



Sello Editorial
Universidad Nacional
Abierta y a Distancia

EL COMIENZO DE LA CIENCIA EN HEGEL: FUNDAMENTOS Y REFUTACIÓN DEL SER

Autores:

Juan Manuel Hernández Aguilar
Ivania Lucía Caicedo Bacca

Grupos de Investigación:

Cibercultura y Territorio

UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA Y A DISTANCIA – UNAD

Jaime Alberto Leal Afanador

Rector

Constanza Abadía García

Vicerrectora académica y de investigación

Leonardo Yunda Perlaza

Vicerrector de medios y mediaciones pedagógicas

Edgar Guillermo Rodríguez Díaz

Vicerrector de servicios a aspirantes, estudiantes y egresados

Leonardo Evemeleth Sánchez Torres

Vicerrector de relaciones intersistémicas e internacionales

Martha Viviana Vargas Galindo

Vicerrectora de inclusión social para el desarrollo regional y la proyección comunitaria

Einar Iván Monroy Gutiérrez

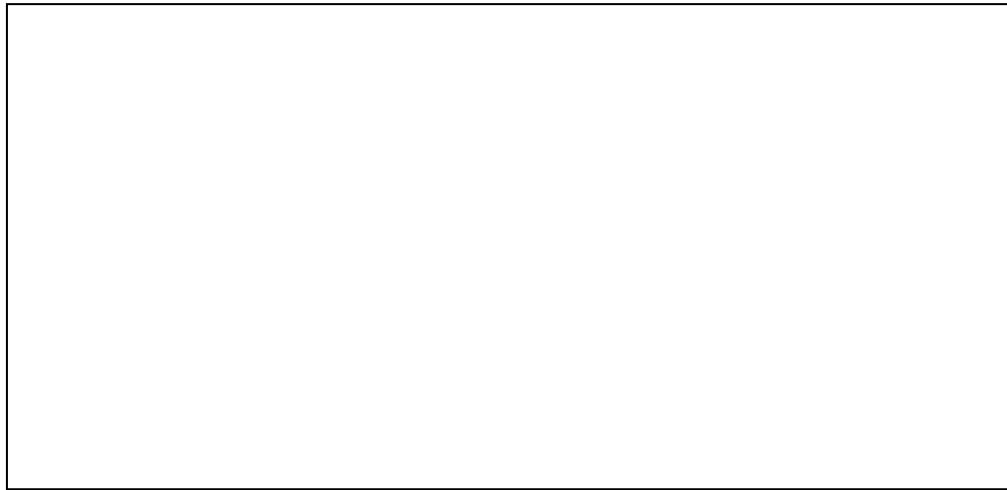
Decano Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades

Juan Sebastián Chiriví Salomón

Líder Nacional del Sistema de Gestión de la Investigación (SIGI)

Martín Gómez Orduz

Líder Sello Editorial UNAD



El comienzo de la ciencia en Hegel: fundamentos y refutación del ser

Autores:

Juan Manuel Hernández Aguilar e Ivania Lucía Caicedo Bacca

Grupos de investigación: Cibercultura y Territorio

ISBN: 978-628-7786-52-3-

e-ISBN: 978-628-7786-38-7

Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades - ECSAH

©Editorial

Sello Editorial UNAD

Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD)

Calle 14 sur No. 14-23

Bogotá, D.C.

Mayo de 2026

Corrección de textos:

Diagramación: Olga L. Pedraza R.

Edición integral: Hipertexto - Netizen

Impresión:

Cómo citar este libro: Cómo citar este libro: Hernández Aguilar, J. M. y Caicedo Bacca, I. L. (2026). *El comienzo de la ciencia en Hegel: fundamentos y refutación del ser*. Sello Editorial UNAD. DOI **PENDIENTE**.

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons - Atribución – No comercial – Sin Derivar 4.0 internacional. https://co.creativecommons.org/?page_id=13.





RESEÑA DEL LIBRO

El libro ofrece una profunda y rigurosa exploración de la *Ciencia de la lógica* de Hegel, enfocándose en las categorías de la esencia, la reflexión y el fundamento como núcleos del pensamiento dialéctico. Lejos de tratar la esencia como un simple trasfondo estático del ser, la obra enfatiza su carácter dinámico, entendido como un movimiento de negación y autoafirmación que desvela la apariencia como mero momento dependiente de dicha esencia.

A partir de un análisis detallado, se examina cómo la reflexión —tema controvertido en la tradición del idealismo alemán— se concibe en Hegel no como una facultad subjetiva, sino como el proceso lógico mediante el cual lo particular es pensado en la universalidad de la esencia. Se destaca la crítica hegeliana a la filosofía de la reflexión entendida como mera especulación subjetiva y se subraya su integración como movimiento fundamental de la esencia.

Asimismo, se desarrollan con precisión las determinaciones dialécticas que surgen en la reflexión: identidad, diferencia, diversidad, oposición y contradicción, mostrando que estas categorías no constituyen conceptos estáticos, pues pueden comprenderse como fases de un proceso que revela la unidad dinámica de la realidad. La discusión sobre forma y materia, concebidas como aspectos inseparables del contenido, aporta una interpretación sólida de la relación entre lo indeterminado y lo determinado, ampliando la comprensión de la dialéctica hegeliana.

Esta obra representa una contribución valiosa para quienes buscan comprender la lógica hegeliana más allá de simplificaciones, al resaltar la riqueza del movimiento reflexivo de la esencia y su función como fundamento del ser y del conocimiento. El enfoque es académico y filosóficamente riguroso, adecuado tanto para estudiantes como para especialistas interesados en la filosofía alemana clásica y en la metafísica dialéctica.

RESEÑA DE LOS AUTORES

Juan Manuel Hernández Aguilar

Doctor, magíster y profesional en Filosofía, además de licenciado en Literatura. Ha dirigido los cursos de Arqueología, Genealogía y el seminario de autor de Filosofía Contemporánea.

Ivania Lucía Caicedo Bacca

Licenciada en Filosofía y Letras y magíster en Educación en Línea.

AGRADECIMIENTOS

A todos los que persisten y sostienen la convicción de que el mundo de la filosofía puede abrir la profundidad poética del mundo.

A mis hijas, Isabel y Helena, y a Carolina, con quien, en estos accidentes editoriales, descubrimos los distintos momentos que guardan las lecturas de este libro.

Declaración de uso de IA

No se ha utilizado IA, salvo para la reformulación de las referencias conforme a las normas APA, séptima edición.



Contenido

| | |
|--|----|
| RESEÑA DEL LIBRO | 5 |
| RESEÑA DE LOS AUTORES..... | 7 |
| AGRADECIMIENTOS..... | 9 |
| CAPÍTULO 1. POR QUÉ EL SER Y NO EL ARBITRIO..... | 27 |
| CAPÍTULO 2. EL COMIENZO Y LA EXIGENCIA DE UNA CIENCIA SIN PRESUPOSICIONES..... | 37 |
| CAPÍTULO 3. LA RELACIÓN ENTRE FENOMENOLOGÍA Y LÓGICA | 47 |
| CAPÍTULO 4. EL SER COMO COMIENZO DE LA CIENCIA | 57 |
| CAPÍTULO 5. EL COMIENZO Y LA CRÍTICA A LAS INTERPRETACIONES FUNDACIONALISTAS | 65 |
| CAPÍTULO 6. EL COMIENZO DE LA CIENCIA Y LA DISPUTA CON LA FILOSOFÍA CRÍTICA | 75 |
| CAPÍTULO 7. EL COMIENZO DE LA CIENCIA Y EL SENTIDO DEL SISTEMA..... | 85 |
| ¿Cómo entender el paso del ser a la nada y la justificación del comienzo? | 87 |
| CAPÍTULO 8. DISCUSIÓN EN TORNO A LA CIENCIA DE LA LÓGICA, EN CONTRAPOSICIÓN A INTRODUCCIÓN A LA LÓGICA DE HEGEL, DE RAFAEL ARAGÜÉS..... | 97 |

| | |
|---|-----|
| CAPÍTULO 9. | |
| KANT Y HEGEL: EL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO Y LA DISPUTA EN TORNO A LOS CONCEPTOS MODALES | 105 |
| CAPÍTULO 10. | |
| HEIDEGGER ENTRE KANT Y HEGEL: EL PROBLEMA DEL SER, EL COMIENZO Y LA CRÍTICA DEL FUNDAMENTO | 115 |
| CAPÍTULO 11. | |
| EL COMIENZO COMO ESTRUCTURA TOTALIZADORA: LA INMANENCIA DEL SISTEMA HEGELIANO | 161 |
| El paso del ser a la esencia: edición y reflexión | 166 |
| Identidad, diferencia y contradicción | 168 |
| Fundamento, condición y realidad efectiva | 170 |
| La doctrina del concepto: autodeterminación y libertad | 175 |
| Juicio y silogismo: la mediación del concepto | 179 |
| Objetividad, teleología e idea..... | 181 |
| La naturaleza y el retorno del espíritu..... | 184 |
| El surgimiento del espíritu: conciencia y experiencia..... | 186 |
| Autoconciencia y reconocimiento..... | 188 |
| La razón y sus límites | 190 |
| Espíritu objetivo: normatividad, comienzo histórico e instituciones | 192 |
| Espíritu absoluto: arte, religión y filosofía | 195 |
| El comienzo como estructura del sistema hegeliano | 197 |
| CONCLUSIONES | 201 |
| REFERENCIAS | 211 |

Introducción

¿Por qué volver hoy a Hegel y, más aún, por qué regresar a una obra tan exigente como la *Ciencia de la lógica*? La pregunta no se formula aquí por simple deferencia al canon ni como un gesto de fidelidad académica. Se trata, antes bien, de una interrogación filosófica genuina que apunta al estatuto mismo del pensamiento contemporáneo. Toda lectura filosófica que aspire a algo más que a la repetición debe justificar su objeto y mostrar por qué un autor del pasado sigue teniendo algo que decir en el presente. De lo contrario, la filosofía corre el riesgo de convertirse en un archivo venerable pero inerte, más cercano a la erudición que al pensamiento vivo.

Este libro parte de la convicción de que Hegel conserva vigencia conceptual, pero solo en la medida en que haya disposición a traducir sus conceptos, a interrogar sus silencios y a medir su alcance a la luz de las propias preguntas. El problema que articula esta investigación es el del comienzo de la ciencia filosófica. Lejos de ser una cuestión preliminar o meramente metodológica, el comienzo concentra una de las tensiones más profundas de la filosofía moderna: la exigencia de fundamentar el saber sin recurrir a supuestos arbitrarios (Hegel, 1812-1816/2011).

Toda filosofía que se pretenda científica debe responder por el punto desde el cual inicia, pues en ese gesto inaugural se decide el alcance y la legitimidad de lo que habrá de seguir. Hegel afronta esta dificultad de manera radical al exigir que la ciencia comience sin presuposiciones, es decir, sin conceptos, métodos o criterios previamente aceptados (Hegel, 1812-1816/2011). Esta exigencia no resuelve el problema; lo agudiza.

¿Es posible comenzar sin presuponer nada? ¿Qué significa realmente hacerlo? Estas preguntas atraviesan la *Ciencia de la lógica* y siguen siendo decisivas para pensar hoy la pretensión de racionalidad de la filosofía. La tesis que guía este trabajo sostiene que el comienzo de la ciencia en Hegel consiste en la refutación de la arbitrariedad, más que en la afirmación positiva de un principio absoluto.

El ser puro, con el que se inicia la lógica, opera como una figura conceptual mínima que, al pensarse con rigor, se disuelve y se muestra vacía (Hegel, 1812-1816/2011). Lejos de constituir un defecto, esta vaciedad permite evitar un comienzo dogmático. El inicio de la ciencia no se justifica porque posea contenido; antes bien, lo

hace porque demuestra que cualquier otro comienzo, más determinado o más rico, introduciría sin examen aquello que pretende fundamentar. En este sentido, el ser no inaugura la ciencia por su plenitud, sino por su fragilidad conceptual. Asumir esta lectura implica tomar distancia tanto del texto hegeliano como de algunas de sus interpretaciones contemporáneas más influyentes.

El propósito de este libro no es mimetizarse con el lenguaje de Hegel ni reproducir sin mediaciones el vocabulario de sus comentaristas, sino elaborar una voz analítica propia que permita esclarecer los conceptos en juego. Solo así puede evaluarse su pertinencia actual y mostrarse por qué la discusión sobre el comienzo de la ciencia no es un asunto cerrado.

Pensado desde esta perspectiva, el retorno a Hegel deja de ser un ejercicio de admiración y se convierte en una tarea crítica: la de preguntar qué puede enseñar hoy una filosofía que quiso comenzar sin apoyarse en nada y que, precisamente por ello, sigue desafiando la manera de pensar.

Desde esta perspectiva, uno de los objetivos centrales de este libro consiste en tomar distancia crítica tanto del texto hegeliano como de las lecturas que han marcado su recepción reciente. Entre ellas ocupa un lugar destacado la interpretación de Aragüés (2021), cuya influencia en el debate contemporáneo sobre la *Ciencia de la lógica* resulta innegable. Retomar esta lectura no responde aquí a un gesto polémico ni a un afán de refutación sistemática, sino a la necesidad filosófica de examinar sus supuestos.

Dicha interpretación ocupa un lugar central en este trabajo porque formula con especial claridad el problema del comienzo como una exigencia interna del pensar. Volver hoy a este planteamiento permite evaluar hasta qué punto la lógica hegeliana puede leerse como una crítica radical a toda presuposición y en qué medida requiere ser ajustada o ampliada para responder a problemas filosóficos contemporáneos. El diálogo con Aragüés (2021) funciona, así, como un punto de partida crítico, no como un marco cerrado. La discusión sistemática de esta interpretación se desarrollará más adelante, donde se examinarán sus supuestos y su alcance.

Dicho examen no constituye un episodio aislado, pues ejemplifica el enfoque interpretativo que estructura el conjunto del libro. Esta manera de entender el comienzo de la ciencia obliga, desde el inicio, a replantear el modo mismo en que se practica

el análisis filosófico. Analizar a un autor canónico no consiste en repetir su lenguaje ni en asumir como evidentes las categorías que propone. Por el contrario, implica actualizar sus conceptos, someterlos a prueba y preguntar por las condiciones históricas y teóricas que los hicieron posibles. Solo así puede responderse de forma honesta a la pregunta decisiva: ¿por qué este autor sigue interpelando hoy?

En el caso de Hegel, esta tarea es particularmente exigente, pues su pensamiento se presenta como un sistema cerrado, dotado de una coherencia interna que parece resistirse a toda traducción. Sin embargo, justo ahí se juega el desafío interpretativo: traducir no es empobrecer, sino hacer visible aquello que, en su formulación original, permanece implícito o sobreentendido.

El riesgo más frecuente en la lectura de Hegel es asumir que su sistema posee un valor intrínseco, independiente del contexto desde el cual se lo aborda. Cuando esto ocurre, la filosofía se transforma en una repetición especializada dirigida exclusivamente a iniciados. Este libro intenta evitar ese desplazamiento hacia la mera monografía erudita, no porque renuncie al rigor conceptual, sino porque entiende que la claridad expositiva forma parte de la responsabilidad filosófica.

Un pensamiento que no puede explicarse con palabras propias difícilmente puede considerarse plenamente comprendido. Por ello, se ha optado por un estilo que privilegia la explicitación conceptual, el uso cuidadoso de ejemplos y la reconstrucción paciente de los argumentos, sin presuponer un conocimiento previo exhaustivo de la obra hegeliana.

Este criterio expositivo está directamente vinculado con el público al que se dirige el libro. Aunque el trabajo se apoya en una bibliografía especializada y dialoga con debates académicos contemporáneos, su destinatario principal no es el especialista consumado, sino el estudiante de filosofía o de humanidades que se enfrenta por primera vez al problema del comienzo en Hegel.

Pensar para este lector implica resistir la tentación del hermetismo y asumir que la dificultad de los conceptos no se resuelve acumulando tecnicismos, sino esclareciendo sus vínculos con problemas filosóficos más amplios. La pregunta por el comienzo de la ciencia no es solo una cuestión hegeliana; antes bien, es una interrogación que atraviesa toda reflexión sobre el conocimiento, la necesidad y la posibilidad de justificar lo que se piensa.

En ese sentido, el libro adopta una clave de lectura que articula de manera explícita los niveles ontológico, epistemológico y metodológico del pensamiento hegeliano. Lejos de presentarlos como ámbitos separados, se muestra cómo se entrelazan en el problema del comienzo.

El ser puro es una exigencia epistemológica y una decisión metodológica, más que una categoría ontológica. Comprender este entrelazamiento permite evitar lecturas reductivas y, al mismo tiempo, facilita una aproximación pedagógica al texto. Solo al desenredar esta trama es posible mostrar, más adelante, cómo la lógica hegeliana no comienza afirmando un principio, sino exponiendo la necesidad de comenzar sin él.

Aclarado el enfoque general y el horizonte crítico desde el cual se aborda la *Ciencia de la lógica*, resulta necesario precisar la estructura del libro y el recorrido conceptual que se propone al lector. Esta explicitación no cumple únicamente una función orientadora, ya que forma parte del compromiso pedagógico de la obra. Una introducción filosófica debe ofrecer un mapa para permitir situarse en el problema y comprender el sentido de cada etapa del análisis. En este caso, dicho recorrido está organizado en torno a una pregunta central que atraviesa todo el texto: ¿cómo puede comenzar la ciencia sin incurrir en arbitrariedad y qué significa, en términos filosóficos, justificar un comienzo?

El primer capítulo se ocupa de examinar por qué el ser, y no un principio elegido al azar, ocupa el lugar del comienzo en la lógica hegeliana. Lejos de tratarse de una decisión dogmática, se muestra que el ser aparece como resultado de una exigencia negativa: solo aquello que no introduce determinaciones previas puede aspirar a cumplir la condición de un comienzo no presuposicional (Hegel, 1812-1816/2011).

En este contexto, el análisis se centra en la noción de refutación como forma de demostración filosófica: el ser no se justifica porque sea evidente, sino porque cualquier intento de comenzar con algo distinto se revela, al examinarse, como arbitrario. Este movimiento permite comprender que el inicio de la ciencia no es una afirmación fundacional; antes bien, constituye un proceso crítico que desmonta la ilusión de un comienzo inmediato y seguro.

El problema del comienzo de la ciencia adquiere su plena densidad filosófica cuando se lo sitúa en el horizonte de la pretensión de autonomía del saber. En Hegel,

esta pretensión no se reduce a la independencia frente a contenidos empíricos; apunta, más bien, a una forma radical de autoconstitución racional.

Para lograrlo, la ciencia filosófica no puede apoyarse en un principio dado desde fuera, ni en una facultad previamente legitimada, ni en una estructura cognitiva asumida sin examen. Su exigencia es más severa: debe mostrarse capaz de fundarse a sí misma sin recurrir a supuestos que no puedan justificarse desde su propio movimiento. Esta radicalidad explica por qué el comienzo no puede resolverse mediante una simple elección metodológica, sino que debe surgir como resultado de una crítica sistemática a toda forma de arbitrariedad.

Desde este punto de vista, el rechazo de un comienzo arbitrario no equivale a la afirmación inmediata de un principio absoluto. Antes bien, supone un trabajo negativo que expone la insuficiencia de aquellos intentos de fundamentación que introducen determinaciones sin haberlas sometido a examen. El ser puro aparece entonces como el residuo conceptual que permanece cuando toda determinación ha sido suspendida.

No se trata de una elección caprichosa, sino de una exigencia lógica: solo aquello que no presupone diferencia, mediación o contenido puede aspirar a ocupar el lugar del comienzo (Hegel, 1812-1816/2011). Sin embargo, esta misma indeterminación convierte al ser en un concepto inestable, incapaz de sostenerse por sí mismo, lo que pone en marcha el movimiento dialéctico que caracteriza a la lógica hegeliana.

La función del ser como comienzo no consiste, por tanto, en ofrecer un fundamento sólido, sino en mostrar la imposibilidad de un fundamento entendido en términos tradicionales. El inicio de la ciencia no se apoya en una certeza positiva; antes bien, emerge de la demostración de que toda positividad inicial resulta ilegítima. Esta inversión del gesto fundacional distingue radicalmente la propuesta hegeliana de otras concepciones de la filosofía primera.

Allí donde la metafísica clásica buscaba un principio último, Hegel expone la necesidad de comenzar con aquello que no puede sostenerse como principio. El comienzo se convierte así en un momento crítico, no afirmativo, cuyo sentido solo puede comprenderse a partir de su desarrollo ulterior.

Esta concepción del comienzo tiene consecuencias directas para la comprensión del método filosófico. En la medida en que la ciencia no puede presuponer nada, tampoco puede adoptar desde el inicio un método previamente definido. No hay reglas formales, procedimientos lógicos ni esquemas argumentativos que puedan aplicarse de antemano sin incurrir en una predeterminación ilegítima. El método no precede al contenido, puesto que emerge con él.

Pensar el comienzo implica, por ello, suspender incluso la expectativa de un desarrollo dialéctico entendido como técnica. El movimiento de la lógica no responde a un plan externo; da respuesta, en cambio, a la necesidad interna de los conceptos mismos, una necesidad que solo se manifiesta en el curso del pensar (Hegel, 1812-1816/2011).

Esta exigencia de inmanencia explica la importancia que adquiere la relación entre la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica*. La primera no funciona como un simple prólogo histórico ni como una introducción pedagógica, sino como una mediación negativa que elimina la pretensión de la conciencia de constituirse en fundamento del saber. La fenomenología expone el colapso de las formas de conciencia que buscan garantizar la verdad del conocimiento a partir de una relación sujeto-objeto previamente determinada (Hegel, 1807/2010). Este resultado no aporta contenidos positivos a la lógica, pero hace posible su comienzo al mostrar que la conciencia no puede ocupar el lugar del principio.

El inicio de la lógica se comprende, así, como el resultado de una doble negatividad: por un lado, la negación de todo comienzo arbitrario que introduzca determinaciones sin justificación; por otro, la negación de la conciencia como instancia fundante del saber (Hegel, 1812-1816/2011). Solo a partir de esta doble suspensión puede pensarse un comienzo que no esté predeterminado por supuestos externos.

El ser puro, en su vaciedad, condensa dicha exigencia y abre el espacio para un desarrollo que no depende de nada distinto de sí mismo. En esta medida, el comienzo de la ciencia no se presenta como un punto fijo, sino como un momento problemático que conserva, en su misma indeterminación, la tensión que impulsa el movimiento del pensamiento.

La exigencia de un comienzo sin presuposiciones conduce inevitablemente a una reconsideración profunda de la noción misma de justificación filosófica. En este

contexto, justificar un concepto consiste en mostrar su necesidad en el desarrollo del pensar. La justificación no antecede al concepto; antes bien, se produce con él y a través de él. Esta inversión del orden tradicional de la fundamentación explica por qué el comienzo de la ciencia no puede apoyarse en definiciones, axiomas o principios asumidos como evidentes. Todo aquello que se introduzca sin haber sido producido por el movimiento del pensamiento permanece expuesto a la sospecha de arbitrariedad.

En este marco, la noción de necesidad ocupa un lugar decisivo. Se trata de una necesidad inmanente que se manifiesta en la imposibilidad de pensar de otro modo sin incurrir en contradicción. El comienzo de la ciencia no es necesario porque haya sido impuesto desde fuera; su necesidad se hace patente en el hecho de que toda alternativa que pretenda ocupar su lugar se revela, al examinarse, como insuficiente o ilegítima. Esta concepción de la necesidad se articula estrechamente con una crítica de las representaciones tradicionales de la posibilidad, en las que lo posible aparece como un ámbito indeterminado susceptible de ser ocupado arbitrariamente por distintos contenidos.

La crítica hegeliana de los conceptos modales se inscribe, así, en el núcleo del problema del comienzo. Lo posible se define por su relación con lo real y lo necesario, y no por su mera no contradicción ni por su simple pensabilidad. Un comienzo meramente posible, elegido entre otros, carece de fuerza justificatoria, pues no muestra por qué habría de preferirse frente a alternativas igualmente pensables. El comienzo de la ciencia, en cambio, debe mostrar que no puede ser de otro modo. Esta exigencia conduce a una reconstrucción crítica de las condiciones bajo las cuales algo puede presentarse como necesario. El ser puro cumple esta función porque, en su vaciedad, excluye toda determinación contingente.

La relación entre necesidad y refutación resulta aquí fundamental. Más que una tesis afirmada, el comienzo de la ciencia se impone como el resultado de la imposibilidad de sostener alternativas. La refutación opera como el modo mismo en que el pensamiento se enfrenta a sus propias pretensiones. Al mostrar que determinados puntos de partida no pueden sostenerse sin introducir supuestos injustificados, el pensamiento se ve conducido a aquello que permanece cuando toda determinación ha sido retirada. El ser aparece, así, como el límite negativo del pensar y no como su fundamento positivo.

Este modo de proceder tiene consecuencias decisivas para la comprensión del escepticismo en Hegel. Lejos de rechazarlo sin más, la lógica incorpora una forma específica de escepticismo argumentado orientado a la producción de un comienzo no arbitrario (Hegel, 1812-1816/2011). El escepticismo que aquí se pone en juego no niega la posibilidad del saber; su función es, más bien, cuestionar la legitimidad de sus puntos de partida. En este sentido, el comienzo de la ciencia emerge del propio ejercicio del escepticismo, en la medida en que este se convierte en un momento interno del proceso de justificación.

La figura del comienzo que resulta de este análisis no coincide con la imagen de un origen simple y transparente. El inicio de la ciencia no es inmediato en el sentido de lo dado, sino inmediato en el sentido de lo no mediado por determinaciones previas. Esta inmediatez, lejos de eliminar la mediación, la presupone como algo que ha sido suspendido. El comienzo se presenta, por tanto, como el resultado de una operación crítica previa, aunque no conserve de ella contenido positivo alguno. Esta paradoja no constituye una contradicción; es, propiamente, una expresión de la complejidad del proyecto hegeliano.

En esta medida, el comienzo de la ciencia no puede entenderse como un punto fijo desde el cual se despliega un sistema cerrado, pues se presenta como un momento que conserva en sí mismo la negatividad que lo ha hecho posible. El ser puro no clausura la reflexión, sino que la abre: su vaciedad es la condición que permite que el pensamiento se mueva sin estar previamente determinado. Más que resolver el problema de la fundamentación, el comienzo lo transforma desplazándolo desde la búsqueda de un principio último hacia la exposición del movimiento necesario del pensar.

La problematización del comienzo conduce, finalmente, a una reconsideración del estatuto mismo de la ciencia filosófica. En Hegel, la ciencia no se define por su objeto empírico ni por la aplicación de un método previamente establecido, sino por su capacidad de dar cuenta de sí misma (Hegel, 1812-1816/2011). Esta autocomprensión, lejos de ser un rasgo accesorio, constituye la condición que distingue a la filosofía sistemática de otros modos de saber.

La ciencia filosófica no puede limitarse a describir fenómenos ni a ordenar conceptos ya disponibles; debe mostrar cómo sus determinaciones surgen necesariamente del propio movimiento del pensar. El comienzo ocupa aquí un lugar

decisivo, dado que en él se decide si la ciencia es verdaderamente autónoma o si depende, de manera encubierta, de presuposiciones no examinadas.

Esta exigencia de autonomía explica la insistencia hegeliana en comenzar sin presuposiciones, incluso cuando ello parece conducir a una paradoja (Hegel, 1812-1816/2011). En efecto, afirmar que la ciencia no presupone nada parece implicar, al menos, la validez de esta misma exigencia. Sin embargo, esta dificultad no se resuelve negando la paradoja, sino reconociendo su función crítica.

La ausencia de presuposiciones no significa la inexistencia de toda mediación; implica, más bien, la exclusión de aquellas mediaciones que se presentan como dadas o indiscutibles. Lejos de desaparecer, la mediación se desplaza al interior del proceso mismo de la ciencia, donde puede ser expuesta y justificada.

Desde esta perspectiva, la relación entre la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica* adquiere un significado preciso. La fenomenología no introduce contenidos que la lógica deba aceptar sin más, ni establece principios que esta deba asumir. Su función consiste en mostrar el carácter problemático de la conciencia como fundamento del saber (Hegel, 1812-1816/2011).

Al recorrer las distintas figuras de la conciencia y exponer su inestabilidad interna, la fenomenología conduce a la suspensión de la pretensión de que el conocimiento deba comenzar con una relación previamente determinada entre sujeto y objeto. Este resultado negativo no determina el contenido de la lógica, pero hace posible su comienzo al eliminar una presuposición decisiva.

El inicio de la lógica se presenta, así, como un saber que ha dejado atrás la forma de la conciencia, pero que no ha asumido todavía ninguna determinación positiva. Este saber puro no es una nueva instancia subjetiva ni una facultad especial; constituye, propiamente, la forma misma del pensar liberado de presuposiciones externas. En este contexto, el ser puro no designa una entidad ni una realidad originaria, sino la forma mínima del pensar que queda cuando toda referencia a la conciencia ha sido suspendida. Su indeterminación, más que empírica o psicológica, es estrictamente lógica.

La radicalidad de este planteamiento explica tanto la fecundidad como la dificultad de la lógica hegeliana. El comienzo no ofrece ningún apoyo intuitivo ni ninguna

garantía externa. Todo debe surgir del desarrollo mismo del pensar. Esta exigencia convierte a la lógica en una empresa arriesgada, expuesta permanentemente a la acusación de arbitrariedad o circularidad. Tal exposición constituye la consecuencia necesaria de un proyecto que renuncia a todo fundamento dado. La ciencia filosófica incorpora la crítica como momento constitutivo de su propio desarrollo.

El carácter no dogmático del comienzo se manifiesta, finalmente, en la imposibilidad de clausurar definitivamente el problema que lo origina. El inicio de la ciencia no elimina la pregunta por su legitimidad; antes bien, la transforma en una tarea interna del sistema. Cada determinación que surge debe mostrar su necesidad y su lugar en el conjunto.

Dicho de otro modo, el comienzo no es un punto inmóvil, sino un momento que se conserva y se reconfigura a lo largo de todo el desarrollo lógico. El ser puro no queda atrás como una abstracción superada; antes bien, persiste como la referencia negativa que recuerda, en cada etapa, la exigencia de no introducir nada que no haya sido justificado.

En estas condiciones, el problema del comienzo no se resuelve en una fórmula ni en una definición, dado que atraviesa toda la ciencia como una exigencia permanente de rigor. La lógica hegeliana no comienza una vez y para siempre; se ve compelida a recomenzar en cada uno de sus momentos, exponiendo una y otra vez la necesidad de sus determinaciones. En esta reiteración se manifiestan tanto la fuerza como la fragilidad del proyecto: la fuerza de un pensamiento que no se apoya en nada distinto de sí mismo y la fragilidad de una ciencia que solo puede sostenerse en la medida en que se justifica continuamente.

La elección del ser puro como comienzo de la lógica no responde a una preferencia ontológica ni a una intuición originaria; obedece a la necesidad de excluir toda determinación que no haya sido producida por el propio movimiento del pensar (Hegel, 1812-1816/2011). El ser inaugura la ciencia por su ausencia de contenido. Su vaciedad constituye la condición que impide que el inicio quede contaminado por supuestos no justificados. Precisamente por ello, el ser no puede sostenerse como principio estable y se ve conducido a su propia disolución. El comienzo se revela entonces como un momento esencialmente negativo, cuya función consiste en abrir el espacio para el desarrollo de la ciencia y no en clausurarlo.

Esta comprensión del comienzo permite evitar tanto una lectura dogmática de Hegel como una interpretación escéptica que disuelva su proyecto en una mera crítica sin sistema. El inicio de la ciencia no se presenta como una certeza absoluta, pero tampoco como una decisión arbitraria. Se trata, más bien, de un resultado: el residuo conceptual que permanece cuando toda pretensión de fundamento inmediato ha sido refutada. En este punto, la lógica no afirma un principio, sino que expone la necesidad de comenzar allí donde ya no es posible presuponer nada.

La *Ciencia de la lógica* aparece, desde esta perspectiva, como una tentativa radical de pensar la racionalidad sin apoyos externos, una tentativa que asume el riesgo de la indeterminación como condición de su propio rigor. El comienzo, lejos de eliminar la fragilidad del sistema, la integra en su estructura. Cada determinación debe justificar su lugar y su necesidad, no por referencia a un origen garantizado, sino por su función en el despliegue del todo. En esta exigencia permanente se manifiesta el carácter no dogmático de la filosofía hegeliana.

Con ello, el problema del comienzo queda planteado en su forma más exigente: no como una cuestión resuelta de antemano, sino como una tarea que atraviesa el desarrollo mismo de la ciencia. El análisis que sigue se sitúa en este horizonte, examinando cómo el ser, lejos de constituir un fundamento positivo, se convierte en el punto crítico desde el cual la ciencia comienza precisamente al mostrar la imposibilidad de comenzar de otro modo.

A lo largo de este análisis se presta especial atención a la discusión hegeliana de los conceptos modales de posibilidad y necesidad, así como a su diálogo implícito con la filosofía crítica de Kant. Esta disputa no constituye un trasfondo histórico secundario, sino un elemento decisivo para entender el alcance de la propuesta hegeliana.

La pregunta por el comienzo de la ciencia está estrechamente vinculada a la manera en que se conciben la necesidad y la posibilidad del conocimiento. Mostrar cómo Hegel reformula estos conceptos permite esclarecer por qué el ser puro no puede entenderse como una simple abstracción vacía, pues, por el contrario, debe verse como el resultado necesario de una crítica a las formas tradicionales de fundamentación.

El segundo eje del libro se concentra en el problema del método y en la exigencia de una ciencia sin presuposiciones. Aquí se aborda de manera directa la relación entre la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica*, una relación que ha sido fuente constante de controversias interpretativas. En lugar de presentar la fenomenología como un simple prólogo externo o como una contradicción del ideal de ausencia de presuposiciones, se propone comprenderla como una mediación negativa. Su función no consiste en aportar contenidos a la lógica, sino en mostrar la insuficiencia de la conciencia como punto de partida del saber científico. Solo a partir de esta superación puede entenderse la posibilidad de un comienzo verdaderamente lógico.

Para dar cumplimiento a estos objetivos, el recorrido se organiza del siguiente modo: el capítulo 1 examina el lugar del ser como resultado de una exigencia negativa; el capítulo 2 analiza sus consecuencias para el método. La relación con la fenomenología se aborda en el capítulo 3 y el estatuto del ser puro en el capítulo 4. Tras discutir las lecturas fundacionalistas en el capítulo 5 y la interlocución con Kant en el capítulo 6, el capítulo 7 estudia la autocomprensión del sistema. Finalmente, la discusión con Rafael Aragüés (capítulo 8), el análisis de los conceptos modales (capítulo 9) y el diálogo con Heidegger (capítulo 10) completan el arco de la investigación.

El libro conduce hacia una comprensión del comienzo como problema abierto y no como solución definitiva. Lejos de clausurar la discusión, el análisis pretende dejar en claro que el inicio de la ciencia en Hegel no elimina la tensión entre necesidad y contingencia; su operación consiste, más bien, en reinscribirla en un plano distinto. El comienzo es el resultado de un proceso crítico que permanece siempre expuesto a la reflexión, no una certeza absoluta.

En este sentido, el libro no invita a aceptar la lógica hegeliana como un sistema acabado, sino a pensar con ella y, cuando resulte necesario, contra ella. Si la filosofía tiene todavía alguna tarea que cumplir, esta consiste precisamente en no dar por cerradas las preguntas que la constituyen.

Capítulo 1

POR QUÉ EL SER Y NO EL ARBITRIO



El problema del comienzo de la ciencia ocupa un lugar central en la arquitectura del sistema hegeliano, pues en él se decide la posibilidad misma de una filosofía que aspire a constituirse como saber riguroso. A diferencia de las ciencias particulares, que pueden dar por supuestos tanto sus objetos como sus métodos, la filosofía no dispone de ese margen de seguridad. Su pretensión crítica la obliga a justificar incluso aquello que normalmente se da por evidente. Por esta razón, la cuestión del comienzo no puede resolverse mediante una simple elección metodológica, ni a través de la adopción de un principio heredado. El inicio de la ciencia debe mostrarse como necesario y no como el resultado de una decisión arbitraria.

Es precisamente a esta dificultad a la que responde la conocida tesis hegeliana según la cual la ciencia debe comenzar sin presuposiciones (Hegel, 1812-1816/2011). Dicha exigencia no debe entenderse como la negación de toda mediación, sino como la exclusión de aquellas determinaciones que se introducen sin haber sido sometidas a examen.

Comenzar sin presuposiciones significa, en sentido estricto, no admitir como fundamento nada que no pueda ser justificado por el propio desarrollo del pensar. De ahí que cualquier punto de partida que se adopte deba ser puesto a prueba. Si el comienzo resulta falso o insuficiente, su falsedad debe poder demostrarse, pues solo así se puede evitar que la ciencia repose sobre bases arbitrarias.

Desde esta perspectiva, la elección del ser como comienzo de la *Ciencia de la lógica*, analizado aquí a partir de la edición de Solar (Hegel, 1812-1816/2011), no responde a una preferencia ontológica ni a la afirmación de una realidad originaria. Hegel describe el ser inicial como lo inmediato e indeterminado y, precisamente por ello, afirma que no es nada, ni más ni menos que nada. Esta caracterización no pretende negar el ser en sentido fuerte; más bien, busca poner en cuestión la suposición de que pueda funcionar como un punto de partida pleno de significado.

Tal como señala Miranda de la Parra (1990), Hegel somete a examen la noción misma de ser que suele utilizarse apresuradamente cuando se busca un fundamento seguro para la filosofía. Al ser entendido como algo inmediatamente dado, este se revela entonces como una palabra vacía.

El comienzo de la ciencia no radica, por tanto, en el ser vacío considerado en sí mismo, sino en la demostración de su vaciedad. La función del ser como comienzo consiste, precisamente, en mostrar que no puede sostenerse como principio positivo. Esta demostración adopta la forma de una refutación dialéctica: al intentar pensar el ser en su pureza, este se disuelve y da lugar a otras determinaciones. Como

argumenta Pardo (2012), el devenir es el primer pensamiento concreto, mientras que el ser y la nada permanecen como abstracciones vacías. En este sentido, la refutación no destruye el comienzo; lo hace efectivo al poner en marcha el movimiento de la lógica.

Ahora bien, la inmediatez que caracteriza al comienzo no debe confundirse con una simple ilusión. Aunque la reflexión filosófica mostrará que no existe una inmediatez absoluta, Hegel sostiene que esta cumple una función necesaria en el inicio del pensar. Bajo esta misma línea, Houlgate (2006), en su texto *The Opening of Hegels Logic: From Being to Infinity*, precisa que la reflexión produce la inmediatez como un resultado necesario.

La negatividad o reflexividad que constituye la esencia de las cosas no reduce todo a mera apariencia; por el contrario, permite comprender cómo la inmediatez surge desde la reflexión misma. El ser inicial, en su vaciedad, condensa esta tensión y se presenta como el punto crítico desde el cual la ciencia comienza mediante un proceso de refutación y no de afirmación. Este movimiento inicial permite comprender con mayor precisión qué significa evitar un comienzo arbitrario.

La exigencia de un comienzo no arbitrario obliga a examinar con cuidado qué se entiende por arbitrariedad en el ámbito filosófico. Un comienzo es arbitrario cuando introduce determinaciones que no pueden justificarse desde el propio acto de pensar, es decir, cuando presupone aquello que debería demostrar (Hegel, 1812-1816/2011). En este sentido, no basta con que un punto de partida sea conceptualmente plausible o históricamente influyente; debe mostrar por qué tiene derecho a ocupar el lugar del comienzo.

Hegel dirige esta crítica tanto a los sistemas que parten de principios dogmáticos como a aquellos que apelan a evidencias inmediatas o intuiciones originarias. En todos estos casos, el comienzo se apoya en algo que no ha sido sometido a examen y, por ello, permanece expuesto a la contingencia. El rechazo de la arbitrariedad no conduce, sin embargo, a la afirmación de un principio absoluto entendido como fundamento último. Antes bien, lleva a una estrategia negativa consistente en mostrar la insuficiencia de los posibles comienzos alternativos.

El procedimiento hegeliano selecciona el ser precisamente porque, al carecer de determinaciones, no introduce nada que no haya sido producido por el propio pensar. Esta ausencia de contenido no es un defecto accidental, sino la condición que impide que el comienzo quede comprometido con supuestos externos. El ser puro no dice nada y, precisamente por eso, puede funcionar como inicio de la ciencia.

No obstante, esta misma vaciedad revela el carácter problemático del ser como comienzo. Al intentar pensarlo en su pureza, el ser no se distingue de la nada. Tal indistinción no constituye el resultado de una confusión subjetiva, sino la consecuencia lógica de la indeterminación absoluta: allí donde no hay determinación alguna, no puede establecerse diferencia. Con ello no se afirma que el ser y la nada sean idénticos en sentido ontológico; más bien, resultan indistinguibles para el pensamiento en el nivel del comienzo. Esta indistinción pone en marcha el movimiento dialéctico que conduce al devenir, primera figura concreta de la lógica.

La transición del ser y la nada al devenir no introduce un nuevo contenido desde fuera; antes bien, explicita lo que ya estaba implícito en el intento de pensar el ser puro. El devenir surge como la necesidad interna que brota de la imposibilidad de sostener el ser y la nada como determinaciones estables. En este punto se hace visible que el comienzo de la ciencia constituye un proceso más que un acto puntual. El inicio no se agota en la afirmación del ser; incluye también su refutación y su superación inmediata.

Entendido así el comienzo como proceso y no como acto puntual, se vuelve claro por qué Hegel (1812-1816/2011) insiste en que la ciencia no puede comenzar con una definición. Definir implica introducir determinaciones y, con ello, presuponer un marco conceptual previo. El ser puro no puede definirse precisamente porque carece de determinaciones, pues cualquier intento de hacerlo introduciría un contenido no justificado. El comienzo, en consecuencia, expone una dificultad que solo puede resolverse mediante el desarrollo ulterior de la lógica.

La refutación desempeña aquí un papel fundamental: el ser es refutado desde su propia pretensión de ser pensado como comienzo. Al mostrarse que no puede mantenerse como determinación aislada, el pensamiento no destruye el inicio; lo hace efectivo. La refutación pone en movimiento el comienzo. En este sentido, la lógica hegeliana no comienza afirmando un principio; en contraste, expone la necesidad de abandonar todo comienzo que pretenda sostenerse como inmediato y autosuficiente.

La crítica a la arbitrariedad no elimina, por tanto, la necesidad de comenzar; redefine, más exactamente, su sentido. El comienzo constituye, en rigor, el momento más frágil y, al mismo tiempo, más decisivo de la ciencia. En esta fragilidad se manifiesta la radicalidad del proyecto hegeliano: la ciencia solo puede comenzar allí donde el pensamiento se enfrenta a la imposibilidad de apoyarse en algo distinto de sí mismo.

La imposibilidad de sostener el ser como determinación aislada introduce una cuestión decisiva para la comprensión del comienzo de la ciencia: el inicio no puede entenderse como un punto estático. Se trata, en cambio, de un momento que se transforma

inmediatamente en su contrario. Esta transformación no es contingente ni depende de una intervención externa; se sigue necesariamente de la propia indeterminación del ser.

Al no contener diferencia alguna, el ser no puede mantenerse como tal y se resuelve en la nada. Esta resolución no constituye un fracaso del comienzo, sino la forma específica en que este se efectúa. De hecho, el inicio de la ciencia se realiza precisamente en la imposibilidad de fijar un inicio absoluto.

En este sentido, la dialéctica inicial no debe interpretarse como una técnica argumentativa aplicada desde fuera; constituye la exposición de una necesidad conceptual. El paso del ser a la nada y de ambos al devenir responde al esfuerzo por pensar rigurosamente aquello que se ha propuesto como comienzo. El devenir expresa la inestabilidad constitutiva del ser y de la nada cuando se los intenta pensar en su pureza. De este modo, el comienzo no se sitúa antes del movimiento dialéctico, sino que coincide con él.

Esta comprensión del inicio permite esclarecer por qué Hegel rechaza tanto los comienzos dogmáticos como los puramente escépticos. El dogmatismo introduce un principio positivo sin justificarlo, mientras que el escepticismo suspende indefinidamente toda posibilidad de comenzar.

La lógica hegeliana evita ambas posiciones al mostrar que el comienzo es posible solo como resultado de una refutación interna. El pensamiento no se limita a negar los puntos de partida disponibles; al hacerlo, produce un inicio que no depende de una decisión arbitraria. Por tanto, el comienzo no es elegido, sino impuesto por la imposibilidad de sostener alternativas.

Desde esta perspectiva, la dialéctica inicial cumple una función crítica fundamental. Al mostrar que el ser no puede mantenerse como determinación inmediata, se pone en cuestión la confianza tradicional en la evidencia de lo inmediato. Esta crítica no se dirige únicamente a concepciones metafísicas específicas, sino a una forma general de pensar que busca fundamentos seguros en lo dado. El comienzo de la lógica pone de manifiesto que lo inmediato no es lo más firme; es, en cambio, lo más pobre desde el punto de vista conceptual. La ausencia de mediación deja la verdad indeterminada.

La crítica de la inmediatez tiene también implicaciones epistemológicas. Al mostrar que el ser inmediato no puede sostenerse como comienzo, la lógica cuestiona la idea de que el conocimiento pueda fundarse en una intuición originaria o en una certeza preconceptual. El inicio de la ciencia no se apoya en una experiencia privilegiada ni en una aprehensión directa de lo real; consiste en el análisis de las condiciones bajo

las cuales algo puede ser pensado sin contradicción. En este sentido, el comienzo no remite a una relación entre un sujeto y un objeto, sino al movimiento del pensar consigo mismo.

La función del devenir como primera determinación concreta confirma este desplazamiento. El devenir no es una realidad empírica ni una categoría aplicada desde fuera, ya que representa la expresión lógica de la imposibilidad de fijar el ser y la nada como momentos separados. En él se manifiesta, por primera vez, una determinación que contiene diferencia y movimiento. Sin embargo, esta concreción conserva la negatividad en lugar de cancelarla. El devenir articula la determinación inicial en una forma más rica, inaugurando así el desarrollo de la lógica.

De este modo, el comienzo de la ciencia se presenta como una operación crítica que desmantela la ilusión de un origen simple y transparente. El inicio surge en el esfuerzo mismo por pensar sin presuposiciones. Esta exigencia explica por qué el comienzo no puede ser separado del proceso que lo desarrolla. La ciencia no comienza con un principio ya dado, sino con la exposición de la imposibilidad de comenzar de otro modo.

Esta concepción del comienzo ha dado lugar, sin embargo, a la acusación de circularidad ya mencionada. Si el comienzo no se apoya en un principio dado, pero se desarrolla a partir de su propia insuficiencia, parece inevitable que el sistema termine justificándose a sí mismo.

Con todo, esta circularidad no debe entenderse como un defecto lógico; expresa, por el contrario, la consecuencia de una concepción no fundacional del saber. La ciencia no se legitima apelando a un punto exterior, sino mostrando la necesidad interna de sus determinaciones. De este modo, la circularidad redefine la forma de la justificación sin anularla.

Tal redefinición implica abandonar la expectativa de un fundamento último que garantice, de una vez por todas, la validez del sistema. En su lugar, la lógica hegeliana propone una justificación progresiva, en la que cada determinación se legitima por su función en el conjunto (Hegel, 1812-1816/2011). El comienzo no es más verdadero que los momentos posteriores, ni estos derivan su validez exclusivamente del inicio. La ciencia se sostiene como totalidad articulada, no como construcción edificada sobre una base inamovible. Esta concepción contrasta de manera explícita con los modelos tradicionales de fundamentación, en los que el comienzo debía asegurar la solidez de todo lo que se seguía.

Dicha comprensión no fundacional del comienzo permite situar con mayor claridad la distancia de Hegel respecto de la filosofía crítica kantiana. Aunque ambos comparten la exigencia de evitar el dogmatismo, divergen en la manera de concebir los límites del conocimiento. Mientras que en Kant la crítica conduce a la delimitación de un ámbito legítimo del saber frente a lo incognoscible, en Hegel se integra en el desarrollo mismo de la ciencia (Hegel, 1812-1816/2011). El comienzo no se establece a partir de una delimitación previa de las facultades, sino desde la exposición de la insuficiencia de los posibles puntos de partida. La lógica produce la teoría del conocimiento en su propio movimiento.

La discusión implícita con Kant se hace especialmente visible en el tratamiento de los conceptos modales. La posibilidad no se entiende aquí como mera ausencia de contradicción, sino como determinación que debe mostrar su tránsito a la necesidad. Un comienzo simplemente posible carece de fuerza justificatoria, pues podría haber sido reemplazado por otro. El ser puro no se presenta como una opción entre varias; aparece como aquello que permanece cuando toda determinación contingente ha sido excluida. Su necesidad es negativa: no puede no comenzarse allí donde nada determinado puede sostenerse como inicio.

Esta concepción de la necesidad refuerza el carácter no arbitrario del comienzo sin convertirlo en un principio dogmático. El ser no se impone como fundamento positivo; más bien, se configura como resultado de una eliminación. En este sentido, el comienzo de la ciencia demuestra la inviabilidad de afirmar nada como principio legítimo. Esta negatividad inicial impulsa el pensamiento, pues el desarrollo de la lógica surge, precisamente, de la imposibilidad de detenerse en el comienzo.

La refutación desempeña, nuevamente, un papel central en este proceso. No se trata de refutar tesis adversarias en un sentido polémico; en cambio, consiste en mostrar la inconsistencia interna de las pretensiones fundacionales. La lógica se orienta a exponer por qué no pueden sostenerse cuando se los somete a examen riguroso. Esta forma de refutación no clausura la discusión; al contrario, la desplaza hacia el interior del sistema, donde cada determinación deberá enfrentar la misma exigencia crítica.

El comienzo de la ciencia aparece, así, como un momento estructuralmente inestable, pero necesario. Su función no consiste en proporcionar seguridad; antes bien, radica en eliminar la falsa seguridad de los fundamentos inmediatos. En esta inestabilidad se manifiesta la orientación fundamental de la lógica hegeliana: un pensamiento que renuncia a apoyos externos y que acepta la tarea de justificarse únicamente a través

de su propio desarrollo. El comienzo no es el punto más firme de la ciencia; se configura, más bien, como el lugar en que esta asume, desde el inicio, el riesgo de pensar sin garantías.

Siendo así, la crítica al fundamento inmediato no conduce a una negación de la racionalidad; implica, más bien, una reformulación de su sentido. La racionalidad que se pone en juego en el comienzo de la ciencia se define por la capacidad del pensamiento de dar cuenta de sus propias determinaciones. Este desplazamiento resulta decisivo para comprender el alcance del proyecto hegeliano. La ciencia no se presenta como un edificio construido sobre cimientos firmes; se despliega, en cambio, como un proceso en el que cada momento debe justificar su lugar en el conjunto. El comienzo establece la exigencia bajo la cual todo lo que sigue deberá ser pensado.

En este marco, la negatividad adquiere un estatuto constitutivo. El inicio de la lógica no afirma un contenido positivo; expone la imposibilidad de mantener el ser como determinación aislada. Esta exposición constituye el despliegue necesario del concepto. La negatividad actúa, entonces, como el movimiento interno del pensar que impide la fijación de lo inmediato. De este modo, el comienzo no se opone al desarrollo, sino que lo contiene en forma germinal.

Precisamente por esta función constitutiva de la negatividad, la lógica hegeliana no puede leerse como una deducción lineal a partir de un primer principio. El paso de una determinación a otra no responde a un esquema formal previamente establecido, sino a la necesidad interna que emerge de la insuficiencia de cada momento. Así, el devenir surge de la imposibilidad de sostener el ser y la nada como momentos separados. El desarrollo de la ciencia no sigue una línea recta; adopta, en cambio, un movimiento en el que cada determinación se transforma al poner de manifiesto sus propios límites.

El rechazo de la arbitrariedad se manifiesta, así, en la imposibilidad de detener el pensamiento en una determinación fija. Allí donde el pensamiento intenta fijar un contenido como definitivo, se ve obligado a reconocer su insuficiencia. Esta dinámica no expresa una deficiencia del sistema; constituye, por el contrario, la expresión de su carácter crítico. La ciencia progresa sometiendo a prueba las determinaciones que ella misma produce, no acumulando verdades. En este sentido, el comienzo no introduce una verdad inicial, pues se fundamenta en un criterio de rigor que atraviesa todo el desarrollo lógico.

La función crítica del comienzo se hace particularmente visible cuando se considera la relación entre el ser inicial y las determinaciones posteriores. El ser no desaparece

sin dejar rastro; permanece, en cambio, como referencia negativa que recuerda la exigencia de no introducir nada que no haya sido justificado. Cada nueva determinación debe poder mostrar cómo surge del movimiento previo y por qué no puede ser reemplazada por otra. El comienzo, lejos de quedar simplemente superado, se conserva como momento estructural de la ciencia.

Este modo de proceder explica la dificultad de la lógica hegeliana para quienes buscan en ella un fundamento estable. El comienzo no ofrece el tipo de seguridad que tradicionalmente se ha asociado con los principios filosóficos. En su lugar, expone al pensamiento a una tarea permanente de justificación. La ciencia se mantiene en movimiento, obligada a responder continuamente por sus propias determinaciones. Esta exigencia constituye tanto la fuerza como la fragilidad del sistema.

El inicio de la lógica no debe entenderse, por tanto, como una solución al problema de la fundamentación, sino como su transformación. Al renunciar a un principio inmediato, la ciencia no elimina la necesidad de justificarse; la asume como tarea interna. El comienzo establece el horizonte dentro del cual la racionalidad debe desplegarse sin recurrir a apoyos externos. En este horizonte, el pensamiento no se garantiza a sí mismo mediante un fundamento dado; se expone, por el contrario, al riesgo de tener que justificarse en cada uno de sus pasos.

La comprensión del comienzo como exigencia crítica permanente permite situar con mayor precisión el alcance del proyecto hegeliano. La lógica no pretende ofrecer un punto de partida indiscutible; se orienta a exponer las condiciones bajo las cuales el pensamiento puede desarrollarse sin recaer en presuposiciones no examinadas. En este sentido, el comienzo no funciona como garantía, sino como prueba: la ciencia comienza allí donde el pensamiento se enfrenta a la imposibilidad de apoyarse en algo dado y se ve obligado a producir sus propias determinaciones. Esta producción no es arbitraria, pues se encuentra regulada por la necesidad interna que emerge de la insuficiencia de cada momento.

El ser puro, en cuanto comienzo, no introduce un contenido privilegiado ni establece una jerarquía ontológica inicial. Su función consiste en marcar el punto en el que toda determinación positiva ha sido suspendida. Esta no equivale a una negación absoluta; constituye una reducción crítica que deja al pensamiento frente a su propia actividad. El comienzo remite a la forma más simple en la que el pensar puede darse sin presuponer nada distinto de sí mismo. En este sentido, el ser inicial es una exigencia lógica.

Esta exigencia se mantiene a lo largo de todo el desarrollo de la ciencia. Cada determinación posterior debe responder a la misma pregunta que se plantea en el comienzo:

¿por qué esta determinación y no otra? El criterio que rige esta selección es inmanente al proceso mismo del pensar. La necesidad no se impone desde fuera; se manifiesta en la imposibilidad de sostener una determinación sin introducir contradicciones. De este modo, el comienzo permanece como referencia estructural del rigor lógico.

La lógica hegeliana busca mostrar cómo la necesidad emerge del propio movimiento crítico del pensamiento, no eliminar la contingencia mediante la afirmación de un principio necesario. El comienzo no garantiza que el desarrollo posterior esté libre de riesgos, pero establece la condición bajo la cual esos riesgos pueden asumirse racionalmente. La ciencia se protege mediante un fundamento seguro e integra la exposición a la crítica como parte constitutiva de su método.

Este modo de concebir el comienzo permite comprender por qué la lógica no puede separarse de su desarrollo. No hay un inicio que pueda comprenderse plenamente con independencia de lo que sigue. El sentido del comienzo se aclara retrospectivamente, a medida que el movimiento del pensar despliega sus determinaciones. Esta retroactividad no convierte al sistema en circular en sentido vicioso, dado que expresa la estructura propia de un saber que solo puede justificarse como totalidad articulada.

Lo expuesto en este apartado permite comprender que el comienzo de la ciencia no se decide mediante una elección arbitraria ni mediante la afirmación de un principio inmediato. El ser aparece como comienzo únicamente en la medida en que se revela incapaz de sostenerse como tal. Su función no consiste en fundar la ciencia, sino en poner en marcha un proceso en el que el pensamiento se ve obligado a abandonar toda pretensión de inmediatez autosuficiente. El inicio de la lógica enuncia una exigencia sin afirmar un contenido: que nada sea admitido sin haber sido producido y justificado por el propio movimiento del pensar.

Con ello queda establecido el marco dentro del cual se desarrollará el análisis posterior. El problema del comienzo no se resuelve en este primer momento; se transforma en una tarea que atraviesa todo el despliegue de la ciencia. El ser, en su vaciedad inicial, no ofrece un punto de apoyo definitivo, pero marca el lugar desde el cual la filosofía puede comenzar sin renunciar a su pretensión crítica. En esta tensión entre la ausencia de fundamento y la exigencia de necesidad se juega el sentido mismo de la lógica hegeliana.

Capítulo 2

EL COMIENZO Y LA EXIGENCIA DE UNA CIENCIA SIN PRESUPOSICIONES



La exigencia de comenzar sin presuposiciones constituye una condición que define el sentido mismo de la ciencia filosófica. Esta no debe entenderse como una declaración programática abstracta, pues responde a una dificultad concreta: la imposibilidad de justificar un saber que se apoya en principios asumidos sin examen. La ciencia, si ha de ser tal, no puede aceptar como fundamento aquello cuya legitimidad no ha sido demostrada. En este contexto, la ausencia de presuposiciones constituye una tarea crítica que atraviesa todo el desarrollo del pensamiento.

Para precisar el alcance de esta exigencia, conviene determinar qué debe entenderse aquí por presupuesto. La noción de presupuesto remite a toda determinación que se introduce como válida sin haber sido producida por el propio movimiento del pensar. Esto incluye no solo contenidos conceptuales específicos, sino también formas de relación entre sujeto y objeto, criterios de evidencia y estructuras metodológicas previamente fijadas. Hegel (1812-1816/2011) dirige su crítica tanto a las filosofías que parten de principios metafísicos dados como a aquellas que presuponen facultades cognitivas ya delimitadas. En ambos casos, el comienzo queda condicionado por algo que no ha sido justificado, con lo cual la ciencia pierde su pretensión de autonomía.

La exigencia de una ciencia sin presuposiciones no implica la negación de toda mediación. Pensar sin presuposiciones significa no introducir determinaciones que no puedan justificarse desde el desarrollo mismo del pensamiento. La mediación no se elimina; se desplaza, más bien, al interior del proceso científico. En lugar de apoyarse en supuestos previos, la ciencia debe producir sus propias mediaciones y hacerlas explícitas. Esta producción constituye el núcleo del método hegeliano y explica por qué la lógica no puede adoptar una forma deductiva tradicional.

En este punto, se hace visible la función crítica del comienzo lógico. Al iniciar con el ser puro, la ciencia no afirma una determinación positiva, pues suspende toda presuposición. El ser, en su indeterminación, no introduce ninguna relación previa, ninguna estructura cognitiva ni contenido ontológico determinado alguno. Su función consiste en marcar el punto en el que el pensamiento se enfrenta a sí mismo sin apoyos externos. Esta suspensión es el punto de partida de un proceso en el que las determinaciones deberán surgir de manera necesaria.

La exigencia de ausencia de presuposiciones afecta también a la comprensión del método. La ciencia no puede comenzar aplicando un método ya definido, pues ello implicaría presuponer su validez. El método no precede al contenido; se forma con él. La lógica no se desarrolla conforme a reglas formales previamente establecidas; expone la necesidad interna de las transiciones conceptuales. En este sentido, el método es la forma misma del contenido en su movimiento.

La radicalidad de esta exigencia explica tanto la dificultad como la originalidad de la propuesta hegeliana. Comenzar sin presuposiciones implica renunciar a toda garantía inicial y aceptar que la legitimidad de la ciencia solo puede establecerse en el curso de su desarrollo. La lógica no ofrece seguridades inmediatas, dado que expone al pensamiento a una tarea permanente de justificación. Tal exposición es la consecuencia necesaria de una concepción de la ciencia que se niega a apoyarse en fundamentos dados y asume el riesgo de producirse a sí misma.

La exigencia de una ciencia sin presuposiciones plantea, además, una dificultad señalada reiteradamente por la tradición crítica: la aparente imposibilidad de pensar sin presuponer nada. Toda actividad del pensar parece implicar ya ciertas determinaciones, ciertos criterios de validez o ciertas formas de relación con su objeto. Hegel no desconoce esta dificultad, pero la reformula de manera decisiva: pensar sin presuposiciones no significa eliminar toda determinación; consiste en evitar que estas se introduzcan como dadas o incuestionables. La ausencia de presuposiciones describe una actitud crítica frente a aquello que suele aceptarse sin examen.

Esta reformulación permite distinguir entre presuposiciones externas y mediaciones internas. Las primeras se introducen desde fuera del proceso científico, como principios, métodos o estructuras cognitivas previamente fijadas. Las segundas surgen del propio desarrollo del pensar y pueden ser justificadas en función de su necesidad. La lógica hegeliana no pretende eliminar las mediaciones; busca, más bien, producirlas y exponerlas. En este sentido, la ciencia sin presuposiciones asume sus propias mediaciones.

Esta crítica adquiere una forma más concreta cuando se examinan los tipos de comienzos que la tradición filosófica ha propuesto. En primer lugar, se dirige a las filosofías que comienzan con un principio ontológico determinado. Cuando se parte de una sustancia, de una causa primera o de una realidad suprema, se introduce ya una determinación cuyo estatuto no ha sido examinado.

El comienzo queda así condicionado por una decisión que no puede justificarse desde el interior del sistema. Hegel rechaza este procedimiento porque considera que una ontología que no se justifica a sí misma carece de legitimidad filosófica, mas no porque niegue la posibilidad de la ontología.

La crítica se extiende asimismo a las filosofías que parten de una teoría del conocimiento. Presuponer una facultad cognitiva, una estructura trascendental o una relación sujeto-objeto como punto de partida equivale a introducir una mediación que no ha sido producida por el pensar mismo. En este sentido, la lógica hegeliana

no comienza ni con el objeto ni con el sujeto; se inicia con una determinación que no remite a ninguno de los dos. El ser puro no es una representación ni un contenido empírico ni una forma de la conciencia, ya que constituye la expresión mínima del pensar cuando ha suspendido toda referencia externa.

Esta suspensión explica por qué la lógica no puede comenzar con una reflexión sobre el conocimiento. Toda reflexión presupone ya una distinción entre el acto de conocer y aquello que es conocido. Introducir esta distinción como punto de partida implicaría asumir como válida una forma de relación todavía no justificada. La ciencia sin presuposiciones no puede aceptar tal relación como dada, pues debe mostrar cómo surge y bajo qué condiciones puede considerarse legítima. Por tanto, la lógica no presupone la epistemología; la produce como uno de sus momentos.

Entonces, la exigencia de ausencia de presuposiciones tiene un alcance sistemático. No se limita a una cuestión inicial, dado que afecta al modo en que se comprende el desarrollo de la ciencia. Cada determinación debe poder justificarse sin recurrir a supuestos externos. Cuando una determinación no puede sostenerse sin introducir algo que no ha sido producido por el propio proceso, ha de ser superada. Esta dinámica crítica no se detiene en el comienzo porque atraviesa toda la lógica.

En este sentido, la ciencia sin presuposiciones no constituye un ideal abstracto, sino un criterio operativo. No se trata de alcanzar un pensamiento absolutamente puro; se trata, más bien, de someter cada paso del desarrollo a la exigencia de justificación. La lógica se enfrenta continuamente a la posibilidad de recaer en presuposiciones. Esta exposición permanente forma parte del rigor del proyecto hegeliano y explica tanto su complejidad como su ambición.

La distinción entre presuposiciones externas y mediaciones internas permite comprender con mayor precisión el estatuto del método en la lógica hegeliana. El método no puede ser concebido como un conjunto de reglas formales aplicables con independencia del contenido, pues toda regla presupone ya una determinada concepción de aquello a lo que se aplica. En la ciencia sin presuposiciones, el método emerge con el desarrollo. Tal emergencia no es contingente, sino necesaria, en la medida en que el pensamiento se ve obligado a producir las formas de su propio movimiento al enfrentarse con la insuficiencia de cada determinación.

Precisamente por este carácter inmanente del método, la lógica no puede adoptar la forma de una deducción axiomática. Un sistema axiomático requiere principios iniciales cuya validez no se pone en cuestión en el curso de la deducción. La lógica hegeliana, en cambio, expone cada una de sus determinaciones a la posibilidad de ser

superada. El método no garantiza de antemano la corrección del desarrollo; se verifica, más bien, en el desarrollo mismo. La legitimidad de las transiciones conceptuales se apoya en la necesidad que se manifiesta cuando una determinación no puede sostenerse sin contradicción.

Desde este punto de vista, la exigencia de ausencia de presuposiciones no debe interpretarse como una pretensión de neutralidad absoluta. El pensamiento no se sitúa en un punto de vista exterior al mundo ni a la historia, ni pretende desprenderse de toda determinación concreta. La ciencia sin presuposiciones no es un pensamiento vacío, pues se configura como un pensamiento que se niega a aceptar como fundamento aquello que no ha sido producido y justificado. La negatividad que caracteriza al comienzo constituye, entonces, la condición para que el contenido pueda surgir de manera necesaria.

Esta concepción del método tiene consecuencias directas para la relación entre lógica y metafísica. La lógica no se limita a proporcionar una forma vacía que luego sería llenada por contenidos ontológicos. Por el contrario, el desarrollo lógico es ya, en sí mismo, ontológico, en la medida en que expone las determinaciones fundamentales del ser tal como pueden ser pensadas sin presuposiciones. La ciencia sin presuposiciones no separa forma y contenido, método y objeto, sino que muestra cómo estas distinciones surgen y se articulan en el curso del desarrollo.

La crítica a las presuposiciones externas se dirige también contra la tentación de introducir criterios de validez extralógicos. Cuando se apela a la experiencia, a la intuición o a la evidencia como fundamentos del saber, se incorpora un criterio que no puede justificarse desde la lógica misma. Hegel no niega la importancia de estos ámbitos, ya que rechaza que puedan desempeñar el papel de fundamento de la ciencia filosófica. La lógica no comienza preguntando por la adecuación del pensamiento a un objeto dado; examina las condiciones bajo las cuales algo puede ser pensado como necesario.

En este sentido, la ciencia sin presuposiciones redefine la noción misma de verdad. La verdad se entiende como el resultado de un proceso en el que las determinaciones se muestran capaces de sostenerse en el desarrollo del pensamiento. Una determinación es verdadera en la medida en que puede mantenerse frente a la crítica interna, no porque coincida con algo exterior. Esta concepción procesual de la verdad se opone tanto al dogmatismo como al relativismo, pues no admite principios incuestionables, pero tampoco reduce la verdad a una decisión arbitraria.

La exigencia de ausencia de presuposiciones no elimina la normatividad del pensamiento, dado que la desplaza. Las normas no se imponen desde fuera, pues surgen

del movimiento de la ciencia. Al mismo tiempo, cada determinación establece las condiciones de su superación. Esta dinámica confiere a la lógica hegeliana su carácter crítico y explica por qué el comienzo no puede separarse del método que se despliega a lo largo del sistema.

La exigencia de una ciencia sin presuposiciones adquiere un relieve particular cuando se considera la relación entre lógica y conciencia. La tentación de comenzar con la conciencia como punto de partida del saber ha marcado buena parte de la filosofía moderna. Sin embargo, para Hegel (1812-1816/2011), tal comienzo introduce ya una mediación que no ha sido justificada: la conciencia implica una relación determinada entre un sujeto que conoce y un objeto conocido, relación que se presenta como evidente, pero cuyo estatuto filosófico permanece problemático. Comenzar con la conciencia equivale, por tanto, a presuponer una estructura que debería ser explicada, no asumida.

Esta crítica no implica la negación del papel de la conciencia en el desarrollo del saber; comporta su desplazamiento. La conciencia es situada en un momento posterior del sistema, donde puede comprenderse como resultado y no como fundamento. La lógica no parte de la conciencia, aunque tampoco la excluye; su función consiste en mostrar cómo las determinaciones que estructuran la relación sujeto-objeto surgen del desarrollo del pensar. En este sentido, la ciencia sin presuposiciones no elimina la conciencia; por ello la libera de la carga de servir como fundamento último.

La distinción entre lógica y fenomenología resulta aquí decisiva. Mientras que la *Fenomenología del espíritu* se ocupa de las figuras de la conciencia y de su recorrido hacia el saber absoluto, la *Ciencia de la lógica* prescinde de esta forma y se sitúa en el nivel del pensar puro. Esta diferencia implica una articulación donde la fenomenología cumple la función negativa de mostrar la insuficiencia de la conciencia como punto de partida del saber científico. La lógica, por su parte, comienza allí donde la conciencia ha sido superada como fundamento.

Este desplazamiento permite comprender por qué la lógica no puede comenzar con una teoría del conocimiento. Toda teoría del conocimiento presupone ya una distinción entre sujeto y objeto, así como criterios para evaluar la validez del conocimiento. Introducir estos elementos como punto de partida implicaría aceptar sin examen aquello que debería ser explicado. Por ello, la ciencia sin presuposiciones no puede apoyarse en una epistemología previa: debe mostrar cómo surgen las condiciones mismas del conocer. La lógica no se funda en la epistemología; la hace posible.

La exigencia de ausencia de presuposiciones afecta, así, a la estructura misma del sistema. No se trata solo de evitar principios ontológicos o metodológicos no justificados, sino de suspender toda forma de relación que se presente como inmediata. El comienzo de la ciencia se ubica en el pensamiento que se enfrenta a sí mismo sin mediaciones externas. Esta confrontación es estrictamente lógica, no psicológica.

La renuncia a comenzar con la conciencia explica la dificultad de acceso a la lógica hegeliana. Al prescindir de toda referencia a la experiencia inmediata, la lógica se presenta como un discurso abstracto y exigente. Con todo, esta abstracción no constituye un alejamiento de la realidad, sino una condición para pensarla sin presuposiciones. Solo al suspender las formas habituales de relación con el mundo, la filosofía puede examinar las determinaciones que las hacen posibles. La abstracción inicial no empobrece el pensamiento, pues lo dispone para un desarrollo más riguroso.

En este sentido, la ciencia sin presuposiciones no se opone a la experiencia; antes bien, la reinscribe en un marco más amplio. La experiencia no desaparece, pero deja de ser el fundamento del saber. Sus determinaciones deberán explicarse y justificarse en el curso del desarrollo lógico. Por tanto, la lógica muestra bajo qué condiciones la experiencia puede comprenderse como momento del saber. Este desplazamiento confirma que la exigencia de comenzar sin presuposiciones no implica una negación del contenido, sino una estrategia crítica orientada a la legitimación del conocimiento.

La relación entre la ciencia sin presuposiciones y la crítica a la conciencia como fundamento permite precisar el sentido del comienzo lógico. El inicio de la lógica no se sitúa en un ámbito previo al conocimiento ni pretende alcanzar una certeza originaria desde la cual deducir el resto del sistema. Comienza, por el contrario, allí donde el pensamiento ha suspendido toda referencia a una instancia que pudiera garantizar desde fuera la validez de sus determinaciones. Esta suspensión constituye la condición que hace posible una ciencia independiente de supuestos no examinados.

El carácter no presuposicional del comienzo se manifiesta también en la imposibilidad de justificarlo por medio de fines externos. La lógica no comienza para alcanzar un determinado resultado ni para responder a una necesidad práctica inmediata. Su comienzo se legitima por la necesidad interna que lo impone. De igual manera, la ciencia no se orienta hacia un objetivo previamente fijado, puesto que produce su propio horizonte en el curso de su desarrollo. Esta ausencia de finalidad externa refuerza el carácter autónomo del proyecto hegeliano.

Esta concepción del método tiene también una implicación más amplia para la comprensión de la responsabilidad del pensamiento. En este contexto, comenzar sin presuposiciones se revela como una exigencia ética del pensamiento. Pensar con rigor implica asumir la responsabilidad de no introducir nada que no pueda ser justificado. Tal responsabilidad no se satisface mediante la adopción de reglas formales, pues exige la disposición a someter cada determinación a la crítica. Por extensión, la lógica no protege al pensamiento frente al error, pero establece las condiciones bajo las cuales el error puede ser reconocido y superado. La ciencia asume el riesgo como parte constitutiva de su rigor.

Esta dimensión ética del comienzo no debe confundirse con una moralización de la filosofía. Reconocerla implica admitir que la exigencia de justificación forma parte de la actividad misma de pensar. La ciencia sin presuposiciones no se presenta como un ideal abstracto; constituye una práctica concreta que exige del pensamiento una vigilancia constante sobre sus propios supuestos. Esta vigilancia se ejerce desde el interior del desarrollo lógico.

La exigencia de ausencia de presuposiciones permite, además, comprender el carácter histórico del sistema hegeliano sin reducirlo a un producto de su época. La lógica no se sitúa fuera de la historia, pero tampoco se limita a reflejarla: al renunciar a fundamentos dados, el pensamiento se libera de la necesidad de anclar su validez en condiciones históricas específicas. Al mismo tiempo, esta renuncia no implica una abstracción ahistórica, pues las determinaciones que surgen en el desarrollo lógico pueden comprenderse como respuestas a problemas históricos concretos. La ciencia sin presuposiciones piensa la historia desde un nivel distinto.

En este sentido, el comienzo lógico no debe interpretarse como un gesto originario que se repite idéntico en todo contexto, sino como una exigencia susceptible de reactivarse en distintos momentos históricos. Comenzar sin presuposiciones no significa comenzar siempre de la misma manera, ya que implica someter de nuevo a examen aquello que se presenta como evidente en cada contexto. Así pues, la lógica hegeliana propone un criterio crítico que puede ser actualizado.

La exigencia de una ciencia sin presuposiciones no se agota, por tanto, en el momento inicial del sistema. Su función consiste en establecer un horizonte de rigor que atraviesa todo el desarrollo de la lógica. Cada determinación deberá responder a esta exigencia, mostrando cómo surge del movimiento del pensar y por qué no puede sustituirse sin pérdida de sentido. El comienzo no garantiza el éxito del sistema, dado que establece la condición bajo la cual el pensamiento puede aspirar a justificarse sin recurrir a apoyos externos.

La exigencia de una ciencia sin presuposiciones se confirma, finalmente, como una determinación estructural del pensamiento filosófico y no como una simple condición inicial. El comienzo lógico no inaugura un recorrido que luego pueda olvidarse; establece una norma interna que acompaña el desarrollo entero de la ciencia. Cada determinación que surge en el curso de la lógica debe poder responder a la misma exigencia que se plantea en el inicio, no introducir nada que no haya sido producido y justificado por el propio movimiento del pensar. En este sentido, el comienzo se conserva como criterio de rigor.

Tal conservación no implica una repetición del punto inicial, pues comporta su transformación. El ser puro, en su indeterminación, no permanece como una abstracción vacía, sino como la referencia negativa que recuerda constantemente la necesidad de evitar presuposiciones externas. A medida que el desarrollo lógico avanza y las determinaciones se vuelven más complejas, la exigencia inicial no desaparece y se vuelve más exigente: cuanto más rico es el contenido, mayor es la responsabilidad de justificarlo. En consecuencia, la ciencia asume de manera cada vez más consciente la tarea de comenzar.

La ausencia de presuposiciones conduce, por ello, a una apertura permanente del sistema. La lógica no se presenta como un saber que se legitima de una vez y para siempre; se configura como un proceso que debe sostenerse frente a la crítica en cada uno de sus momentos. Esta exposición constante no debilita la ciencia, dado que constituye su forma específica de fortaleza. Entonces, el pensamiento se afirma en la medida en que puede dar cuenta de sus propias determinaciones.

El carácter no presuposicional de la ciencia permite, además, comprender la relación entre necesidad y libertad en el pensamiento hegeliano. La necesidad que rige el desarrollo lógico expresa la libertad del pensar que no acepta nada sin justificación. Pensar libremente no significa pensar de manera arbitraria, sino asumir la exigencia de producir y justificar las propias determinaciones. En este sentido, la ciencia sin presuposiciones realiza la libertad de pensamiento en su forma más rigurosa.

Con ello se aclara el sentido del comienzo lógico como gesto crítico fundamental. Comenzar sin presuposiciones no constituye un ideal inalcanzable ni una ficción metodológica, sino una práctica filosófica concreta que orienta el desarrollo entero de la ciencia. Esta práctica hace visibles las dificultades del pensar y las integra en el movimiento mismo del saber. Por tanto, el comienzo no ofrece seguridad, dado que establece el horizonte dentro del cual la inseguridad puede pensarse y superarse racionalmente.

Lo desarrollado en este capítulo permite comprender que la exigencia de una ciencia sin presuposiciones no se limita a una condición formal del inicio, pues define el *ethos* mismo del pensamiento filosófico en Hegel. La lógica comienza cuando abandona la pretensión de buscar un fundamento seguro fuera de sí, y es en esa renuncia donde se afirma una forma de racionalidad que no descansa en garantías externas, pues el pensamiento se justifica en su propio desarrollo. Con ello, queda establecido el marco desde el cual puede comprenderse el paso a los problemas que serán abordados en el siguiente capítulo.

El ser puro, en su indeterminación, no permanece como una abstracción vacía, sino como la referencia negativa que recuerda constantemente la necesidad de evitar presuposiciones externas.

Capítulo 3

LA RELACIÓN ENTRE FENOMENOLOGÍA Y LÓGICA



La relación entre la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica* constituye uno de los problemas más discutidos de la interpretación hegeliana, en la medida en que de ella depende la comprensión del estatuto del comienzo y de la exigencia de una ciencia sin presuposiciones. La dificultad principal radica en determinar si la fenomenología funciona como fundamento previo de la lógica o si, por el contrario, debe entenderse como un momento distinto del sistema, dotado de una función específica, aunque no fundacional. La ambigüedad de los textos hegelianos ha dado lugar a lecturas divergentes que oscilan entre ambas posiciones.

Una de las interpretaciones más influyentes sostiene que la fenomenología prepara el terreno para la lógica al conducir a la conciencia hacia el saber absoluto, desde el cual sería posible comenzar la ciencia propiamente dicha (Hegel, 1812-1816/2011). Según esta lectura, cumpliría una función propedéutica indispensable al eliminar las ilusiones de la conciencia y garantizar un punto de partida legítimo para la lógica. Sin embargo, tal interpretación corre el riesgo de introducir una presuposición decisiva: que el resultado de la fenomenología funcione como fundamento positivo del comienzo lógico. De aceptarse tal premisa, la lógica no comenzaría realmente sin presuposiciones, sino que se apoyaría en un resultado previo.

Frente a esta dificultad, resulta necesario precisar el sentido negativo de la función fenomenológica y evitar interpretarla como fundamento positivo de la lógica. La fenomenología no proporciona contenidos que la lógica deba aceptar, ni establece principios que esta haya de asumir como dados. Su función consiste en mostrar la insuficiencia de la conciencia como forma del saber que pretende fundarse a sí misma. A través del recorrido por las figuras de la conciencia, se expone la imposibilidad de sostener una relación inmediata entre sujeto y objeto como fundamento del conocimiento. Este resultado no legitima un nuevo punto de partida positivo; antes bien, suspende la pretensión de la conciencia de ocupar el lugar del comienzo.

Al no preparar el comienzo lógico en sentido positivo y mostrar que la conciencia no puede constituirse como fundamento último del saber, la fenomenología elimina un obstáculo decisivo: se libera el espacio para un comienzo que no dependa de una relación previamente determinada. Por ello, la lógica no comienza donde termina la fenomenología en un sentido cronológico; lo hace allí donde la conciencia ha sido superada como forma del saber. Esta superación no aporta un contenido nuevo, pues su alcance radica en producir una forma distinta de pensar: el pensar puro, despojado de la estructura sujeto-objeto.

En este punto, la distinción entre conciencia y pensar puro resulta fundamental para comprender esta transformación del saber. La conciencia se caracteriza por la refe-

rencia a algo distinto de sí, por una escisión entre el saber y su objeto. El pensar puro, en cambio, se define por el movimiento del concepto consigo mismo. La lógica ejerce esta forma de pensar sin presuposiciones, dado que su comienzo no se justifica apelando a una experiencia previa del saber absoluto. Se afirma, en contraste, como la única forma de pensar que evita introducir mediaciones externas injustificadas.

Esta comprensión permite evitar tanto la subordinación de la lógica a la fenomenología como su separación radical. La fenomenología no funda la lógica, sin que por ello sea irrelevante para su comprensión. Su función negativa es indispensable para esclarecer por qué la lógica no puede comenzar con la conciencia. Sin este recorrido crítico, el comienzo lógico podría parecer arbitrario o injustificado. En consecuencia, la fenomenología no garantiza el comienzo, pero hace visible la necesidad de abandonar ciertos puntos de partida que se presentan como evidentes.

En este sentido, la relación entre fenomenología y lógica no debe pensarse en términos de fundamento y consecuencia; en cambio, debe considerarse como una articulación interna del sistema. Ambas responden a la misma exigencia crítica, aunque lo hacen desde niveles distintos: la fenomenología expone el fracaso de la conciencia como fundamento del saber; la lógica asume la tarea de pensar sin recurrir a esa forma. El comienzo lógico no se apoya, entonces, en un resultado positivo de la fenomenología, sino en la suspensión que esta produce. En esta suspensión se abre el espacio propio de la ciencia del pensar puro.

La comprensión de la fenomenología como mediación negativa permite esclarecer una confusión habitual en torno al estatuto del saber absoluto. Con frecuencia se interpreta este saber como un punto de llegada que proporcionaría a la lógica un contenido positivo desde el cual comenzar. Sin embargo, el saber absoluto no designa una nueva figura de la conciencia dotada de un contenido privilegiado, sino el colapso de la forma misma de la conciencia como fundamento del saber. Lejos de constituir una nueva figura dotada de contenido privilegiado, expresa la disolución de la estructura sujeto-objeto como principio explicativo.

Desde esta perspectiva, el saber absoluto elimina la pretensión de una certeza inmediata. La conciencia, al recorrer sus propias figuras, descubre que ninguna de ellas puede sostenerse como fundamento último del conocimiento. Este descubrimiento no produce un nuevo contenido; más bien, transfigura la forma misma del saber. El paso al saber absoluto consiste en reconocer que la verdad no puede fundarse en la forma de la conciencia. Esta negatividad resulta decisiva para comprender por qué la lógica no puede apoyarse en el resultado de la fenomenología como en un principio positivo.

La lógica no comienza, por tanto, con el saber absoluto entendido como un contenido, sino con el pensar puro que se ha desprendido de la forma de la conciencia. Este desprendimiento no es un acto empírico ni una experiencia psicológica, pues su propósito es imponerse como una exigencia lógica. En virtud de ello, pensar sin presuposiciones implica abandonar toda referencia a una instancia que garantice desde fuera la validez del pensamiento. La conciencia, en tanto forma mediada por la relación con un objeto, no puede cumplir esta función. Así pues, el pensar puro se caracteriza por el movimiento inmanente del concepto.

Esta distinción permite comprender por qué la lógica no puede ser precedida por una justificación epistemológica. Toda epistemología presupone ya una relación entre un sujeto que conoce y un objeto conocido, así como criterios para evaluar la validez de ese conocimiento. En consecuencia, introducir estos elementos como punto de partida implicaría aceptar como válidas mediaciones que no han sido producidas por el propio desarrollo del pensar. Por ello, la lógica no niega la legitimidad de la epistemología; rechaza, en cambio, su función fundacional: lejos de fundamentar la lógica, la teoría del conocimiento encuentra en ella sus propias condiciones de posibilidad.

La función negativa de la fenomenología se confirma, así, como una condición necesaria para el comienzo lógico, no como su fundamento positivo. Sin el recorrido fenomenológico, el abandono de la conciencia como punto de partida podría parecer arbitrario. La fenomenología muestra por qué la conciencia no puede sostenerse como fundamento, pero no proporciona aquello con lo que la lógica deba comenzar: esta inicia allí donde la conciencia ha sido superada, no sobre el resultado de esa superación entendido como contenido.

Esta articulación permite evitar una interpretación lineal del sistema, según la cual la fenomenología conduciría directamente a la lógica como su culminación necesaria. Más bien, ambas obras responden a problemas distintos, aunque relacionados: la fenomenología se ocupa de la experiencia de la conciencia y de sus formas de autocomprensión; la lógica, del pensar puro y de sus determinaciones necesarias. La transición entre ambas no es una deducción, sino un desplazamiento de nivel. Este desplazamiento mantiene la continuidad del sistema y, al mismo tiempo, impide reducir la transición a una simple secuencia progresiva.

En este sentido, la relación entre fenomenología y lógica debe entenderse como una relación de presuposición eliminada: la fenomenología elimina la presuposición de que la conciencia pueda servir como fundamento del saber; la lógica asume esta eliminación y comienza allí donde ya no se apela a la conciencia como garantía. Además, el comienzo lógico no se legitima por un resultado positivo previo, sino por la

necesidad de pensar sin recurrir a una forma que ha mostrado su insuficiencia. En esta necesidad se articula la unidad crítica del sistema hegeliano.

La comprensión de la lógica como pensamiento puro exige precisar con mayor rigor el sentido en que esta se libera de la forma de la conciencia. Dicha liberación no implica la eliminación de toda referencia a la experiencia, sino la suspensión de su función fundacional. Esto se debe a que la lógica no niega ni la historicidad del pensamiento ni su relación con el mundo, pues reconoce que tales vínculos pueden servir como punto de partida del saber científico. Pensar sin presuposiciones significa, en este contexto, no apoyarse en ninguna forma de exterioridad que pretenda garantizar desde fuera la validez del pensar.

Tal desplazamiento tiene consecuencias decisivas para la comprensión del comienzo lógico; por ello, la lógica tampoco puede partir de una experiencia privilegiada del saber. El comienzo no se legitima por la posesión de una verdad inmediata, sino por la exclusión de todo aquello que no pueda justificarse desde el desarrollo mismo del pensar. El pensar puro designa, más que una instancia separada de la experiencia, una modalidad de pensamiento que ha renunciado a ser empleada como fundamento. Su pureza no consiste en la ausencia de contenido, dado que reside en la ausencia de presuposiciones externas.

De este modo, la relación entre fenomenología y lógica permite esclarecer el carácter no empírico del comienzo sin convertirlo en una abstracción vacía. La fenomenología muestra que toda forma de conciencia se halla mediada por determinaciones que no puede justificar plenamente. Este resultado no conduce al rechazo de la experiencia, sino a su reinscripción en un nivel distinto. La lógica no comienza con la experiencia ni la ignora. Su tarea consiste, en cambio, en exponer las determinaciones que hacen posible que algo aparezca como experiencia. En síntesis, la lógica presupone el resultado negativo de la fenomenología.

Esta articulación explica por qué el comienzo lógico no puede interpretarse como un acto subjetivo. El paso del saber de la conciencia al pensar puro no es una decisión individual ni una conversión interior, sino una exigencia conceptual. Más que la adopción de una nueva actitud por parte del sujeto, lo que ocurre es que el pensamiento se ve obligado a abandonar una forma que ha mostrado su propia insuficiencia: la lógica no comienza cuando alguien decide pensar de otro modo; en su lugar, emerge cuando se reconoce que ciertas formas de pensamiento no pueden sostenerse sin contradicción.

El carácter impersonal del comienzo lógico refuerza su pretensión de necesidad. El pensar puro depende de una estructura conceptual que se impone en la medida en que se examinan críticamente las pretensiones fundacionales de la conciencia. Esta impersonalidad, si bien no elimina la historicidad del pensamiento, sí impide reducir la lógica a un mero producto de circunstancias empíricas. Por tanto, el comienzo se explica desde una exigencia interna del pensar que puede reactivarse en distintos contextos, y no a partir de un contexto histórico específico.

La función negativa de la fenomenología permite, además, comprender por qué la lógica no puede considerarse una simple continuación del análisis fenomenológico. Aunque ambas obras forman parte del mismo sistema, responden a niveles distintos de análisis: la fenomenología se ocupa de las figuras de la conciencia en su relación con el mundo y la lógica de las determinaciones del pensar en cuanto tal. El paso de una a otra no es acumulativo, sino transformador, pues en lugar de añadir un nuevo nivel, se abandona una forma de pensar para asumir otra.

Esta transformación no elimina la tensión entre ambas dimensiones, sino que la mantiene como un rasgo constitutivo del sistema. Lejos de desentenderse de los problemas planteados en la fenomenología, la lógica los aborda desde un nivel de abstracción distinto. Por tanto, el comienzo lógico no resuelve las dificultades de la conciencia, dado que su valor reside en desplazarlas hacia el interior del pensar. En este desplazamiento se juega la originalidad del proyecto hegeliano: la posibilidad de una ciencia que no se funde en la experiencia de la conciencia y que, sin embargo, tampoco renuncie a explicarla.

Esta comprensión del comienzo lógico como pensamiento puro permite esclarecer una objeción recurrente dirigida al sistema hegeliano: la acusación de una abstracción excesiva. Desde esta perspectiva crítica, la lógica parecería alejarse del mundo concreto y de la experiencia efectiva para refugiarse en un ámbito puramente conceptual. No obstante, esta crítica descansa en una concepción del comienzo que identifica lo concreto con lo inmediatamente dado, aunque la lógica no se separa de la realidad misma, sino de la forma no examinada en que suele pensarse. Su abstracción inicial, más que un empobrecimiento, constituye una suspensión crítica de determinaciones aún no justificadas.

Dicha suspensión difiere el contenido sin eliminarlo. La lógica no introduce de inmediato las determinaciones concretas de la experiencia, pues estas presuponen relaciones y mediaciones que deben ser explicadas. Comenzar con lo concreto, entendido como lo empírico, implicaría aceptar como válidas formas de articulación que no han sido sometidas a examen. Cabe recordar en este punto que el pensamiento puro

no niega la riqueza de lo concreto; antes bien, se abstiene de incorporarla sin haber esclarecido las condiciones de su posibilidad. En este sentido, la abstracción inicial constituye una condición para una comprensión más rigurosa de lo concreto.

Precisamente en este sentido debe entenderse la relación entre fenomenología y lógica. La fenomenología muestra cómo la conciencia se relaciona con lo concreto en sus múltiples figuras, pero también cómo tales relaciones se hallan atravesadas por tensiones y contradicciones. La lógica retoma este resultado negativo y se interroga por las determinaciones que hacen posible cualquier forma de concreción. Siendo así, el pensamiento puro no sustituye a la experiencia, sino que se sitúa en un nivel distinto desde el cual puede comprenderse por qué aquella adopta determinadas formas. La lógica, lejos de oponerse a lo concreto, se enfrenta a su aceptación acrítica.

Esta diferencia de niveles permite comprender por qué el comienzo lógico no puede ser empírico sin convertirse, por ello, en una construcción arbitraria. El pensamiento puro no se apoya en datos sensibles ni en vivencias inmediatas, pero tampoco introduce contenidos ficticios. Su punto de partida es la forma mínima del pensar cuando se ha suspendido toda referencia externa. Esta forma no es una invención, sino el resultado de una exigencia crítica que emerge al examinar los intentos de fundamentar el saber en la conciencia. Entonces, el comienzo lógico no es empírico, pero tampoco es arbitrario.

La acusación de abstracción pierde fuerza cuando se reconoce que la lógica no pretende sustituir la experiencia, sino explicarla. En ese sentido, su desarrollo progresa hacia determinaciones cada vez más concretas, sin limitarse a un plano meramente formal. Este progreso reside en el despliegue de las mediaciones conceptuales que hacen posible la experiencia como tal, en lugar de añadir contenidos empíricos. Así, aunque la lógica no comienza con lo concreto, se orienta hacia él; su abstracción inicial es el precio que paga por no introducir presuposiciones.

La relación entre fenomenología y lógica permite comprender, asimismo, la complementariedad de ambos momentos del sistema. La fenomenología se ocupa de la experiencia vivida de la conciencia; la lógica, de las condiciones conceptuales que estructuran dicha experiencia. Ninguna puede reemplazar a la otra. La lógica no puede prescindir del resultado negativo de la fenomenología, pero tampoco reducirse a ella. Su comienzo no se legitima por la experiencia, sino por la necesidad de pensar sin recurrir a formas que ya han mostrado su insuficiencia.

En este sentido, el comienzo lógico constituye una forma distinta de aproximación al mundo y no una huida de él. Al suspender las determinaciones empíricas inmediatas,

el pensamiento se sitúa en un nivel capaz de comprender la estructura de lo concreto sin depender de su apariencia inmediata. Por extensión, la lógica no abandona la realidad, ya que la piensa desde su posibilidad. En esta orientación se manifiesta el carácter sistemático del proyecto hegeliano y la función específica que desempeña la lógica en relación con la fenomenología.

La articulación entre fenomenología y lógica permite, de igual manera, precisar el sentido sistemático del comienzo en Hegel. El inicio lógico no debe entenderse como un gesto aislado ni como un punto absolutamente originario, sino como el resultado de una crítica previa a las formas en que el saber ha intentado fundarse a sí mismo. La fenomenología cumple esta tarea crítica al mostrar que la conciencia, en todas sus figuras, fracasa en su intento de constituirse como fundamento último (Hegel, 1812-1816/2011). La lógica asume este resultado y comienza allí donde la conciencia ya no puede desempeñar ese papel.

Dicho comienzo no introduce una nueva forma de certeza que sustituya a las anteriores, sino que inaugura un modo distinto de pensar. El pensar puro no se caracteriza por poseer un contenido privilegiado, pues su valor radica en la renuncia a toda garantía externa. Esta renuncia obliga al pensamiento a justificarse en cada uno de sus momentos, ya que, lejos de partir de una verdad asegurada, la lógica se funda en una exigencia: que nada sea admitido sin haber sido producido por el propio desarrollo conceptual.

La relación con la fenomenología permite comprender por qué esta exigencia no es arbitraria. El abandono de la conciencia como punto de partida no obedece a una preferencia teórica, sino a la exposición de su insuficiencia. Lejos de decidir ignorar la conciencia, la lógica comienza allí donde esta ha mostrado su incapacidad para sostenerse como fundamento. En tal sentido, el comienzo lógico es una consecuencia crítica y no una ruptura violenta; el pensamiento se separa de la experiencia una vez que reconoce los límites de su forma de relación inmediata con ella.

Esta comprensión evita tanto la subordinación de la lógica a la fenomenología como su aislamiento. La lógica no depende de la fenomenología como de un fundamento positivo, pero tampoco puede prescindir de su resultado negativo. Ambas forman parte de un mismo proyecto crítico, orientado a pensar la racionalidad sin apoyos externos. Mientras la fenomenología expone el problema, la lógica asume la tarea de pensarlo en su forma más rigurosa. En consecuencia, el comienzo lógico no se legitima por un resultado previo, sino por la necesidad de abandonar las formas de pensamiento que han evidenciado su insuficiencia.

En este marco, el carácter abstracto del comienzo lógico se presenta como una exigencia y no como una deficiencia. La abstracción inicial es la condición para pensar lo concreto sin presuposiciones. Solo al suspender las determinaciones inmediatas, el pensamiento puede examinar las mediaciones que las constituyen. En consecuencia, la lógica no sustituye a la experiencia ni se limita a describirla, pues su tarea consiste en mostrar cómo las determinaciones de la experiencia pueden comprenderse como necesarias.

Con ello se esclarece el lugar de la lógica en el conjunto del sistema: no es una disciplina formal separada de la realidad, ni una metafísica dogmática que se impone desde fuera, sino una ciencia del pensar que se justifica en su propio desarrollo. El comienzo lógico establece el horizonte dentro del cual la ciencia puede desplegarse sin recurrir a presuposiciones no examinadas. En esta exigencia se juega la continuidad crítica entre fenomenología y lógica y, con ella, la posibilidad misma de una filosofía que aspire a ser ciencia.

El problema del comienzo lógico alcanza su formulación más explícita en la determinación del ser como punto de partida de la *Ciencia de la lógica* (Hegel, 1812-1816/2011). Esta elección ha sido objeto de múltiples objeciones, en la medida en que parece introducir, desde el inicio, una determinación ontológica que comprometería la pretensión de una ciencia sin presuposiciones. Sin embargo, el ser con el que comienza la lógica no debe confundirse con una determinación positiva de la realidad ni con una noción empírica o metafísica heredada de la tradición. El ser del comienzo es, precisamente, aquello que permanece cuando se ha suspendido toda determinación concreta.

Este ser inicial no posee contenido alguno que lo distinga ni puede ser caracterizado mediante propiedades específicas. No es el ser de las cosas, ni el ser entendido como fundamento, ni el ser como principio supremo. Se trata del ser en su extrema indeterminación: el pensamiento que se enfrenta a la ausencia de toda determinación sin introducir nada desde fuera (Hegel, 1812-1816/2011). En tal sentido, el ser no se elige arbitrariamente como comienzo, sino que se impone como aquello que queda cuando el pensamiento ha renunciado a toda presuposición. El ser se presenta como el resultado de una exigencia crítica, en lugar de la introducción de un contenido dado.

Precisamente por esta indeterminación el ser del comienzo no puede sostenerse como una determinación estable. Pensado en su pureza, el ser no se distingue de la nada (Hegel, 1812-1816/2011). Tal afirmación, lejos de constituir una paradoja retórica, expresa una necesidad conceptual. Allí donde no hay determinación alguna, tampoco existe diferencia que permita distinguir algo de nada. El ser puro, en tanto

carente de contenido, no ofrece resistencia al pensamiento y se disuelve de inmediato en su opuesto; dicha disolución no es un fracaso del comienzo, sino la condición misma de su movimiento.

La identidad inmediata entre ser y nada no debe interpretarse como una negación del ser, sino como la exposición de su insuficiencia. El comienzo lógico no se detiene en el ser, pues este no puede sostenerse por sí mismo. La transición hacia el devenir no se introduce desde fuera: emerge de la imposibilidad de mantener separadas dos determinaciones que, en su pureza, carecen de diferencia. El devenir es el movimiento mismo que resulta de la indeterminación inicial, no una tercera determinación añadida (Hegel, 1812-1816/2011).

Esta dinámica confirma que el ser no funciona como un fundamento ontológico en sentido tradicional. No se trata de un principio que garantice la validez del desarrollo posterior, sino de una determinación mínima que se revela inmediatamente insuficiente. El comienzo con el ser no asegura nada; por el contrario, expone desde el inicio la necesidad del movimiento. La ciencia no comienza con una base firme, dado que su valor reside en partir de una determinación que solo puede justificarse en la medida en que se supera. Esta precariedad inicial constituye la fuerza crítica del sistema.

La elección del ser como comienzo permite, además, comprender la relación entre lógica y metafísica. La lógica no parte de una ontología previa, puesto que produce sus propias determinaciones ontológicas en el curso de su desarrollo. El ser inicial constituye el punto en el que el pensamiento se enfrenta a la ausencia de determinaciones sin recurrir a ningún apoyo externo. En este sentido, el comienzo lógico hace posible la ontología en lugar de introducirla: el ser no funda la ciencia, ya que es esta la que dota de contenido y sentido al ser.

Con ello se esclarece el estatuto del comienzo lógico como gesto radicalmente no dogmático. Comenzar con el ser no implica afirmar algo acerca de la realidad, sino asumir la exigencia de no comenzar con nada determinado. El ser del comienzo es tan pobre que no puede ser defendido ni negado sin transformarse. Entonces, en esta fragilidad se manifiesta la lógica del sistema: el pensamiento no se resguarda en fundamentos sólidos; lejos de eso, se expone, desde el inicio, al riesgo de su propio movimiento. En tal exposición se juega la posibilidad misma de una ciencia sin presuposiciones.

Capítulo 4

EL SER COMO COMIENZO DE LA CIENCIA



La indeterminación del ser como comienzo de la ciencia no debe entenderse como una simple abstracción formal, sino como la expresión de una exigencia metodológica precisa. El pensamiento que se propone comenzar sin presuposiciones no puede introducir determinación alguna que no haya sido producida por su propio movimiento. En este contexto, el ser aparece como la forma más inmediata del pensar porque carece de todo contenido que pudiera funcionar como presupuesto. El ser no es asumido; es dejado estar en su extrema pobreza conceptual.

Esta pobreza no constituye una deficiencia accidental, sino la condición misma del comienzo. Cualquier determinación más rica introduciría ya una diferencia, una mediación o una relación que no ha sido justificada. El ser puro, en cambio, no remite a nada distinto de sí ni establece ninguna oposición. No afirma ni niega, no distingue ni relaciona. Precisamente por ello, el pensamiento no encuentra en él ningún apoyo que permita detener el movimiento. El ser no ofrece resistencia y, en esta ausencia de resistencia, se revela su insuficiencia como determinación estable.

La transición inmediata del ser a la nada no debe interpretarse como un paso arbitrario, ya que es la consecuencia necesaria de esta insuficiencia. Pensado sin determinaciones, el ser no se diferencia de la nada, pues ambos carecen de contenido. Esta identidad constituye una constatación lógica acerca del pensar, en lugar de una afirmación metafísica sobre la realidad. Allí donde no hay determinación alguna, no puede establecerse diferencia alguna; el pensamiento, al intentar fijar el ser puro, descubre que no hay nada que fijar. Esta experiencia conceptual impulsa el movimiento hacia una nueva determinación.

El devenir surge, así, como la unidad dinámica de ser y nada (Hegel, 1812-1816/2011). Tal unidad no representa una síntesis externa ni una mediación introducida desde fuera; constituye el resultado del fracaso de ambas determinaciones para sostenerse por separado. El devenir expresa el movimiento mismo del pensar que, al no poder detenerse en la indeterminación absoluta, se ve obligado a reconocer el tránsito como su forma propia. Así, el comienzo no conduce a un fundamento, pues su valor reside en conducir a un movimiento. Asimismo, la ciencia se apoya en el despliegue necesario de las insuficiencias del ser. Este punto es decisivo: aquí el método no se añade al contenido, puesto que aparece por primera vez como necesidad de la transición.

Esta comprensión permite responder a la objeción según la cual el comienzo con el ser implicaría una toma de posición ontológica previa. El ser del comienzo no es una tesis sobre lo que existe ni una afirmación acerca de la estructura última de la realidad. Es, más bien, la forma mínima del pensar cuando se enfrenta a la exigencia de no presuponer nada. El ser no dice nada sobre el mundo, pero dice mucho sobre las

condiciones bajo las cuales el pensamiento puede comenzar. Su función es poner en marcha el movimiento de la ciencia, no describir la realidad.

El carácter dinámico del comienzo muestra que la lógica no se construye a partir de principios fijos, sino mediante determinaciones que se transforman necesariamente. En este movimiento, el ser se supera de inmediato sin permanecer como fundamento del sistema; no obstante, dicha superación lo conserva como momento abstracto del desarrollo. Así, el comienzo no desaparece porque se reconfigura en cada etapa del movimiento lógico. Por ello, la ciencia no avanza dejando atrás su inicio; al contrario, lo integra de manera transformada.

En este sentido, el ser como comienzo no representa una certeza originaria, sino la exposición de la imposibilidad de una certeza inmediata. La lógica comienza con algo que no puede sostenerse y no con algo seguro. Esta fragilidad inicial es, de hecho, una condición para el rigor: al comenzar con el ser, el pensamiento se priva deliberadamente de toda garantía y se expone, desde el inicio, a la necesidad de justificarse. En dicha exposición se manifiesta el carácter no dogmático del proyecto hegeliano y la radicalidad de su concepción del comienzo de la ciencia.

La dinámica que conduce del ser y la nada al devenir permite comprender con mayor precisión el estatuto del movimiento en la lógica hegeliana. Lejos de constituir un cambio externo que afectaría a determinaciones previamente dadas, este movimiento se presenta como la expresión necesaria de la insuficiencia interna de tales determinaciones. El ser y la nada no se transforman porque algo les ocurra desde fuera, sino porque, al ser pensados en su pureza, se revelan incapaces de sostenerse como determinaciones estables (Hegel, 1812-1816/2011). El devenir no es, por tanto, un añadido posterior; es la verdad de estas determinaciones iniciales.

El punto anterior resulta decisivo para evitar una lectura estática del comienzo lógico: si el ser se concibiera como una determinación fija, la transición al devenir aparecería como una ruptura injustificada. Sin embargo, el ser puro no posee estabilidad alguna, precisamente porque carece de determinaciones que puedan fijarlo. Su inmediatez absoluta coincide con su vaciedad. Pensado rigurosamente, el ser no permanece; más bien, se disuelve en la nada, y esta disolución no es un defecto del pensamiento, sino la manifestación de su necesidad. El devenir expresa esta necesidad en su forma más elemental.

La unidad del ser y la nada en el devenir no debe ser entendida como una conciliación armónica de opuestos; se presenta como un movimiento tenso en el que cada determinación se niega y se conserva al mismo tiempo. El devenir no elimina el ser ni la

nada, sino que los contiene como momentos abstractos (Hegel, 1812-1816/2011). Esta contención configura una relación dinámica en la que ninguna de las determinaciones puede afirmarse sin remitirse de inmediato a la otra. Siendo así, el comienzo lógico se muestra como esencialmente inestable, y esta inestabilidad es el motor del desarrollo.

Esta concepción del comienzo tiene consecuencias importantes para la comprensión del método hegeliano. Lejos de aplicarse a un contenido previo, el método emerge del propio movimiento de las determinaciones. El paso del ser al devenir no obedece a una regla externa, pues responde a la necesidad que se manifiesta cuando el pensamiento intenta fijar una determinación que no puede sostenerse. El método, a su vez, no garantiza la transición; la transición justifica el método. Por tanto, la lógica prescinde de cualquier estructura formal previa, ya que produce su propia normatividad en el curso de su desarrollo.

El carácter necesario de esta transición permite responder a la objeción según la cual el comienzo lógico sería arbitrario. No se trata de que el pensamiento elija comenzar con el ser por razones contingentes, sino de que, al exigirse comenzar sin presuposiciones, no puede hacerlo de otro modo. Cualquier determinación más rica introduciría ya una mediación no justificada. El ser se impone como aquello que queda cuando se ha renunciado a toda determinación previa, y su inmediata superación confirma la legitimidad de este comienzo, no la desmiente.

La transición al devenir muestra que el comienzo lógico es un proceso y no un punto fijo. El inicio de la ciencia radica en el movimiento que se desencadena cuando el ser se revela insuficiente. Así, el comienzo no se identifica con el ser, sino que consiste en su pasaje necesario a la nada y en la unidad de ambos en el devenir. En este sentido, el comienzo lógico no puede ser reducido a un concepto, pues es una dinámica: la ciencia comienza con un movimiento del pensar y no con un objeto.

El carácter dinámico del comienzo permite comprender por qué la lógica no ofrece un fundamento en el sentido tradicional. El ser no funda el sistema; lo pone en marcha. La ciencia se despliega a partir de una inestabilidad inicial que exige ser pensada, y esta exigencia se repite bajo formas cada vez más complejas sin desaparecer a lo largo del desarrollo. El comienzo no queda atrás, sino que se reactualiza constantemente como criterio de rigor y de crítica.

Con ello se confirma que el ser como comienzo de la ciencia no introduce una ontología dogmática, sino una exigencia metodológica radical. El pensamiento no comienza afirmando algo sobre la realidad, pues se expone a la necesidad de pensar sin garantías. El devenir que surge de esta exposición constituye la forma mínima en que el pensamiento

puede avanzar sin traicionar la exigencia de ausencia de presuposiciones y, en esta dinámica inicial, se anticipa ya el carácter del desarrollo lógico en su conjunto.

La comprensión del comienzo lógico como devenir permite precisar el estatuto de la negatividad en la *Ciencia de la lógica*. La negatividad no aparece aquí como una operación externa aplicada a determinaciones previamente establecidas, sino como un rasgo constitutivo del propio comienzo. El ser, en tanto indeterminado, no puede afirmarse sin negarse a sí mismo (Hegel, 1812-1816/2011). No obstante, esta negación surge de la imposibilidad de sostener una determinación carente de diferencias. Por tanto, la negatividad hace efectivo el comienzo como movimiento sin destruirlo.

Este papel constitutivo de la negatividad explica por qué la lógica no puede ser concebida como un sistema deductivo cerrado, dado que el desarrollo lógico expone las insuficiencias internas de cada determinación. La negatividad no es un momento excepcional; es la fuerza que impulsa el paso de una determinación a otra. Por extensión, el devenir no representa una etapa transitoria que deba ser superada cuanto antes, ya que constituye la figura mínima en la que se manifiesta esta dinámica fundamental.

En este contexto, la negatividad del comienzo no implica una forma de escepticismo. El pensamiento no se limita a disolver determinaciones sin producir nada a cambio, pues cada negación conserva aquello que niega e integra lo negado en una determinación más rica. El devenir mantiene el ser y la nada como momentos abstractos de su propia estructura (Hegel, 1812-1816/2011). Esta conservación en la superación distingue la negatividad hegeliana de una simple negación destructiva y permite comprender el carácter productivo del movimiento lógico. A su vez, este carácter productivo se manifiesta en el tránsito del devenir a las determinaciones de lo que llega a ser y de lo que deja de ser.

De igual manera, el movimiento no permanece indeterminado, sino que se estabiliza provisionalmente en nuevas figuras que contienen ya una diferenciación interna. Tal estabilización constituye el resultado de un proceso en el que la inmediatez ha sido mediada, no un retorno a la inmediatez. El comienzo aquí se transforma en una forma más compleja de determinación y, en este sentido, la lógica desarrolla su inicio sin alejarse de él.

La presencia de la negatividad desde el comienzo permite, además, comprender la crítica hegeliana a las concepciones del ser como fundamento inmutable. El ser no es aquello que permanece idéntico a sí mismo a través del cambio, sino aquello que, en su indeterminación inicial, se revela incapaz de permanecer. La lógica no parte de un ser estable al que luego se añadiría el movimiento; parte, en cambio, de un ser cuya

verdad es el movimiento mismo (Hegel, 1812-1816/2011). Esta inversión tiene consecuencias decisivas para la comprensión de la ontología hegeliana, que no se articula en torno a sustancias fijas, sino a procesos.

El comienzo con el ser muestra, así, que la lógica no busca un punto de apoyo absoluto, pues asume desde el inicio la imposibilidad de encontrarlo. Esta asunción no conduce al relativismo; conduce, más bien, a una forma distinta de necesidad. La necesidad lógica radica en la imposibilidad de sostener determinadas posiciones sin incurrir en contradicción. Así, el movimiento resulta necesario porque ninguna determinación puede permanecer idéntica a sí misma sin transformarse.

En este sentido, el comienzo lógico anticipa ya la estructura del sistema en su conjunto. La lógica no se desarrollará mediante la acumulación de determinaciones, sino mediante su transformación necesaria. Cada momento será, a la vez, afirmado y superado, conservado y negado. El ser, en su extrema pobreza, contiene ya en germen esta dinámica, puesto que comenzar con el ser significa hacerlo con aquello que, por su simplicidad extrema, está destinado a transformarse.

Con ello se confirma que el comienzo de la ciencia no puede ser separado de su método. El ser como comienzo no es un contenido al que se aplique posteriormente un procedimiento dialéctico, sino el punto en el que el método se manifiesta por primera vez. Asimismo, la dialéctica constituye el modo en que el contenido se desarrolla y no un mero añadido. Es en esta unidad de contenido y método donde se juega la originalidad de la lógica hegeliana y la radicalidad de su concepción del comienzo de la ciencia.

La explicitación del carácter negativo y dinámico del comienzo permite comprender por qué el ser no puede ser interpretado como un principio autosuficiente. El ser del comienzo se revela de inmediato insuficiente para fundar el desarrollo lógico, pero esta insuficiencia no es una carencia accidental, sino la expresión misma de la exigencia de comenzar sin presuposiciones. Un principio que se mantuviera idéntico a sí mismo no permitiría explicar el movimiento; un comienzo que no se transformara no podría dar lugar a una ciencia. Así pues, el ser no garantiza el sistema, pues lo pone en tensión.

Esta tensión inicial se conserva con la introducción del devenir como estructura del desarrollo lógico, pues este asume la indeterminación del ser como motor del pensamiento. La lógica no busca cancelar la negatividad; la integra como momento constitutivo del saber. Cada determinación que surge en el desarrollo conserva algo de la precariedad inicial, en la medida en que ninguna puede presentarse como de-

finitiva. Por tanto, el comienzo reaparece bajo formas cada vez más mediadas sin ser dejado atrás.

Esta concepción del comienzo permite comprender la distancia de Hegel respecto de las ontologías tradicionales: allí donde estas buscan un principio estable que sirva de fundamento último, la lógica hegeliana comienza con una determinación que se niega a cumplir ese papel. El ser no es el primer ladrillo de un edificio conceptual, sino el punto en el que se hace visible la imposibilidad de construir sobre bases inamovibles. La ciencia se despliega como un proceso que produce sus propias condiciones de estabilidad y no sobre un suelo firme.

El rechazo de un fundamento inmutable no conduce, sin embargo, a una disolución del saber. Por extensión, la necesidad lógica no se apoya en la permanencia de un principio, sino en la coherencia del movimiento. Cada transición se justifica en la medida en que responde a la insuficiencia interna de la determinación anterior y, en este contexto, el devenir es la única forma en que el pensamiento puede avanzar sin introducir presuposiciones. La lógica no se legitima por un origen seguro; se legitima por la necesidad de sus transiciones.

En este sentido, el comienzo con el ser permite comprender la especificidad del rigor hegeliano. El rigor no consiste en la fijación de axiomas indiscutibles, sino en la disposición a someter cada determinación a la prueba de su propia coherencia. El ser no supera esta prueba y, precisamente por ello, inaugura el movimiento de la ciencia. Comenzar con algo que no resiste el examen no es una debilidad metodológica; es la condición de un saber que no se protege mediante supuestos no examinados.

La lógica expone deliberadamente esta fragilidad inicial. El pensamiento no comienza afirmando algo sobre la realidad; contrario a eso, lo hace reconociendo la imposibilidad de hacerlo con algo determinado sin incurrir en presuposiciones. El ser es, así, el nombre de esta imposibilidad, pues designa el punto en el que el pensamiento se enfrenta a la exigencia de justificarse sin apoyos externos. En esta confrontación se juega el sentido mismo del comienzo de la ciencia.

Con ello se cierra el análisis del ser como comienzo de la *Ciencia de la lógica*: el ser no aparece como un fundamento ontológico, sino como una exigencia metodológica que se transforma de inmediato en movimiento. El comienzo se sitúa en la dinámica que surge de la insuficiencia de cada determinación y esta dinámica constituye, a su vez, la forma misma del desarrollo lógico. Así pues, el ser, en su extrema pobreza, inaugura una ciencia fundada en la necesidad de pensar sin presuposiciones antes que en certezas inmediatas.

Capítulo 5

EL COMIENZO Y LA CRÍTICA A LAS INTERPRETACIONES FUNDACIONALISTAS



La determinación del ser como comienzo de la ciencia ha dado lugar a diversas interpretaciones que tienden a reconducir la lógica hegeliana hacia esquemas fundacionalistas tradicionales. Estas lecturas suelen entender el ser inicial como un principio ontológico básico, una suerte de fundamento último a partir del cual se derivarían las demás determinaciones del sistema. Sin embargo, esta interpretación pasa por alto el carácter crítico y no dogmático del comienzo lógico, así como la función negativa que el ser desempeña en el desarrollo de la ciencia. El ser no es introducido para estabilizar el sistema, sino para mostrar la imposibilidad de un fundamento inmediato.

Las interpretaciones fundacionalistas parten del supuesto de que toda ciencia requiere un principio firme que garantice la validez de sus resultados. Desde esta perspectiva, el comienzo con el ser sería problemático, en la medida en que el ser, pensado en su indeterminación, no puede cumplir la función de fundamento.

Para resolver esta dificultad, tales lecturas tienden a enriquecer subrepticamente el concepto de ser, atribuyéndole determinaciones que no están presentes en el texto hegeliano. De este modo, el ser inicial deja de ser indeterminado y se transforma en un principio ontológico encubierto, lo cual contradice la exigencia explícita de comenzar sin presuposiciones.

Frente a estas interpretaciones, es necesario insistir en que el ser del comienzo no cumple la función de fundamentar el sistema; su papel consiste en poner en marcha su movimiento. La lógica no busca un punto de apoyo inamovible, sino un comienzo que haga visible la imposibilidad de partir de algo determinado. En este sentido, el ser se revela de inmediato insuficiente, sin por ello garantizar la validez del desarrollo posterior. Lejos de constituir un defecto que deba corregirse, esta insuficiencia es el motor mismo del desarrollo lógico.

Esta crítica a las lecturas fundacionalistas permite comprender por qué la lógica hegeliana no puede ser asimilada a una metafísica de principios. Aunque la lógica expone determinaciones ontológicas, no lo hace a partir de un fundamento previo, sino a través de un proceso en el que cada determinación surge de la superación necesaria de la anterior. Bajo esta perspectiva, el ser es el punto en el que se hace patente la imposibilidad de establecer un principio absoluto. La ciencia se despliega como un proceso autocorrectivo y no sobre un fundamento.

El carácter no fundacional del comienzo se confirma en la inmediata transición del ser a la nada: si el ser fuera un fundamento ontológico en sentido fuerte, no podría disolverse sin destruir el sistema. Sin embargo, en la lógica hegeliana esta disolución no solo no destruye la ciencia; la inaugura. El paso al devenir muestra que el sistema

no depende de la estabilidad del comienzo, sino de la necesidad de sus transiciones (Hegel, 1812-1816/2011). Siendo así, la validez de la lógica se apoya en la coherencia del movimiento que se despliega a partir de su insuficiencia.

La crítica a las interpretaciones fundacionalistas permite, además, situar la lógica hegeliana en una posición singular dentro de la historia de la filosofía. Frente a las tradiciones que buscan un *arché* estable, Hegel (1812-1816/2011) propone un comienzo que no puede sostenerse como tal. Este gesto no debe interpretarse como una renuncia al rigor, sino como su redefinición: el rigor consiste en asumir la imposibilidad de comenzar sin introducir presuposiciones, antes que en asegurar un punto de partida. Allí comienza la ciencia, en el lugar donde renuncia a la ilusión de un fundamento inmediato.

Esta redefinición del rigor tiene una consecuencia inmediata para la manera en que debe evaluarse el comienzo lógico, pues este no puede juzgarse con los criterios propios de una filosofía de principios. La pregunta por la justificación del comienzo no se responde mostrando su estabilidad, sino exponiendo su necesidad. El ser es válido en virtud de constituir lo único con lo que el pensamiento puede comenzar cuando se exige no presuponer nada. En consecuencia, su inmediata superación no invalida este comienzo; al contrario, confirma su legitimidad, pues el comienzo se presenta como tal precisamente en virtud de su fragilidad.

La persistencia de interpretaciones fundacionalistas revela, en gran medida, la dificultad de asumir las consecuencias del comienzo hegeliano. La exigencia de un principio estable responde a una concepción del saber que identifica la validez con la seguridad y la necesidad con la inmutabilidad. Desde esta perspectiva, un comienzo que se disuelve inmediatamente parece inaceptable. Sin embargo, esta resistencia no se debe a una deficiencia del planteamiento hegeliano, sino a la fuerza de un modelo epistemológico que Hegel busca poner en cuestión. Siendo así, la lógica pretende replantear las condiciones mismas bajo las cuales algo puede considerarse necesario sin satisfacer la demanda de seguridad inmediata.

Las lecturas fundacionalistas tienden, así, a neutralizar el carácter crítico del comienzo lógico: al convertir el ser en un principio ontológico implícito, se elimina su función negativa y se transforma la lógica en una metafísica tradicional. Este desplazamiento no solo desfigura el sentido del comienzo, sino que altera la comprensión del método en su conjunto. Si el ser funciona como fundamento, el desarrollo posterior pierde su carácter necesario y se convierte en una simple explicitación de lo que ya estaba contenido en el principio inicial. Así, la lógica deja de ser un proceso y se reduce a una deducción.

Frente a esta reducción, es necesario insistir en que el ser del comienzo no contiene en germen las determinaciones posteriores. No es una totalidad implícita que se despliegue progresivamente, sino una determinación vacía que solo adquiere sentido en la medida en que se transforma. El desarrollo lógico no consiste en hacer explícito un contenido oculto, pues se presenta como la producción de nuevas determinaciones a partir de la insuficiencia de las anteriores. El comienzo no encierra el sistema; lo expone, en cambio, a la necesidad del movimiento, lo que no puede comprenderse desde un esquema fundacional.

La crítica al fundacionalismo permite, además, aclarar la relación entre necesidad y contingencia en la lógica hegeliana. La necesidad no se deriva de la estabilidad de un principio, sino de la imposibilidad de mantener determinadas posiciones sin incurrir en contradicción. El ser es necesario porque no hay nada más con lo que se pueda comenzar sin introducir presuposiciones, y su inmediata superación manifiesta esta necesidad negativa como expresión necesaria, no como un accidente. Por eso, la lógica progresa: el comienzo es insostenible.

Esta concepción de la necesidad contrasta con las tradiciones que buscan asegurar el saber mediante fundamentos inamovibles. En la lógica hegeliana, la necesidad se articula como un proceso en el que cada determinación se ve obligada a transformarse. No hay un punto de partida que permanezca intacto a lo largo del desarrollo. Incluso las determinaciones más fundamentales se revelan como momentos de un movimiento más amplio. La ciencia no se apoya en principios eternos, sino en la coherencia de un proceso que se justifica en su propio despliegue.

La crítica a las interpretaciones fundacionalistas permite, así, situar el comienzo lógico en un horizonte más amplio. No se trata de ofrecer una alternativa a los fundamentos tradicionales, sino de cuestionar la exigencia misma de un fundamento último. El comienzo con el ser no propone un nuevo principio; en su lugar, muestra la imposibilidad de satisfacer esa exigencia sin traicionar la pretensión de una ciencia sin presuposiciones. Así, la lógica disuelve la pregunta por el fundamento al mostrar que el saber no puede fundarse de ese modo.

En este sentido, el rechazo del fundacionalismo implica una renuncia al rigor. El rigor consiste en sostener el desarrollo: la lógica hegeliana promete un punto de partida indudable, pero ofrece un criterio de necesidad que se verifica en cada transición. El comienzo exige, en cambio, que cada momento del desarrollo se justifique en su propio tránsito. Es en esta exigencia donde se juega la radicalidad del proyecto hegeliano y su distancia respecto de las concepciones tradicionales del saber filosófico.

La crítica a las interpretaciones fundacionalistas permite también esclarecer el estatuto del concepto de principio en la lógica hegeliana. Mientras que en la tradición metafísica el principio cumple la función de punto de apoyo que garantiza la validez del sistema, en Hegel el comienzo carece deliberadamente de esta función. El ser no es un principio en el sentido clásico, sino una determinación que se muestra de inmediato incapaz de desempeñar ese papel. De igual manera, esta incapacidad no es una debilidad metodológica, pues se presenta como la expresión de una concepción del saber que rechaza toda garantía externa.

Desde esta perspectiva, la lógica no se articula en torno a un principio originario, sino en torno a un criterio de desarrollo. Este criterio no se formula como una regla previa, ya que su sentido se manifiesta en la necesidad de las transiciones conceptuales. Cada paso del desarrollo se justifica en la medida en que responde a la insuficiencia interna de la determinación anterior. Por tanto, el comienzo no determina de antemano el recorrido; inaugura, en su lugar, un proceso en el que el camino se traza a partir de las exigencias que emergen en cada momento. En este sentido, la lógica se presenta como un dejarse conducir por la necesidad del pensar y no como la aplicación de un plan.

Esta comprensión del comienzo permite revisar la noción misma de sistematicidad. Un sistema fundacional se caracteriza por la derivación de todas sus partes a partir de un principio estable. En la lógica hegeliana, en cambio, la unidad del sistema no se garantiza por la permanencia del comienzo, sino por la coherencia del movimiento (Hegel, 1812-1816/2011). Asimismo, la sistematicidad no reside en la identidad de un origen; está en la continuidad de un proceso que se corrige a sí mismo. Así, el sistema se sostiene en la articulación de sus momentos sin cerrarse sobre un fundamento.

La crítica al fundacionalismo permite, además, comprender por qué la lógica hegeliana no puede ser reducida a una metafísica del ser. Aunque el ser ocupa el lugar del comienzo, su función no es ontológica en sentido tradicional. El ser inicial no describe una realidad fundamental ni establece una jerarquía de lo existente; su estatuto es estrictamente lógico: es la determinación mínima que resulta cuando el pensamiento se enfrenta a la exigencia de no presuponer nada. Confundir este estatuto con el de un principio ontológico implica perder de vista la especificidad del proyecto hegeliano.

Tal confusión se refuerza cuando se interpreta el desarrollo lógico como una explicitación progresiva de un contenido ya dado en el comienzo. Desde una perspectiva fundacionalista, el sistema aparecería como el despliegue de una totalidad implícita en el ser inicial. Sin embargo, esta lectura no puede dar cuenta del carácter negativo y productivo del movimiento lógico. Las determinaciones no estaban contenidas en

el ser como en una semilla, sino que surgen de la imposibilidad de sostenerlo. El desarrollo produce lo que antes no podía ser pensado sin revelar lo que ya estaba ahí.

El rechazo del fundacionalismo permite, así, afirmar una concepción dinámica del sistema. La lógica no se despliega a partir de un origen pleno, sino de una carencia inicial que exige ser superada. Dicha carencia no se colma definitivamente; por el contrario, se transforma en cada etapa del desarrollo. Ninguna determinación alcanza el estatuto de fundamento último, porque cada una se revela, a su vez, insuficiente. Así pues, la ciencia se mantiene en un movimiento de autoexamen constante sin progresar hacia un principio absoluto.

En este sentido, el comienzo lógico debe entenderse como un replanteamiento radical del problema del fundamento, no como su solución. Hegel no ofrece un nuevo fundamento allí donde la tradición buscaba uno; en cambio, muestra que la exigencia misma de un fundamento inmediato resulta problemática. La lógica no responde a la pregunta por el principio último pues, más que resolverla, transforma el modo en que esta pregunta puede ser planteada. El comienzo con el ser redefine la demanda de fundamento como una ilusión que debe ser superada.

Con ello se refuerza la tesis según la cual la lógica hegeliana no puede ser leída desde categorías fundacionalistas sin perder su sentido crítico. El comienzo obliga a la ciencia a justificarse en cada uno de sus momentos, pero esta obligación se resuelve, precisamente, en la coherencia del desarrollo, ya que el rigor del sistema reside en la necesidad de sus transiciones más que en la solidez de su origen. En esta redefinición del comienzo se juega la originalidad de la concepción hegeliana de la ciencia.

La redefinición del comienzo como instancia no fundacional permite comprender con mayor precisión la función crítica de la lógica en el sistema hegeliano. La lógica no pretende ofrecer una base última que cierre la pregunta por el fundamento, sino mantener abierta la exigencia de justificación. Esta apertura expresa una forma específica de necesidad que se manifiesta en el desarrollo mismo del pensar. El comienzo no clausura el problema del fundamento; lo desplaza, más bien, hacia el interior del movimiento conceptual.

Este desplazamiento explica por qué la lógica no puede ser evaluada según los criterios tradicionales de certeza originaria. En efecto, la validez del sistema no depende de la solidez del punto de partida, sino de la coherencia del recorrido. Por ello, cada determinación debe justificarse en su tránsito hacia otra y no por su remisión a un principio inicial inmutable. Así, la ciencia no se asegura por el origen; descansa, en

cambio, en la continuidad de su movimiento. En este sentido, el comienzo lógico no garantiza nada, pero exige que todo sea justificado en el curso del desarrollo.

La crítica a las interpretaciones fundacionalistas permite, además, comprender la relación entre comienzo y método. Si el ser fuera un fundamento, este podría concebirse como una simple aplicación de reglas a un contenido ya dado. Sin embargo, al no cumplir el ser esta función, el método no precede al contenido, sino que emerge con él. No dirige el desarrollo desde fuera; se constituye, por el contrario, en el proceso mismo de superación de las determinaciones. Así, la lógica produce su propio método al enfrentarse a la insuficiencia de cada momento, sin recurrir a un movimiento previo.

Esta concepción dinámica del método refuerza el carácter crítico del comienzo. El pensamiento no se apoya en reglas fijas, sino que se ve obligado a revisar continuamente sus propias determinaciones. Por tanto, el comienzo no proporciona un esquema que deba seguirse, ya que plantea una exigencia que se renueva en cada etapa del desarrollo. Esta exigencia no puede satisfacerse de una vez y para siempre, dado que debe asumirse como una tarea permanente. Siendo así, la ciencia radica en una práctica constante de justificación.

El rechazo del fundacionalismo permite también esclarecer la relación entre lógica y metafísica. La lógica no se limita a describir estructuras del ser previamente dadas ni a deducirlas de un principio ontológico. Su tarea consiste en mostrar cómo las determinaciones ontológicas surgen del movimiento del pensar cuando este se enfrenta a la exigencia de no presuponer nada. La metafísica se produce en la lógica, no la precede. De igual manera, el ser no funda la ciencia, pues es la ciencia la que determina el sentido del ser.

Esta inversión tiene consecuencias decisivas para la comprensión del estatuto de la ontología hegeliana: no se trata de una ontología de sustancias o principios, sino del devenir. En este marco, las determinaciones emergen como momentos de un proceso que se transforma necesariamente. De ahí que el comienzo con el ser ponga en marcha una dinámica en la que ninguna determinación puede reclamar el estatuto de fundamento último; la ontología hegeliana se sostiene, así, en un movimiento y no en un principio.

En este sentido, la crítica a las interpretaciones fundacionalistas no constituye un mero ajuste exegético, sino una clave para comprender el alcance del proyecto hegeliano. Leer el comienzo lógico como fundamento implica neutralizar su potencia crítica y reducir la lógica a una metafísica tradicional. En cambio, reconocer el carácter

no fundacional del comienzo permite comprender la lógica como una ciencia que se legitima en su propio desarrollo. El comienzo, entonces, inaugura un proceso en el que la verdad solo puede surgir como resultado.

Con ello se prepara el terreno para abordar las consecuencias de esta concepción del comienzo en relación con otras tradiciones filosóficas. La crítica al fundacionalismo no se limita a una discusión interna del hegelianismo, sino que plantea un desafío a toda concepción del saber que busque su legitimación en un origen indudable. El comienzo lógico no ofrece una respuesta tranquilizadora; formula, por el contrario, una exigencia que atraviesa todo el sistema. En esta exigencia se manifiesta la radicalidad de la concepción hegeliana de la ciencia y su distancia respecto de los modelos tradicionales de fundamentación.

La crítica a las interpretaciones fundacionalistas permite evaluar el alcance filosófico del comienzo lógico más allá de la exégesis hegeliana. El rechazo de un fundamento inmediato no constituye una mera peculiaridad metodológica, sino una toma de posición frente a una concepción arraigada del saber filosófico. Allí donde la tradición ha buscado un punto de partida indudable que garantice la verdad del sistema, la lógica hegeliana introduce un comienzo que se niega a cumplir esa función. No obstante, esta negativa no es una carencia, pues se presenta como la condición de una forma distinta de racionalidad.

El comienzo con el ser muestra que la ciencia solo puede legitimarse en la necesidad de su desarrollo, no apelando a un origen seguro. Asimismo, el pensamiento se legitima por lo que es capaz de producir y sostener en su movimiento. Esta inversión del criterio de legitimidad transforma profundamente la comprensión del rigor filosófico, dado que este no reside en la fijación de principios intocables; radica, más bien, en la capacidad de exponer y superar las insuficiencias de cada determinación. Así, el sistema se afirma en la coherencia de su despliegue.

Esta concepción del comienzo tiene consecuencias directas para la comprensión del carácter crítico de la lógica. Al no apoyarse en un principio dado, la lógica mantiene abierta la posibilidad de someter cada una de sus determinaciones a examen. Ningún momento puede reclamar una autoridad absoluta, porque ninguno escapa a la exigencia de justificación. Además, el comienzo no inaugura una jerarquía de verdades, sino una práctica de pensamiento que se confronta constantemente con sus propios límites. Así pues, la ciencia permanece en un proceso de autoevaluación permanente sin cerrarse sobre un fundamento.

Además, la crítica al fundacionalismo permite comprender la especificidad del lugar que ocupa la lógica en el sistema hegeliano. No se trata de una disciplina preliminar destinada a asegurar el terreno para el resto de la filosofía; tampoco es una metafísica que imponga sus categorías desde fuera. Se trata del espacio en el que el pensamiento se enfrenta a la exigencia de justificarse sin apoyos externos. Su comienzo no ofrece una solución definitiva al problema del fundamento pues expone, en cambio, que este problema no puede resolverse en los términos tradicionales.

En este sentido, la lógica hegeliana transforma el modo en que puede formularse la pregunta por el principio último del saber. El comienzo con el ser desarticula la demanda de certeza originaria al mostrar su carácter problemático. Por tanto, la ciencia comienza cuando reconoce la imposibilidad de encontrar un fundamento seguro sin introducir presuposiciones. Esta renuncia sitúa el saber en un horizonte crítico más exigente.

La superación del fundacionalismo no implica, por ello, una renuncia a la sistematicidad, pues el sistema no se articula en torno a un origen inmutable, sino en torno a la necesidad de sus transiciones. La unidad del sistema no se garantiza por la identidad de un principio; se sostiene, en cambio, en la coherencia del movimiento que atraviesa todas sus determinaciones. Así, el comienzo establece la exigencia bajo la cual el desarrollo debe desplegarse sin fijar su sentido. Es en dicha exigencia donde se juega la posibilidad de una ciencia que no se apoye en presupuestos no examinados.

Con ello se cierra el análisis crítico de las interpretaciones fundacionalistas del comienzo lógico. El ser no aparece como un fundamento ontológico encubierto, sino como el punto en el que se hace visible la imposibilidad de comenzar con algo determinado sin traicionar la exigencia de una ciencia sin presuposiciones. Asimismo, el comienzo inaugura el espacio en el que la verdad solo puede surgir como resultado del desarrollo. Desde esta perspectiva, dicha concepción redefine el sentido mismo del comienzo filosófico y prepara el terreno para abordar las consecuencias de este planteamiento en diálogo con otras tradiciones del pensamiento.

El ser no aparece como un fundamento ontológico encubierto, sino como el punto en el que se hace visible la imposibilidad de comenzar con algo.



Capítulo 6

EL COMIENZO DE LA CIENCIA Y LA DISPUTA CON LA FILOSOFÍA CRÍTICA



La determinación del comienzo lógico como un inicio sin presuposiciones sitúa a la lógica hegeliana en una relación crítica explícita con la filosofía trascendental, en particular con el proyecto kantiano. La disputa afecta a la concepción misma de la razón y de sus límites sin limitarse a diferencias metodológicas. Mientras que la filosofía crítica busca asegurar las condiciones de posibilidad del conocimiento mediante una reflexión previa sobre las facultades, Hegel pone en cuestión la legitimidad de este gesto fundacional. El problema no es únicamente qué puede conocer la razón; consiste, más bien, en determinar si es posible fijar sus límites sin introducir presuposiciones no justificadas.

Desde la perspectiva hegeliana, la reflexión trascendental parte ya de una distinción entre sujeto y objeto que no puede ser asumida como evidente. La separación entre las formas del conocer y los contenidos conocidos funciona como un presupuesto que estructura todo el análisis crítico. Aunque Kant somete a examen las condiciones del conocimiento, no cuestiona la forma misma de esta separación, sino que la adopta como punto de partida (Kant, 1781/2009a). En este sentido, la crítica kantiana se presenta como un saber sobre el conocimiento que no ha puesto en cuestión su propia forma. Es precisamente en este punto ciego donde se sitúa la lógica hegeliana.

Desde esta perspectiva, el problema del comienzo adopta una forma más radical. El comienzo sin presuposiciones implica rechazar la posibilidad de una crítica previa que determine de antemano el ámbito legítimo del conocimiento. La lógica no comienza estableciendo límites, sino exponiendo el movimiento del pensar en su necesidad interna.

El problema no es si la razón puede conocer determinadas cosas; radica, antes bien, en esclarecer cómo se determinan conceptualmente las formas mismas en las que algo puede ser pensado. Desde esta perspectiva, la delimitación trascendental de la razón aparece como una restricción externa que no ha sido producida por el propio desarrollo del pensar.

La disputa con la filosofía crítica se articula, así, en torno a la noción de comienzo. Mientras que Kant busca asegurar el conocimiento estableciendo condiciones *a priori* que lo hagan posible, Hegel comienza allí donde toda condición previa ha sido suspendida. El comienzo lógico no se apoya en una teoría de las facultades ni en una distinción previa entre sensibilidad y entendimiento. Introducir estas distinciones como punto de partida implicaría aceptar sin examen una estructura que debería ser explicada. Por tanto, la ciencia no puede comenzar con una crítica de la razón, dado que esa crítica presupone ya una determinada concepción de la razón.

Esta diferencia en la concepción del comienzo se manifiesta de manera particularmente clara en la concepción del método. En la filosofía crítica, el método consiste en un análisis reflexivo que determina las condiciones bajo las cuales el conocimiento es posible. En la lógica hegeliana, el método no antecede al desarrollo, sino que emerge con él: no hay una reflexión previa que garantice la validez del camino; existe, en cambio, una exposición del movimiento que se justifica en cada uno de sus pasos. El comienzo se arriesga desde el inicio a la necesidad del pensar, pero no se asegura mediante una crítica previa.

La crítica a la filosofía trascendental no implica, sin embargo, una simple negación de su importancia histórica. Hegel reconoce en Kant un momento decisivo en la superación del dogmatismo metafísico. Sin embargo, considera que la crítica kantiana se detiene demasiado pronto al fijar límites que no han sido producidos por el propio movimiento del concepto (Hegel, 1812-1816/2011). La lógica no busca restaurar una metafísica dogmática, sino radicalizar la exigencia crítica hasta el punto de poner en cuestión los presupuestos mismos de la crítica trascendental.

En este sentido, el comienzo lógico desplaza a la crítica sin oponerse a ella. La crítica ya no se ejerce desde una reflexión externa sobre el conocimiento; lo hace desde el interior del pensar mismo. Como consecuencia, el pensamiento se somete a la prueba de su propia coherencia sin asumir condiciones previamente establecidas. Así pues, el comienzo sin presuposiciones internaliza la crítica, y esta internalización constituye el núcleo de la disputa hegeliana con la filosofía crítica, además de definir el sentido específico del comienzo de la ciencia.

La diferencia entre el comienzo lógico y el comienzo trascendental se vuelve particularmente visible en la concepción de las categorías. En la filosofía crítica, las categorías del entendimiento son formas *a priori* que estructuran la experiencia posible, pero cuya validez se encuentra limitada al ámbito de los fenómenos (Kant, 1781/2009a). Estas categorías se presentan como condiciones necesarias del conocimiento humano. Aunque Kant somete estas formas a un examen crítico, no pone en cuestión su estatus como estructuras dadas de la razón finita. En este sentido, la crítica trascendental conserva un elemento de facticidad que la lógica hegeliana se propone superar.

Desde la perspectiva hegeliana, aceptar las categorías como formas fijas del entendimiento implica introducir un presupuesto decisivo en el comienzo de la ciencia (Hegel, 1812-1816/2011). Si las categorías se presentan como condiciones invariables del conocimiento, el pensamiento queda subordinado a una estructura que no ha sido producida por su propio desarrollo. La lógica no puede aceptar este punto de partida sin renunciar a su pretensión de comenzar sin presuposiciones. Por ello, las

categorías no pueden ser asumidas como formas previas, sino que deben ser generadas y justificadas en el curso del movimiento lógico.

Esta exigencia conduce a una concepción radicalmente distinta de la universalidad de las categorías: mientras que en Kant la universalidad se funda en la estructura común de la razón humana, en Hegel se funda en la necesidad del desarrollo conceptual. Las determinaciones lógicas no son universales porque sean formas subjetivas compartidas, sino porque se imponen como necesarias cuando el pensamiento se enfrenta a la tarea de pensarse a sí mismo sin presuposiciones. La universalidad ya no es trascendental pues se redefine como lógica, y su validez no depende de una teoría de las facultades.

La crítica hegeliana alcanza también la distinción kantiana entre entendimiento y razón. En la filosofía crítica, el entendimiento se ocupa de la constitución de la experiencia, mientras que la razón introduce ideas regulativas que orientan el conocimiento sin poder realizarse objetivamente (Kant, 1781/2009a). Esta separación preserva el carácter finito del conocimiento humano, pero al precio de limitar el alcance de la razón. Desde la perspectiva hegeliana, esta limitación no es el resultado necesario del pensamiento, sino una decisión metodológica que fija de antemano los límites de lo cognoscible.

El comienzo sin presuposiciones implica rechazar esta fijación previa de límites. La lógica expone el movimiento mediante el cual la razón se determina a sí misma; no comienza estableciendo de antemano qué puede y qué no puede conocer. De igual manera, los límites emergen en el desarrollo del pensamiento, donde la razón se enfrenta a determinaciones internas que deben ser superadas. Dicha concepción dinámica de la racionalidad se opone frontalmente al marco trascendental.

La disputa con la filosofía crítica se articula, así, en torno a la posibilidad de una razón que no se conciba a sí misma como esencialmente finita. Hegel no niega la finitud del pensamiento humano, pero rechaza que esta pueda ser establecida como un límite absoluto desde el comienzo. La lógica no parte de una razón ya determinada como finita, sino de un pensamiento que se expone a la necesidad de su propio desarrollo. Por extensión, la finitud se presenta como un momento que debe ser pensado y superado antes que como un punto de partida.

Esta diferencia explica por qué la lógica hegeliana constituye una transformación radical del proyecto de la filosofía crítica, no una ampliación de este. El comienzo lógico somete a crítica las distinciones fundamentales del marco trascendental al mostrar que funcionan como presuposiciones no examinadas; la ciencia pone así en marcha

un proceso en el que el pensamiento se determina a sí mismo sin apoyarse en estructuras previas.

En este sentido, la disputa con Kant no debe interpretarse como un rechazo de la crítica, sino como su radicalización. Hegel no abandona la exigencia crítica; la desplaza, más bien, al interior del pensar. La crítica ya no se ejerce sobre los límites de la razón, pues recae sobre las determinaciones mismas que el pensamiento produce en su intento de comenzar sin presuposiciones. Así, el comienzo lógico reconfigura profundamente la crítica fundamental al negarse a aceptar como dadas las condiciones bajo las cuales opera.

La crítica hegeliana a la filosofía trascendental alcanza un punto decisivo en la concepción de la modalidad. En el marco kantiano, las categorías modales no determinan el contenido del objeto, sino su relación con el entendimiento en términos de posibilidad, existencia y necesidad (Hegel, 1812-1816/2011). Estas categorías cumplen una función regulativa que no altera la estructura de lo dado; expresan, en cambio, el modo en que el objeto puede ser pensado por un sujeto finito. La modalidad, en este contexto, no pertenece al objeto mismo, pues se sitúa en la forma del juicio que el entendimiento emite sobre él.

Desde la perspectiva hegeliana, esta concepción mantiene una separación problemática entre el pensamiento y lo pensado. Si la modalidad no afecta al contenido del objeto, la necesidad queda reducida a una forma subjetiva del juicio y pierde su carácter ontológico. La lógica hegeliana se propone precisamente superar esta separación, mostrando que la modalidad no es un añadido externo al contenido, sino una determinación que emerge del propio desarrollo del concepto. La necesidad no se limita a expresar cómo se piensa algo; expresa, en cambio, lo que algo es en la medida en que se ha determinado conceptualmente.

El comienzo sin presuposiciones implica, en este sentido, una transformación radical de la noción de necesidad. La necesidad ya no se funda en condiciones trascendentales de posibilidad, sino en la imposibilidad de sostener determinadas determinaciones sin incurrir en contradicción. La lógica pregunta si puede sostenerse conceptualmente, no si algo es posible para un sujeto. Así, la modalidad deja de ser un marco formal del juicio para convertirse en un momento del contenido mismo, y esta transformación afecta directamente la comprensión del comienzo de la ciencia.

La disputa con la filosofía crítica se manifiesta aquí en el rechazo de una modalidad meramente subjetiva. Para Hegel (1812-1816/2011), pensar la necesidad como una relación del objeto con las propias facultades implica renunciar a la pretensión de una

ciencia del pensar en cuanto tal. La lógica no puede aceptar una concepción de la necesidad que dependa de la estructura de la subjetividad finita, pues ello introduciría un presupuesto decisivo en el comienzo. En consecuencia, la ciencia no puede comenzar asumiendo de antemano la finitud del sujeto como límite insuperable del pensar.

La necesidad lógica no se establece, por tanto, mediante una reflexión sobre las condiciones del conocimiento, sino a través del movimiento del concepto. Una determinación es necesaria en la medida en que no puede ser pensada de otro modo sin destruirse a sí misma. Esta necesidad no es impuesta desde fuera; se manifiesta en el desarrollo interno del pensar. Por consiguiente, el comienzo de la ciencia se legitima mostrando la imposibilidad lógica de mantenerse en determinadas posiciones, no apelando a la mera posibilidad trascendental.

Esta concepción permite comprender por qué la lógica hegeliana no puede comenzar con una distinción entre lo posible y lo real en el sentido kantiano. El ser del comienzo no es posible ni real en un sentido modal previo, sino indeterminado. Asimismo, la modalidad no precede al contenido, puesto que surge con él. Introducir categorías modales como condiciones iniciales implicaría aceptar una estructura del pensamiento que no ha sido producida por el desarrollo lógico. En contraste, el comienzo sin presuposiciones exige que la modalidad sea pensada como resultado.

La crítica a la filosofía trascendental se articula, así, como una crítica a la externalización de la necesidad. La lógica no acepta que la necesidad resida en la relación entre el objeto y un sujeto que lo conoce, sino que la sitúa en el movimiento mismo del concepto. La ciencia no se funda en la posibilidad del conocimiento, pues lo hace en la necesidad del pensar. Esta inversión redefine el estatuto de la modalidad y permite comprender el comienzo lógico como un inicio que no depende de condiciones subjetivas.

En este sentido, la disputa con Kant no se limita a una cuestión técnica sobre las categorías, sino que afecta al núcleo mismo de la concepción del saber. El comienzo de la ciencia no puede apoyarse en una modalidad trascendental sin traicionar la exigencia de ausencia de presuposiciones. Asimismo, la lógica hegeliana no comienza preguntando qué es posible conocer; expone, más bien, aquello que debe pensarse cuando el pensamiento se enfrenta a sí mismo sin garantías externas. En esta exposición se juega la posibilidad de una ciencia que no dependa de una teoría previa de la subjetividad.

La transformación hegeliana de la modalidad permite precisar con mayor claridad el alcance de la crítica a la finitud trascendental. En la filosofía crítica, la imposibilidad de conocer lo incondicionado se presenta como un límite estructural de la razón humana (Hegel, 1812-1816/2011). Este límite no surge del desarrollo del pensamiento, sino

que se fija de antemano como condición de posibilidad del conocimiento. Desde la perspectiva hegeliana, dicha fijación constituye una presuposición decisiva: la razón es declarada finita antes de haber sido pensada en su propio movimiento. La lógica, por su parte, no puede aceptar este límite sin haberlo producido conceptualmente.

El comienzo sin presuposiciones implica, por tanto, una suspensión de toda determinación previa de la razón como finita o infinita. El pensamiento no comienza sabiendo de antemano cuáles son sus límites, sino exponiéndose al proceso mediante el cual estos pueden emerger. Desde esta perspectiva, la finitud es un resultado, pues solo a través del desarrollo lógico puede determinarse en qué sentido el pensamiento encuentra límites y cómo estos pueden ser superados. La crítica hegeliana rechaza que la finitud funcione como un presupuesto inamovible.

Esta concepción dinámica de la finitud permite comprender por qué la lógica no puede comenzar con una distinción trascendental entre fenómeno y noumeno (Kant, 1781/2009a). Introducir esta distinción como punto de partida implicaría aceptar que hay ámbitos de la realidad que, por principio, escapan al pensamiento. La lógica hegeliana rechaza la idea de que existan dominios absolutamente vedados al pensar; no obstante, esto no implica afirmar que todo sea inmediatamente cognoscible. La determinación de lo que puede o no ser pensado surge en el curso del desarrollo conceptual.

La disputa con la filosofía crítica se articula, así, como una crítica a la externalización de los límites del pensamiento. En Kant, estos límites se establecen mediante una reflexión trascendental que determina de antemano el alcance del conocimiento posible (Kant, 1781/2009a). En Hegel, por el contrario, los límites solo pueden reconocerse allí donde el pensamiento se enfrenta a la imposibilidad interna de sostener determinadas determinaciones (Hegel, 1812-1816/2011). No se imponen desde fuera, sino que emergen como momentos necesarios del desarrollo lógico.

Esta diferencia tiene consecuencias decisivas para la comprensión del comienzo de la ciencia: si los límites del pensamiento no pueden ser fijados previamente, el comienzo no puede apoyarse en una teoría de la finitud. La lógica no comienza aceptando que hay cosas que no pueden ser pensadas; expone qué ocurre cuando el pensamiento se enfrenta a determinaciones que no puede sostener. Siendo así, la imposibilidad se produce sin presuposiciones. El comienzo lógico se legitima por la exposición de la necesidad interna del movimiento y no por una delimitación previa.

Sin embargo, la crítica hegeliana a la filosofía trascendental no implica una negación de toda forma de límite. El pensamiento no se presenta como omnipotente ni como capaz de absorber de inmediato toda diferencia, pues lo que se rechaza es la fijación

dogmática de los límites. La lógica reconoce límites, pero solo en la medida en que estos emergen del desarrollo mismo del pensar. Por su parte, la finitud no desaparece, pero deja de ser un dato inicial para convertirse en un momento que debe pensarse y superarse.

En este sentido, el comienzo sin presuposiciones redefine la relación entre razón y crítica. La crítica ya no consiste en trazar fronteras previas, sino en acompañar el movimiento del pensamiento mostrando sus tensiones y contradicciones. El pensamiento no se juzga desde fuera; se somete, en cambio, a su propia dinámica. El comienzo lógico no garantiza que el pensamiento alcance lo absoluto, pero sí exige que nada sea excluido de antemano, lo que constituye el núcleo de la disputa hegeliana con la filosofía crítica.

Con ello se confirma que el comienzo de la ciencia no puede ser concebido como un acto de delimitación, sino como un acto de exposición. La lógica no comienza diciendo hasta dónde puede llegar el pensamiento; lo deja avanzar hasta que encuentre por sí mismo sus límites. Esta exposición radicaliza la crítica al negarse a aceptar límites que no hayan sido producidos conceptualmente. Asimismo, es en esta radicalización donde se juega el sentido específico del comienzo lógico y la distancia irreductible que lo separa del proyecto trascendental.

Desde esta perspectiva, la radicalización hegeliana de la crítica permite evaluar con mayor claridad el alcance filosófico del comienzo lógico frente al proyecto trascendental. Al rechazar la fijación previa de los límites de la razón, la lógica no se compromete con una afirmación dogmática de lo absoluto, sino con una exigencia metodológica: nada debe ser excluido del pensamiento sin haber sido pensado. Dicha exigencia no garantiza de antemano el acceso a lo incondicionado, ya que impide que su imposibilidad sea decretada desde el comienzo. Por extensión, la ciencia se niega a declarar la imposibilidad de lo absoluto sin examen.

El comienzo sin presuposiciones redefine, así, la relación entre razón y autolimitación. En la filosofía crítica, la autolimitación de la razón es condición de su legitimidad. En la lógica hegeliana, en cambio, la autolimitación solo puede ser el resultado de un proceso en el que la razón se ha puesto a prueba a sí misma (Hegel, 1812-1816/2011). La legitimidad del límite no depende de su formulación previa, sino de su necesidad interna. Aquí la razón se limita porque, en su desarrollo, encuentra determinaciones que no puede sostener sin transformarse, no porque deba hacerlo.

Esta concepción permite comprender por qué el comienzo lógico no puede ser precedido por una crítica de la razón entendida como tribunal externo. La lógica no se

somete a un juicio previo, sino que se constituye como un proceso de autoexamen. El pensamiento no es evaluado desde una instancia distinta de sí mismo, pues se enfrenta a sus propias contradicciones. Por tanto, el comienzo inaugura un espacio en el que la normatividad emerge del propio desarrollo conceptual.

La disputa con la filosofía crítica muestra, así, que el comienzo de la ciencia no puede consistir en una delimitación precautoria, sino en una exposición arriesgada. El pensamiento se expone a la posibilidad del error y de la superación, y esa exposición constituye la condición de una ciencia que no depende de garantías externas, antes que una simple imprudencia metodológica. El rigor se asegura al asumir reflexivamente ese riesgo.

El comienzo lógico reinscribe la finitud en un horizonte dinámico; no la elimina, sino que la convierte en un momento del desarrollo. El pensamiento es finito porque su modo de avanzar implica siempre la superación de determinaciones finitas. De ahí que la finitud impulse el movimiento: la lógica no promete una reconciliación inmediata con lo absoluto, pero tampoco la excluye de antemano.

Con ello se aclara el sentido profundo de la crítica hegeliana a la filosofía trascendental. No se trata de sustituir una teoría del conocimiento por otra, sino de transformar el modo mismo en que se concibe el comienzo del saber. La lógica no comienza estableciendo condiciones de posibilidad pues expone, en cambio, la necesidad del pensar en su propio movimiento. La crítica se ejerce desde el interior del desarrollo conceptual, no desde fuera; esa internalización define el carácter específico del comienzo de la ciencia.

Así, el capítulo 6 ha mostrado que la disputa con la filosofía crítica no es un episodio marginal, sino un momento constitutivo de la concepción hegeliana del comienzo. Comenzar sin presuposiciones implica rechazar toda delimitación previa de la razón y asumir la tarea de pensar sin garantías externas. Esta tarea no conduce a una afirmación dogmática de lo absoluto; conduce, en cambio, a un proceso en el que la razón se determina a sí misma a través de sus propias tensiones. En este proceso se juega la posibilidad de una ciencia que se funda en la necesidad interna del pensamiento y no en la finitud asumida de antemano.



Capítulo 7

EL COMIENZO DE LA CIENCIA Y EL SENTIDO DEL SISTEMA



El análisis del comienzo lógico permite, finalmente, abordar el problema del sistema en la filosofía hegeliana. La relación entre comienzo y sistema ha sido interpretada con frecuencia en términos de cierre y totalidad acabada, como si el sistema hegeliano aspirara a una clausura definitiva del saber. Sin embargo, esta interpretación resulta problemática si se considera el carácter no fundacional y dinámico del comienzo. Un sistema que comienza sin presuposiciones se comprende mejor como un proceso articulado cuya unidad se construye en el propio desarrollo, no como una estructura cerrada apoyada en un principio fijo.

El sistema no se constituye a partir de un origen estable que determine de antemano el sentido del recorrido. Surge, más bien, de una exigencia que atraviesa todo el movimiento del pensar. En consecuencia, el comienzo con el ser no fija la forma del sistema, pues establece la condición bajo la cual este puede desplegarse: nada debe ser introducido sin haber sido producido conceptualmente. Esta exigencia no desaparece una vez iniciado el desarrollo porque acompaña cada una de sus etapas. El sistema se justifica, por tanto, en la coherencia de su despliegue.

Desde esta perspectiva, es posible comprender por qué el sistema hegeliano no puede ser interpretado como una simple totalidad enciclopédica. No se trata de reunir todas las determinaciones posibles bajo un principio común, sino de mostrar cómo estas emergen necesariamente del movimiento del concepto. Por ello, la unidad del sistema radica en la continuidad de un proceso que se corrige y se redefine a sí mismo, no en la identidad de un fundamento. En este sentido, el sistema constituye la articulación de un recorrido necesario.

El comienzo lógico desempeña aquí una función decisiva: al no ofrecer un fundamento seguro, impide que el sistema se cierre prematuramente sobre una determinación inicial. El ser no garantiza la unidad del sistema; exige, más bien, que esta unidad sea construida a lo largo del desarrollo. De este modo, el sistema se sostiene en la necesidad de las transiciones que conectan sus momentos, una necesidad que no se impone desde fuera, dado que se manifiesta en la imposibilidad interna de sostener determinadas posiciones.

La relación entre comienzo y sistema permite, así, replantear la noción de totalidad. La totalidad hegeliana se comprende como un todo que se produce en el proceso, antes que como uno dado de una vez. El sistema se constituye a medida que el pensamiento avanza y supera sus propias insuficiencias sin estar completo desde el inicio. Asimismo, la totalidad no precede al movimiento, puesto que constituye su resultado y, en este sentido, el sistema mantiene el pensamiento en un movimiento que aspira a la coherencia sin recurrir a presuposiciones externas.

Esta concepción dinámica del sistema explica también por qué el comienzo lógico no puede ser separado del final. El inicio con el ser no adquiere pleno sentido sino a la luz del recorrido que lo sigue. Sin embargo, esto no implica que el comienzo sea justificado retrospectivamente por el final, como si su legitimidad dependiera del resultado alcanzado. El comienzo se justifica por la exigencia de no presuponer nada, y esta exigencia se confirma en cada etapa del desarrollo. El sistema no valida el comienzo porque lo pone constantemente a prueba.

En este marco, el sistema hegeliano no puede ser entendido como una doctrina cerrada, sino como una forma de racionalidad que se articula en el movimiento del concepto. El comienzo sin presuposiciones no conduce a un relativismo disperso, ni a una totalidad rígida. Por tanto, el sistema se mantiene abierto en la medida en que cada una de sus determinaciones permanece expuesta a la crítica interna. No obstante, dicha apertura representa la condición de su rigor, antes que una carencia.

Con ello se establece el horizonte desde el cual puede comprenderse el sentido del sistema en relación con el comienzo de la ciencia. El sistema no es aquello que asegura el comienzo; es aquello que se deja configurar por él. La exigencia de comenzar sin presuposiciones no conduce a la disolución de la sistematicidad, sino a una forma distinta de unidad, basada no en la identidad de un principio, sino en la necesidad del desarrollo. En esta unidad dinámica se juega el sentido específico del sistema hegeliano y su pretensión de cientificidad por lo que, para precisar qué significa que el sistema se construya en el desarrollo, conviene recapitular de manera sintética el recorrido lógico que hace posible esa unidad.

¿Cómo entender el paso del ser a la nada y la justificación del comienzo?

El problema del comienzo de la ciencia filosófica no es, en Hegel, una cuestión meramente formal ni una preocupación preliminar que pueda despacharse en unas cuantas líneas introductorias. Se trata, más bien, de un nudo conceptual que compromete el sentido mismo de la filosofía como saber radical. Comenzar, en este contexto, no significa simplemente elegir un primer concepto, sino justificar por qué ese comienzo puede pretender validez sin apoyarse en nada exterior a sí mismo.

La pregunta que atraviesa estas páginas es, por tanto, tan sencilla como inquietante: ¿cómo puede la filosofía empezar sin presuponer aquello mismo que pretende fundamentar? Y, más aún, ¿por qué este problema sigue siendo relevante para nosotros, en

un tiempo acostumbrado a comenzar siempre desde algún dato, algún marco teórico o alguna certeza previa? Hegel responde a este desafío radicalizando una exigencia que hoy puede parecer excesiva, pero que constituye el nervio de su proyecto: la filosofía no puede admitir presuposiciones de ningún tipo.

A diferencia de las ciencias particulares, que operan sobre objetos ya dados y métodos establecidos, la filosofía no puede apoyarse en definiciones previas, ni siquiera en una definición de sí misma. No puede comenzar afirmando qué es el conocimiento, qué es la verdad o qué es la razón, porque toda afirmación de ese tipo introduce ya mediaciones no justificadas. El comienzo debe ser absolutamente inmediato. Sin embargo, y aquí aparece una de las ironías más fecundas del pensamiento hegeliano, esa inmediatez resulta, al mismo tiempo, profundamente problemática.

El concepto que Hegel propone como punto de partida es el ser puro, entendido como lo completamente indeterminado (Hegel, 1812-1816/2011). Este ser no es una cosa, ni un objeto, ni una realidad empírica. Es el pensamiento en su forma más vacía, despojado de toda determinación. Pero, precisamente por eso, el ser puro se revela como un concepto inestable: no dice nada, no distingue nada, no ofrece contenido alguno.

En este punto, Hegel no invita a una contemplación reverente del ser; invita, en cambio, a ponerlo a prueba. El análisis muestra que el ser puro, en tanto pura inmediatez, se desvanece en la nada, no porque se le niegue arbitrariamente, sino porque su propia indeterminación lo vuelve indistinguible de ella (Hegel, 1812-1816/2011). El comienzo, que parecía firme, se disuelve apenas se lo piensa con rigor.

Este movimiento inicial no debe entenderse como un juego lógico abstracto reservado a especialistas. Tiene implicaciones profundas para la manera contemporánea de pensar el conocimiento. A menudo, se asume la existencia de un punto de partida previo a cualquier análisis: una experiencia, un hecho, un lenguaje o una estructura. Hegel (1812-1816/2011) cuestiona esta comodidad intelectual y muestra que todo supuesto comienzo encierra ya una mediación no reconocida.

El tránsito del ser a la nada y su unidad en el devenir no es, entonces, una extravagancia especulativa, sino una forma radical de poner en evidencia la fragilidad de todos los puntos de partida. El pensamiento, cuando se toma en serio a sí mismo, descubre que no puede apoyarse en ninguna inmediatez sin traicionarse.

Desde esta perspectiva, la *Ciencia de la lógica* no aparece como una ontología en el sentido tradicional, es decir, como un inventario de lo que hay, sino como una investigación sobre las determinaciones del pensar mismo. Para Hegel la metafísica

comienza allí donde la ontología ha sido superada. No se trata de describir entes; se trata, en cambio, de seguir el movimiento interno de los conceptos y observar cómo se generan, se niegan y se transforman.

Este enfoque exige una disposición distinta por parte del lector: no buscar ejemplos empíricos inmediatos y aprender a habitar el movimiento del pensamiento. Solo así puede comprenderse por qué el problema del comienzo constituye la puerta de entrada a una concepción dinámica y no dogmática de la razón, pues no se trata de un simple escollo técnico.

El paso inicial del ser a la nada, y la emergencia del devenir como unidad de ambos, no debe interpretarse como un artificio retórico ni como una simple provocación conceptual (Hegel, 1812-1816/2011). En este punto conviene detenerse y aclarar algo fundamental para quien se aproxima por primera vez a la lógica hegeliana: Hegel no está describiendo procesos psicológicos ni estados mentales, ni pretende narrar un drama metafísico entre entidades abstractas. Lo que se despliega aquí es el movimiento mismo del pensar cuando se le exige absoluta coherencia consigo mismo. Pensar el ser puro hasta el final implica aceptar que, al carecer de toda determinación, no puede distinguirse de su negación. El devenir aparece entonces no como una solución impuesta desde fuera, sino como el primer resultado necesario del pensamiento que se toma en serio su propio comienzo.

Esta dinámica inicial permite comprender por qué la lógica hegeliana no puede reducirse a una lógica formal tradicional. Allí donde la lógica clásica exige la estabilidad de los conceptos y la no contradicción como normas incuestionables, Hegel muestra que, en el nivel más abstracto del pensar, esas normas todavía no pueden darse por supuestas. El pensamiento puro no viola la no contradicción por capricho, pues revela el ámbito en el que dicha ley aún no ha adquirido sentido.

Dicho de otro modo, la lógica especulativa no niega la racionalidad, sino que se pregunta por las condiciones mismas bajo las cuales algo puede ser considerado racional. Este desplazamiento resulta especialmente relevante hoy, cuando tiende a identificarse sin más la racionalidad con la coherencia formal o corrección procedimental.

Desde esta perspectiva, el devenir no es una categoría más entre otras, ya que es la figura mínima de la mediación: representa el abandono definitivo de la ilusión de un comienzo absolutamente fijo. El pensamiento descubre que solo puede comenzar moviéndose, que su punto de partida es un tránsito y no una base sólida. Esta constatación tiene consecuencias que van más allá de la lógica. En términos epistemológicos, pone en cuestión toda pretensión de fundamentación última entendida

como dato inmediato. En términos más cotidianos, recuerda que toda certeza que no se somete a examen tiende a fosilizarse. Hegel resulta, en este sentido, incómodamente actual.

Ahora bien, este primer movimiento no agota el problema del comienzo. El devenir, en tanto unidad inestable de ser y nada, da lugar a nuevas determinaciones que introducen cierta estabilidad: el ser determinado, el algo y el límite (Hegel, 1812-1816/2011). No obstante, estas determinaciones siguen estando marcadas por la inmediatez. Son, pero no explican por qué son como son. Aquí se hace visible una limitación interna de la lógica del ser: introduce diferenciaciones sin dar cuenta de su propio fundamento. Las determinaciones aparecen y desaparecen como figuras efímeras, sin una reflexión explícita sobre las condiciones de su aparición. Esta insuficiencia no es un defecto del sistema, sino el motivo mismo de su avance.

Es precisamente esta incapacidad del ser para justificarse a sí mismo la que exige el paso a la lógica de la esencia. La esencia no abandona el ser, sino que lo conserva como resultado mediado (Hegel, 1812-1816/2011). Si en la lógica del ser predominaba la inmediatez, en la esencia domina la reflexión. El ser deja de presentarse como algo simplemente dado y pasa a ser entendido como producto de un proceso de mediación. Este giro resulta decisivo para comprender el sentido del proyecto hegeliano: la verdad ya no se busca en lo inmediato; se busca, en cambio, en aquello que se muestra capaz de dar razón de sí. En este punto, la filosofía se distancia tanto del empirismo ingenuo como del dogmatismo racionalista.

Para el lector contemporáneo, acostumbrado a separar ontología, epistemología y lógica como campos autónomos, este entrelazamiento puede resultar desconcertante. Sin embargo, es justamente aquí donde la lectura de Hegel adquiere su potencia formativa. La lógica no es solo una teoría del pensamiento, sino una crítica de las formas más arraigadas de comprender la realidad. Al mostrar que incluso el comienzo más abstracto está atravesado por mediaciones, Hegel obliga a revisar las propias certezas iniciales. La pregunta ya no es solo cómo comienza la ciencia; se desplaza, más bien, hacia el lugar desde donde se cree pensar cuando se afirma que se comienza.

El tránsito desde la lógica del ser hacia la lógica de la esencia no representa un simple cambio de vocabulario, sino una transformación profunda en la manera en que el pensamiento se relaciona consigo mismo. Mientras que en el ámbito del ser las determinaciones aparecen como inmediatas y autosuficientes, en la esencia se pone de manifiesto que nada es simplemente lo que es. Todo lo que aparece lo hace como resultado de un proceso de mediación y de una relación consigo a través de su negación. La esencia no es, por tanto, una región más profunda de la realidad; es el nombre

que recibe el pensamiento cuando deja de aceptar lo dado y comienza a interrogar sus propias condiciones de posibilidad.

Esta lógica de la mediación introduce un cambio decisivo en el estatuto del conocimiento. El problema ya no consiste en afirmar propiedades o identificar rasgos; se trata de reconstruir relaciones. Lo esencial no es aquello que se ofrece a la mirada, sino aquello que solo puede comprenderse retrospectivamente, como resultado de un movimiento. En este sentido, la esencia se comporta como una suerte de memoria del ser: conserva sus determinaciones y las reubica en un entramado reflexivo que las priva de su pretensión de inmediatez. Hegel muestra aquí que la verdad coincide con aquello que logra sostenerse tras el trabajo de la negación, no con la primera apariencia.

Para el lector no especializado, esta insistencia en la mediación puede parecer excesiva o innecesaria. Aun así, basta pensar en las prácticas cotidianas de comprensión para advertir su pertinencia. Cuando se atribuye una causa, cuando se justifica una acción o cuando se evalúa una decisión, rara vez se acepta lo inmediatamente visible, pues se buscan razones, antecedentes y condiciones. La lógica de la esencia no hace otra cosa que radicalizar esta actitud, llevándola al plano del pensamiento puro. En lugar de aceptar los conceptos como datos, los somete a un examen que revela su dependencia mutua y su carácter relacional.

Este giro reflexivo permite, además, esclarecer uno de los malentendidos más frecuentes en torno a Hegel: la idea de que su sistema pretende imponer una necesidad absoluta a todo lo real. Lejos de ello, la lógica de la esencia muestra que la necesidad no es un punto de partida, sino un resultado: solo aquello que logra justificarse a través de la mediación puede reclamar validez racional. En este sentido, Hegel se distancia tanto del determinismo dogmático como del relativismo escéptico, dado que la racionalidad no se impone desde fuera y se construye desde el interior del propio movimiento conceptual.

No obstante, la lógica de la esencia tampoco constituye el punto final del desarrollo. Aunque introduce la reflexión y la mediación, permanece marcada por cierta negatividad. Las determinaciones se explican unas a otras, pero lo hacen siempre a través de la remisión, del juego de apariencias y fundamentos, de lo puesto y lo supuesto. La esencia aclara, pero no afirma plenamente, pues su verdad aún es incompleta. Esta limitación interna prepara el paso hacia la lógica del concepto, donde el pensamiento ya no solo se refleja, sino que se determina activamente a sí mismo.

Es importante subrayar que este tránsito no obedece a una decisión externa del intérprete ni a una preferencia metodológica arbitraria. Surge de las propias insuficiencias de la esencia. En la medida en que la reflexión no logra cerrar el círculo de la explicación, se ve obligada a reconocer una forma superior de unidad. El concepto aparece entonces como la verdad tanto del ser como de la esencia, no porque los anule, sino porque los integra en una estructura más rica y autosuficiente. En este punto comienza a perfilarse la idea central de la libertad como autodeterminación racional.

Para quienes se inician en la lectura de Hegel, este punto resulta especialmente decisivo. Comprender que el concepto es la forma más concreta del pensar y no una abstracción vacía permite desmontar la imagen de un sistema cerrado y autorreferencial. El concepto es, en realidad, el ámbito en el que el pensamiento deja de girar en torno a sus propias negaciones y comienza a afirmarse como capacidad de dar forma a la realidad. En esta afirmación se juega una apuesta filosófica de largo alcance: la convicción de que la razón puede reconocerse en lo que hace y en lo que produce.

La lógica del concepto marca un punto de inflexión decisivo en la arquitectura de la *Ciencia de la lógica*. Con ella, el pensamiento deja de aparecer como algo que simplemente reacciona ante sus propias limitaciones y pasa a comprenderse como una actividad que se autodetermina (Hegel, 1812-1816/2011). Si en la lógica del ser predominaba la inmediatez y en la de la esencia la mediación reflexiva, en el concepto se articula una unidad más rica: el pensamiento es ahora, al mismo tiempo, universal, particular y singular. Esta tríada no debe entenderse como una clasificación externa, pues es, más bien, la estructura viva mediante la cual el pensar se produce y se reconoce a sí mismo.

En este punto conviene despejar un equívoco frecuente. El concepto hegeliano no equivale a lo que habitualmente se entiende por concepto en el lenguaje cotidiano o en la lógica formal, es decir, una representación general bajo la cual se agrupan casos particulares. Para Hegel, el concepto no es una simple herramienta del entendimiento; es, en cambio, la forma misma de la racionalidad en acto. Es el pensamiento que se sabe a sí mismo como principio, que no depende de nada exterior para determinarse. Por ello, Hegel puede afirmar, sin exageración retórica, que el concepto es libre, ya que su libertad no consiste en la ausencia de límites, sino en la capacidad de darse su propia ley (Hegel, 1812-1816/2011).

Esta concepción resulta especialmente relevante si se la pone en diálogo con la tradición crítica inaugurada por Kant. Allí donde Kant situaba la unidad de la experiencia en la autoconciencia trascendental, Hegel radicaliza el planteamiento y sostiene que esa unidad no es solo una condición subjetiva, sino una estructura objetiva del pensar

mismo. El concepto no organiza simplemente las representaciones; expresa la forma en que lo real puede ser racionalmente comprendido. De este modo, la lógica deja de ser un estudio preliminar del conocimiento y se convierte en una ontología en sentido nuevo: una ontología del pensar.

La importancia de este desplazamiento no es meramente teórica. Al identificar el concepto con la autodeterminación racional, Hegel introduce un vínculo profundo entre lógica y libertad. La libertad ya no se entiende como una propiedad añadida al sujeto ni como la capacidad arbitraria de elegir entre opciones; se entiende como la estructura misma del pensamiento que se determina de manera coherente. En este sentido, la lógica del concepto prepara el terreno para la filosofía práctica y política, aunque todavía se mueva en el plano del pensamiento puro. Aquí se insinúa ya la tesis, desarrollada más adelante, según la cual las instituciones racionales no son imposiciones externas, sino cristalizaciones de la libertad.

Con todo, el concepto no debe entenderse como un punto de llegada estático. Al igual que las determinaciones anteriores, también se despliega, se diferencia y se concreta. La universalidad del concepto no es abstracta, sino concreta: solo existe realizándose en determinaciones particulares y singulares. Este carácter dinámico impide leer la lógica hegeliana como un sistema cerrado y autosatisfecho. El concepto, en tanto unidad viva, permanece siempre en proceso, abierto a su propia realización. Su verdad no se encuentra en la clausura; se encuentra, en cambio, en el movimiento.

Para el lector contemporáneo, esta insistencia en la movilidad puede resultar desconcertante, pues está acostumbrado a pensar los conceptos como definiciones fijas. No obstante, es precisamente aquí donde la propuesta hegeliana muestra su actualidad. En un mundo marcado por transformaciones aceleradas y por la crisis de categorías heredadas, la idea de un pensamiento capaz de revisarse y reconfigurarse desde dentro adquiere una fuerza renovada. El concepto hegeliano no ofrece recetas, puesto que impone una exigencia: pensar no es repetir formas dadas, sino asumir la responsabilidad de su propio devenir.

Desde esta perspectiva, la lógica del concepto reformula el problema del comienzo en lugar de clausurarlo. El pensamiento que ha recorrido el camino desde el ser hasta el concepto no vuelve simplemente al punto inicial, dado que lo comprende de otro modo. Por tanto, el comienzo deja de presentarse como un dato inmediato y se reconoce como el resultado de un proceso que ha hecho explícitas sus mediaciones. En este sentido, la *Ciencia de la lógica* transforma la dificultad del inicio en una tarea permanente, pues comenzar, para el pensamiento, significa siempre comenzar de nuevo con mayor conciencia de sí.

La comprensión del concepto como autodeterminación racional permite ahora volver sobre el problema del método, que ha acompañado de manera silenciosa todo el recorrido anterior. En este punto del desarrollo resulta claro que el método no puede entenderse como una serie de reglas externas aplicables a un contenido previamente dado. Hegel (1812-1816/2011) insiste en que el verdadero método no se añade a la ciencia desde fuera, sino que emerge del propio movimiento del pensar.

Desde esa interpretación, el método es la conciencia del proceso que el pensamiento recorre al desplegar sus determinaciones. No hay, por tanto, un manual previo que indique cómo proceder, dado que el camino se traza al andar y solo puede ser comprendido retrospectivamente.

Esta concepción del método suele generar resistencia, sobre todo en tradiciones filosóficas habituadas a exigir criterios claros de validación desde el inicio. Sin embargo, la apuesta hegeliana no es irracional, sino radicalmente exigente. Si el pensamiento comienza sin presuposiciones, tampoco puede presuponer un método. Hacerlo introduciría subrepticamente aquello que se pretende evitar. El método debe justificarse a sí mismo mostrando su necesidad en el desarrollo mismo de los conceptos, pues solo así puede reclamar legitimidad filosófica. En este punto, Hegel se distancia también tanto del dogmatismo metodológico como del eclecticismo procedimental.

A partir de este enfoque, la dialéctica no aparece como una técnica aplicable a cualquier contenido, sino como el nombre que recibe el movimiento interno del pensar cuando se deja llevar por la cosa misma. No se trata de forzar oposiciones ni de buscar contradicciones de manera artificial; se trata, en cambio, de atender a las tensiones que emergen de los propios conceptos cuando se los piensa con rigor. La dialéctica es una disciplina de la atención conceptual antes que un recurso retórico. Exige paciencia, disposición a dejar que el pensamiento se complique y a renunciar a soluciones rápidas.

Este punto resulta especialmente importante para el lector que se aproxima a Hegel desde una formación más analítica o sistemática. La lógica hegeliana no ofrece definiciones cerradas ni conclusiones inmediatas. Su sentido se despliega en el tiempo de la lectura, a través de un ejercicio sostenido de reflexión. Leer a Hegel no consiste simplemente en adquirir información, sino en aprender un modo de pensar. En este sentido, la dificultad del texto es un elemento constitutivo de su propuesta formativa y no un obstáculo accidental, pues el pensamiento se educa enfrentándose a su propia resistencia.

Al mismo tiempo, esta exigencia no implica que la lógica hegeliana deba permanecer encerrada en un círculo de especialistas. Por el contrario, uno de los desafíos centra-

les de su lectura contemporánea consiste en traducir sus intuiciones fundamentales a un lenguaje accesible sin empobrecerlas. El problema del comienzo, la crítica de la inmediatez, la centralidad de la mediación y la identificación del concepto con la libertad atraviesan debates actuales en epistemología, ética y teoría social. Así pues, la tarea del intérprete consiste en hacer visible su potencia explicativa en contextos nuevos sin repetir la letra del texto.

En este punto, conviene recordar que la *Ciencia de la lógica* no agota el sistema hegeliano, pues lo fundamenta. Las filosofías de la naturaleza y del espíritu no aplican mecánicamente las categorías lógicas; las ponen a prueba en ámbitos donde interviene la contingencia, la facticidad y la historia (Hegel, 1812-1816/2011). Asimismo, la lógica ofrece la gramática del pensar sin sustituir la experiencia. Comprender esta relación evita tanto la absolutización de la lógica como su reducción a un ejercicio puramente formal.

Así entendido, el capítulo que aquí se desarrolla no busca ofrecer una lectura exhaustiva de cada pasaje de la *Lógica*, sino proporcionar un marco de orientación. Se trata de acompañar al lector en los momentos decisivos del argumento, señalando los problemas que motivan cada transición y el sentido filosófico de los desplazamientos conceptuales. El objetivo es abrir la interpretación, no clausurarla. Por tanto, si el pensamiento hegeliano sigue interpelando en la actualidad, es precisamente porque no se deja fijar de una vez por todas; obliga, más bien, a volver a comenzar, una y otra vez, el ejercicio de pensar.

Llegados a este punto, el recorrido efectuado permite comprender con mayor claridad el sentido profundo del problema del comienzo en la *Ciencia de la lógica*. Lo que al inicio aparecía como una dificultad casi técnica —elegir un punto de partida sin presuposiciones— se revela ahora como una exigencia estructural del pensamiento filosófico. Hegel no busca un comienzo seguro para evitar el error, sino un comienzo capaz de soportar la crítica. El verdadero inicio es aquel que puede exponerse a su propia disolución sin perderse en el camino ni presentarse como incuestionable.

Este desplazamiento tiene consecuencias decisivas para la comprensión contemporánea de la filosofía. En un contexto intelectual que suele exigir resultados inmediatos, definiciones claras y métodos previamente garantizados, la propuesta hegeliana introduce una saludable incomodidad. Pensar, en sentido estricto, no consiste en aplicar esquemas ya disponibles, sino en someterlos a un proceso de examen que los transforme. El comienzo sin presuposiciones es una tarea crítica permanente antes que una pureza originaria. No se trata de partir de la nada; se trata de no absolutizar ningún punto de partida.

En este sentido, la lógica hegeliana puede leerse como una pedagogía del pensamiento: el lector que recorre el camino desde el ser hasta el concepto aprende una serie de categorías y experimenta un cambio en su modo de pensar; aprende a desconfiar de la inmediatez, a reconocer la mediación allí donde parecía haber simpleza y a comprender la libertad como autodeterminación racional y no como arbitrariedad. Este aprendizaje no es acumulativo; resulta transformador: no se limita a añadir contenidos, ya que reconfigura la relación del pensamiento consigo mismo.

La centralidad del concepto como figura de la libertad permite, además, tender un puente hacia otras dimensiones del sistema hegeliano. Si el concepto es la verdad del ser y de la esencia, entonces la libertad no es un añadido posterior al pensamiento, sino su forma más propia (Hegel, 1812-1816/2011). Esta tesis resulta especialmente fecunda para la filosofía práctica y política, donde la libertad suele entenderse en términos negativos o puramente formales. Hegel sugiere, en cambio, que solo es libre aquello que puede darse su propia ley de manera racional. La lógica, en este sentido, no es ajena a la vida ética, ya que es su presupuesto más profundo.

Conviene subrayar, finalmente, que esta lectura no pretende clausurar el debate en torno a Hegel ni ofrecer una interpretación definitiva. Muy por el contrario, el objetivo ha sido mostrar por qué sigue siendo pertinente volver sobre estos textos en la actualidad. En un tiempo marcado por la fragmentación del saber y por la desconfianza frente a los grandes sistemas, la propuesta hegeliana obliga a replantear preguntas fundamentales: qué significa pensar sin apoyos dogmáticos, cómo justificar las categorías y de qué modo la razón puede ser a la vez crítica y productiva. Lejos de pertenecer al siglo XIX, estas preguntas atraviesan las prácticas intelectuales contemporáneas.

El capítulo que aquí concluye debe entenderse, por tanto, como una invitación más que como un cierre: una invitación a leer a Hegel no como un autor intocable, ni como un monumento del pasado, sino como un interlocutor exigente. Su lógica propone un ejercicio riguroso de autocomprensión del pensamiento sin ofrecer respuestas fáciles. En la medida en que se acepte ese desafío, el problema del comienzo dejará de ser un escollo abstracto y se convertirá en una experiencia filosófica concreta: la experiencia de comenzar a pensar de nuevo, esta vez con mayor conciencia de lo que implica hacerlo.

Capítulo 8

DISCUSIÓN EN TORNO A LA *CIENCIA DE LA LÓGICA,* EN CONTRAPOSICIÓN A *INTRODUCCIÓN* A LA LÓGICA *DE HEGEL,* DE RAFAEL ARAGÜÉS



El presente capítulo tiene como objetivo situar críticamente la lectura de la *Ciencia de la lógica* propuesta por Rafael Aragüés (2021), no con el ánimo de refutarla sin más, sino de evaluar su alcance y sus límites a la luz del problema que ha guiado este libro: el comienzo de la ciencia filosófica y la posibilidad de pensar sin presuposiciones. La discusión que aquí se plantea no es, por tanto, una disputa erudita entre intérpretes; se trata de un intento de esclarecer qué tipo de comprensión de Hegel resulta filosóficamente más fecunda para el presente. La pregunta de fondo es clara: ¿de qué modo una determinada lectura del inicio de la lógica condiciona nuestra manera de entender la racionalidad, el método y la libertad?

La pertinencia de retomar hoy la interpretación de Aragüés radica en que se trata de una de las exposiciones más sistemáticas y rigurosas disponibles en lengua castellana. Su trabajo ha contribuido de forma decisiva a ordenar el acceso a un texto notoriamente difícil y a subrayar la coherencia interna del proyecto hegeliano. Sin embargo, precisamente por su fuerza explicativa, esta lectura tiende en ocasiones a estabilizar el discurso lógico, presentándolo como un desarrollo cerrado cuya validez parecería sostenerse por sí misma. Desde la perspectiva adoptada en esta investigación, tal estabilidad resulta problemática, pues corre el riesgo de oscurecer la dimensión crítica del comienzo y su función como cuestionamiento radical de toda inmediatez.

Uno de los supuestos que aquí se ponen en discusión es la idea de que la tarea principal del intérprete consiste en reproducir con la mayor fidelidad posible el movimiento categorial del texto. Si bien esta fidelidad es indispensable, no puede erigirse en un fin en sí misma. Leer filosóficamente a Hegel implica interrogar aquello que el texto no explicita, los supuestos que operan de manera silenciosa y las posibilidades de actualización que el propio discurso abre. En este marco, el problema no radica en que la lectura de Aragüés sea incorrecta, sino en que deja relativamente indeterminado el vínculo entre el comienzo de la lógica y las propias necesidades de comprensión filosófica.

La hipótesis que orienta esta reescritura sostiene que el valor del comienzo hegeliano reside tanto en su coherencia sistemática como en su potencia negativa. El ser puro no debe ser entendido como un punto de partida sólido; lejos de constituirlo, emerge como una figura destinada al fracaso. Este fracaso no es un accidente del sistema, pues constituye el mecanismo crítico mediante el cual Hegel desmonta la pretensión de todo fundamento inmediato. En este punto, la refutación del ser adquiere un alcance filosófico que excede su función interna en la lógica y se proyecta como una crítica general de las formas dogmáticas de pensamiento.

Desde esta perspectiva, el contraste con Aragüés permite poner de relieve una diferencia de énfasis que no es menor. Mientras su lectura privilegia la reconstrucción

interna del sistema, aquí se insiste en la necesidad de mantener abierto el problema del comienzo como una interrogación vigente. Ello exige traducir los conceptos hegelianos a un vocabulario que permita comprender su sentido sin quedar atrapados en una terminología que, si no se media adecuadamente, puede volverse inaccesible para quienes se inician en la filosofía. Este enfoque exige explicitar los problemas que motivan el discurso lógico sin simplificar su complejidad conceptual.

Por último, el capítulo asume de manera explícita una tarea que los evaluadores han señalado como central: introducir una voz propia del analista. Esta voz no se expresa en la invención de tesis ajenas al texto, sino en la forma de articular, jerarquizar y problematizar las interpretaciones existentes. La discusión con Aragüés se plantea, así, como un ejercicio filosófico en sentido estricto: un intento de pensar con Hegel, pero también más allá de él, al preguntarse por qué su lógica sigue siendo un interlocutor imprescindible para comprender las tensiones de la racionalidad contemporánea.

Una vez delimitado el sentido de la discusión, conviene examinar con mayor detalle el punto en el que ambas lecturas divergen. La diferencia de enfoque entre la lectura aquí propuesta y la interpretación de Aragüés se hace especialmente visible en la manera de comprender el estatuto del comienzo de la lógica.

En la exposición de Aragüés, el inicio con el ser puro aparece como una exigencia metodológica ya plenamente justificada desde el interior del sistema. El énfasis recae en mostrar por qué Hegel no podía comenzar de otro modo y cómo este comienzo se despliega necesariamente hacia las determinaciones posteriores (Aragüés, 2021). Sin negar la validez de este análisis, la presente investigación sostiene que tal modo de proceder tiende a cerrar prematuramente el problema, al transformar el comienzo en un punto firme cuando, en realidad, su función filosófica consiste en desestabilizar toda pretensión de firmeza.

A la luz de lo anterior, el ser puro no debe ser leído únicamente como el primer momento de una secuencia lógica. Aparece, más bien, como una figura crítica destinada al fracaso. Su indeterminación radical no constituye un defecto que deba corregirse; constituye el mecanismo mediante el cual Hegel pone en evidencia la imposibilidad de fundar la ciencia sobre una inmediatez incuestionada. Este énfasis en la negatividad del comienzo permite recuperar una dimensión del pensamiento hegeliano especialmente pertinente en la actualidad: la desconfianza frente a los fundamentos absolutos y la exigencia de justificar conceptualmente aquello que se presenta como evidente.

En este punto, la lectura de Aragüés corre el riesgo de privilegiar la continuidad sistemática por encima de la tensión conceptual. Al reconstruir con precisión el tránsito del

ser a la nada y al devenir, su interpretación pone de relieve la coherencia interna del argumento, pero deja en segundo plano el carácter problemático de ese tránsito para el lector contemporáneo.

La cuestión no es solo cómo se produce el paso, sino qué obliga a recorrerlo. ¿Por qué habría de aceptarse que el pensamiento comience de este modo y no de otro? Esta interrogación, central para una lectura pedagógica y filosófica del comienzo lógico, no siempre halla una respuesta explícita en las exposiciones más sistemáticas.

El contraste de las interpretaciones permite, además, esclarecer una diferencia en la comprensión de la tarea filosófica. Mientras la lectura de Aragüés parece orientarse prioritariamente a garantizar la fidelidad al texto hegeliano, la presente reescritura sostiene que la fidelidad filosófica no se agota en la reproducción del lenguaje original. Traducir a Hegel implica arriesgar reformulaciones, introducir ejemplos conceptuales y explicitar supuestos que el texto da por sentados. Esta labor no debilita la interpretación; por el contrario, la vuelve operativa para un público más amplio, en particular para los estudiantes que se inician en la lectura de la *Ciencia de la lógica*.

Otro punto de divergencia se advierte en la relación entre lógica y método. En la interpretación de Aragüés (2021), el método aparece como plenamente inmanente al desarrollo categorial, lo cual resulta correcto desde el punto de vista sistemático, pero puede ser poco esclarecedor en el punto de vista formativo. La afirmación de que no hay método previo corre el riesgo de ser interpretada como una renuncia a toda normatividad.

Frente a ello, este trabajo ha procurado mostrar que la ausencia de un método externo no implica arbitrariedad; antes bien, introduce una exigencia más radical de justificación. El método hegeliano no es una técnica, sino la disciplina de permitir que los conceptos muestren por sí mismos sus límites y transiciones.

Este énfasis permite, finalmente, vincular el problema del comienzo con discusiones filosóficas actuales. La crítica de la inmediatez, la centralidad de la mediación y la exigencia de reflexividad atraviesan debates contemporáneos en epistemología, teoría crítica y filosofía política. Leer a Hegel desde esta clave no significa actualizarlo artificialmente, sino reconocer que su lógica ofrece herramientas conceptuales para pensar problemas que siguen abiertos. En tal sentido, la discusión con Aragüés no pretende clausurar interpretaciones; su propósito consiste en abrir un espacio de reflexión en el que el comienzo de la ciencia pueda comprenderse como una tarea siempre vigente y no como una solución definitivamente alcanzada.

El contraste entre ambas lecturas permite, también, profundizar en una cuestión que suele quedar relegada a un segundo plano: el estatuto del lector al que se dirige la interpretación de Hegel. En la obra de Aragüés (2021), el lector implícito parece ser aquel que ya se encuentra familiarizado con el lenguaje y la problemática de la filosofía hegeliana. El texto presupone una competencia conceptual previa que, si bien resulta adecuada para un público especializado, dificulta el acceso de quienes se aproximan por primera vez a la *Ciencia de la lógica*. Esta presuposición no es un defecto en sí misma, pero plantea un desafío cuando se pretende pensar la obra de Hegel como instrumento formativo para estudiantes de filosofía y humanidades.

En esta investigación se ha sostenido que el problema del comienzo exige una exposición particularmente cuidadosa, en especial porque pone en cuestión intuiciones arraigadas acerca de qué significa pensar y fundamentar. El ser puro, la nada y el devenir no son categorías susceptibles de comprenderse de manera inmediata, mucho menos cuando se presentan sin mediaciones explicativas. Por ello, la reescritura aquí propuesta ha insistido en introducir ejemplos conceptuales y reformulaciones que permitan al lector captar la función crítica de tales categorías. No se trata de simplificar el pensamiento hegeliano, sino de hacer transitables sus tensiones fundamentales.

Este énfasis pedagógico permite, además, replantear la relación entre lógica y experiencia. En algunas lecturas sistemáticas, la lógica aparece como un ámbito autónomo, casi desconectado de las prácticas concretas del pensamiento. Con todo, la *Ciencia de la lógica* no es un ejercicio puramente formal; constituye una reflexión acerca de las condiciones mismas de posibilidad de la racionalidad. El fracaso del ser como fundamento inmediato es una crítica a la tendencia persistente a tomar lo dado como incuestionable en lugar de una abstracción lejana. En este sentido, la lógica hegeliana dialoga, de manera indirecta pero profunda, con las propias formas de orientar el pensamiento.

Asimismo, la discusión con Aragüés permite clarificar el lugar de la negatividad en el desarrollo lógico. Aunque su lectura subraya con acierto la necesidad de las transiciones categoriales, aquí se sostiene que tales transiciones no deben entenderse como simples pasos necesarios dentro de un sistema ya asegurado. La negatividad no es un trámite, sino el núcleo crítico de la lógica. Cada determinación se ve obligada a confrontar sus propios límites, y es en ese enfrentamiento donde se produce el avance conceptual. Este énfasis resulta clave para evitar una lectura excesivamente armonizada del sistema hegeliano.

Del mismo modo, esta diferencia de enfoque tiene consecuencias para la manera de concebir la racionalidad. Una lectura que privilegia la coherencia interna puede dar la impresión de que la razón hegeliana es omnipotente, capaz de absorber toda diferencia en un movimiento totalizador. Frente a esa imagen, la presente interpretación subraya que la racionalidad se construye a través del reconocimiento de sus propias insuficiencias. La razón no avanza imponiéndose, sino corrigiéndose. En este sentido, la lógica hegeliana ofrece una concepción de la racionalidad que no se agota en la afirmación; antes bien, integra de manera constitutiva la crítica.

Dado que el capítulo busca responder a la exigencia central de mostrar por qué Hegel continúa siendo un autor relevante en el presente, la discusión con Aragüés no es un ejercicio académico cerrado sobre sí mismo. Antes bien, se presenta como un medio para interrogar la propia relación con el pensamiento sistemático. En un contexto marcado por la fragmentación del saber y la desconfianza frente a los grandes marcos teóricos, la *Ciencia de la lógica* plantea una provocación: la exigencia de pensar de manera radical, sin apoyos dogmáticos y asumiendo la responsabilidad de los conceptos empleados. Esta provocación, lejos de haber perdido vigencia, resulta hoy más necesaria que nunca.

La discusión desarrollada hasta aquí permite abordar otro punto particularmente delicado en la recepción contemporánea de Hegel: la acusación recurrente de que su lógica conduce a una forma de cierre sistemático incompatible con la crítica. En algunas lecturas, esta acusación se formula de manera explícita; en otras, aparece implícita como una sospecha persistente. La lectura de Aragüés (2021), al enfatizar la coherencia interna del sistema, puede alimentar involuntariamente esta percepción, pues presenta la lógica como un recorrido cuya necesidad parecería eliminar toda posibilidad de cuestionamiento ulterior. Con todo, una lectura atenta del comienzo muestra que tal conclusión no se sigue necesariamente.

Desde la perspectiva defendida en este libro, el carácter sistemático de la lógica hegeliana expresa una exigencia de consistencia antes que una clausura. El sistema no es un edificio terminado, pues se configura como un proceso de autoverificación conceptual. En consecuencia, el comienzo con el ser puro inaugura una serie de desplazamientos críticos que obligan al pensamiento a revisar constantemente sus propias pretensiones: el sistema internaliza la crítica. Esta distinción resulta fundamental para evitar tanto una lectura dogmática de Hegel como su rechazo apresurado.

En este punto se hace visible otra diferencia con la interpretación de Aragüés. Al concentrarse en la necesidad del despliegue lógico, su lectura puede relegar a un segundo plano el carácter problemático de cada una de las figuras que emergen en el recorri-

do. La presente reescritura ha procurado restituir esa problematicidad, mostrando que cada categoría cumple una función estructural y responde a una insuficiencia concreta. Pensar dialécticamente no consiste en aceptar el movimiento como inevitable; implica, más bien, comprender por qué cada determinación se ve obligada a superarse. Esta comprensión es, en sí misma, un ejercicio crítico.

Este enfoque permite, además, matizar la relación entre lógica y realidad. Una de las críticas más persistentes dirigidas a Hegel sostiene que su identificación entre lo racional y lo real conduce a una justificación acrítica de lo existente. No obstante, tal lectura pasa por alto que, en la lógica, lo real no se define por su mera existencia; se determina por su capacidad de dar razón de sí mismo. La *Wirklichkeit* no coincide con lo que simplemente está ahí, sino con aquello que puede sostenerse conceptualmente (Hegel, 1812-1816/2011). Desde esta perspectiva, la lógica proporciona criterios para evaluar el orden dado.

Este punto adquiere especial relevancia si se considera el vínculo entre la lógica y las dimensiones prácticas del sistema. La comprensión del concepto como autodeterminación racional no constituye una abstracción vacía, sino el presupuesto de una concepción exigente de la libertad. Aquí la libertad radica en la capacidad de reconocerse en normas racionales y no en la ausencia de normas. Esta tesis, que atraviesa toda la filosofía práctica hegeliana, encuentra su fundamento en la lógica (Hegel, 1812-1816/2011). Subrayar este vínculo permite mostrar que el interés por el comienzo de la ciencia no es puramente teórico, pues entraña implicaciones éticas y políticas.

La presente sección articula la sugerencia de los evaluadores, priorizando el despliegue de una voz analítica propia. La discusión con Aragüés trasciende la mera indicación de diferencias interpretativas y se convierte en una ocasión para articular una posición filosófica explícita. Esta posición no pretende sustituir otras lecturas, sino contribuir a un debate abierto. Leer a Hegel hoy implica aceptar que su pensamiento no ofrece refugios seguros y plantea desafíos persistentes. En consecuencia, el comienzo de la lógica, lejos de clausurar la reflexión, enfrenta al lector con la tarea siempre inacabada de pensar sin apoyos dogmáticos y de asumir la responsabilidad crítica de los propios conceptos.

La evaluación crítica de la lectura de Aragüés permite precisar con mayor nitidez el sentido filosófico del ejercicio realizado en este libro. La cuestión no consiste en decidir entre interpretaciones correctas o incorrectas, sino en comprender qué tipo de relación con el pensamiento hegeliano se pone en juego en cada caso. Una lectura excesivamente orientada a la coherencia interna del sistema puede derivar en una forma de veneración silenciosa del texto, en la que la dificultad se asume como signo de profundidad y la dis-

tancia crítica se percibe casi como una traición. Frente a ello, este trabajo ha sostenido que la fidelidad filosófica exige, precisamente, la posibilidad de disentir.

Tal disentimiento se articula desde una apropiación reflexiva en lugar de un rechazo externo. Pensar con Hegel implica asumir su exigencia de radicalidad y, al mismo tiempo, someterla a examen. El comienzo sin presuposiciones no puede convertirse en un nuevo dogma metodológico; debe comprenderse como una tarea que se renueva en cada intento de pensar. En este punto, la discusión con Aragüés resulta especialmente fecunda, pues permite advertir cómo una lectura rigurosa puede, sin proponérselo, fijar aquello que en Hegel opera como impulso crítico. El riesgo se cifra en la neutralización de la pregunta, no en el error interpretativo.

Este factor crítico se manifiesta con particular claridad en la manera de concebir el final de la lógica. Cuando el recorrido culmina en la idea, puede surgir la tentación de interpretar este resultado como una reconciliación plena entre pensamiento y realidad. Sin embargo, una lectura atenta muestra que la idea no elimina la tensión, sino que la reformula. La unidad entre concepto y objetividad se presenta como una exigencia que debe realizarse en ámbitos donde la racionalidad se enfrenta a la contingencia, la resistencia y la historicidad (Hegel, 1812-1816/2011). Subrayar este punto resulta clave para evitar interpretaciones triunfalistas del sistema.

Desde esta perspectiva, la lógica hegeliana ofrece criterios y no garantías. No prescribe qué pensar; establece, más bien, cómo evaluar la consistencia de lo pensado. Este desplazamiento es fundamental para comprender por qué Hegel sigue siendo un autor relevante: en un contexto marcado por la proliferación de discursos inconmensurables y por la crisis de los fundamentos normativos, la exigencia de dar razón de los propios conceptos adquiere una renovada vigencia. La lógica no impone contenidos, pero obliga a asumir la responsabilidad por las mediaciones que estructuran el pensamiento.

Esta exigencia se vuelve particularmente visible, también, al considerar el vínculo entre lógica y formación filosófica. La *Ciencia de la lógica* no es un texto susceptible de asimilarse de manera inmediata. Su lectura exige tiempo, paciencia y la disposición a dejarse transformar por el movimiento conceptual. Con todo, esta dificultad no debe convertirse en una barrera excluyente. Traducir a Hegel, explicar sus transiciones y señalar sus problemas no empobrece su pensamiento; como se ha dicho, lo pone en circulación. En este sentido, la reescritura propuesta responde a la necesidad de abrir el texto a un público más amplio sin sacrificar su rigor.

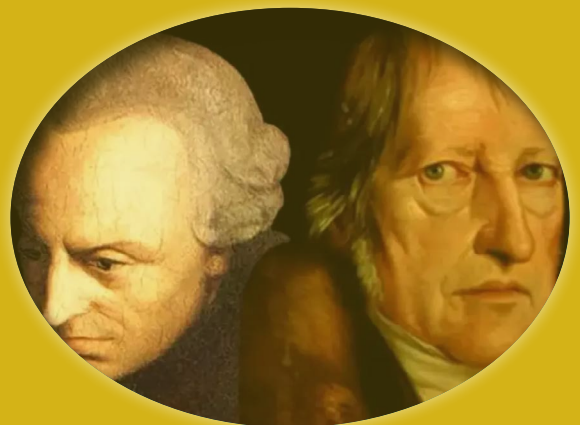
Por último, esta sección permite cerrar la discusión con Aragüés retomando la pregunta que ha atravesado el capítulo: ¿por qué Hegel continúa interpelándonos hoy? La respuesta no radica en la perfección de su sistema ni en la autoridad de su obra, sino en la incomodidad que suscita. La lógica hegeliana obliga a desconfiar de lo inmediato, a revisar los propios fundamentos y a asumir que pensar es siempre un ejercicio arriesgado. En la medida en que se acepte ese riesgo, la *Ciencia de la lógica* dejará de ser un monumento académico y se convertirá, nuevamente, en una experiencia filosófica viva.

Leer a Hegel hoy implica aceptar que su pensamiento no ofrece refugios seguros y plantea desafíos persistentes.



Capítulo 9

KANT Y HEGEL: EL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO Y LA DISPUTA EN TORNO A LOS CONCEPTOS MODALES



El problema del comienzo de la ciencia en Hegel no puede comprenderse plenamente si no se lo sitúa en el horizonte crítico abierto por la filosofía kantiana. Lejos de ser un simple antecedente histórico, Kant es el interlocutor decisivo frente al cual Hegel articula su proyecto lógico. En este sentido, la *Ciencia de la lógica* no solo prolonga la empresa crítica, sino que se presenta como una respuesta a sus límites internos. Reconstruir la disputa entre Kant y Hegel resulta, por tanto, indispensable para esclarecer por qué el comienzo hegeliano adopta la forma que adopta y qué tipo de racionalidad se pone en juego en él.

Uno de los núcleos de esta controversia se encuentra en la concepción kantiana de los conceptos modales: posibilidad, realidad y necesidad. En la *Crítica de la razón pura*, Kant (1781/2009a) sostiene que estos conceptos no amplían el contenido del conocimiento, sino que expresan la relación de los objetos con las facultades cognitivas. Lo posible es aquello que concuerda con las condiciones formales de la experiencia; lo real, lo que se da efectivamente en la intuición; y lo necesario, aquello cuya negación contradice las condiciones de la experiencia posible.

Dicha concepción, cuidadosamente reconstruida en la edición del Fondo de Cultura Económica (Kant, 1781/2009a), cumple una función regulativa clara; no obstante, al mismo tiempo introduce una dependencia estructural del conocimiento respecto de las condiciones subjetivas de la experiencia.

Desde la perspectiva hegeliana, este planteamiento conserva un residuo problemático que la crítica trascendental no logra superar: la separación entre las condiciones del pensar y el ser de lo pensado. Aunque Kant rechaza el dogmatismo metafísico, mantiene una escisión entre la forma del conocimiento y la cosa en sí que limita el alcance de la razón.

En particular, los conceptos modales permanecen anclados a una exterioridad que impide pensarlos como determinaciones del objeto mismo. La necesidad, en Kant (1781/2009a), no es una propiedad de lo real, sino una forma de validez para el entendimiento humano. Es precisamente esta limitación la que Hegel busca desmontar. Examinar esta dificultad permite precisar cómo la modalidad condensa el problema del fundamento en Kant y por qué su reconfiguración resulta decisiva para comprender el comienzo hegeliano.

La lógica hegeliana puede leerse, en consecuencia, como una reconfiguración de la modalidad: posibilidad, realidad y necesidad dejan de entenderse como condiciones subjetivas del conocer y pasan a integrarse en el movimiento interno del concepto. Lo

posible no es aquello que aún no es, sino aquello que se halla implícitamente contenido en una determinación conceptual.

Lo real no se identifica con el simple hecho empírico; antes bien, designa aquello que ha logrado afirmarse como coherente consigo mismo. Y la necesidad no se impone desde fuera, pues emerge del fracaso de lo contingente por sostenerse de manera aislada. Esta transformación comporta consecuencias decisivas para el problema del comienzo.

En este punto, la lectura de Jon Stewart resulta especialmente esclarecedora. Stewart (2000) ha mostrado que la crítica hegeliana a Kant no debe entenderse como un rechazo de la empresa crítica, sino como su radicalización. Hegel acepta el diagnóstico kantiano acerca de la imposibilidad de un conocimiento inmediato del fundamento, pero rechaza la solución trascendental que fija ese límite como definitivo. En lugar de renunciar al fundamento, lo reubica en el movimiento del pensamiento mismo. El comienzo con el ser puro no pretende acceder a una cosa en sí; se limita a exhibir el vacío de toda pretensión de inmediatez. La modalidad deja de funcionar como un marco externo y pasa a configurarse como el drama interno del concepto.

Desde esta perspectiva, la disputa entre Kant y Hegel es un problema filosófico vigente en lugar de un episodio histórico cerrado. La pregunta por la posibilidad, la realidad y la necesidad atraviesa todavía las formas contemporáneas de racionalidad. Pensar el comienzo de la ciencia exige decidir si estas categorías remiten a límites infranqueables del conocimiento o si pueden ser pensadas como momentos de una racionalidad que se autoconstituye. En esta decisión se juega el paso de la crítica a la especulación y, con él, el sentido mismo del proyecto hegeliano.

Para comprender con mayor precisión el alcance de la crítica hegeliana a Kant, conviene examinar la función sistemática que los conceptos modales desempeñan en la *Crítica de la razón pura*. En la *Analítica trascendental* (Kant, 1781/2009b) sostiene que la modalidad no concierne al contenido del objeto, sino al modo en que el entendimiento se relaciona con él. A diferencia de las categorías de cantidad, cualidad y relación, las categorías modales no determinan el objeto, ya que expresan su estatuto respecto de la experiencia posible. Esta tesis tiene consecuencias decisivas: la necesidad deja de ser una determinación del ser para convertirse en una forma de validez subjetiva.

Desde el punto de vista kantiano, afirmar que algo es necesario no significa que pertenezca a la estructura de lo real en sí mismo, sino que su negación contradice las condiciones trascendentales de la experiencia (Kant, 1781/2009a). En este marco, la posibilidad queda definida como mera no contradicción con las formas *a priori* de la

sensibilidad y del entendimiento, mientras que la realidad se identifica con la dación empírica. Esta concepción protege a la razón de los excesos dogmáticos de la metafísica tradicional, pero al mismo tiempo introduce un límite que resulta filosóficamente insostenible para Hegel. La modalidad queda así subordinada a una estructura dual que separa irreductiblemente pensamiento y ser.

La *Ciencia de la lógica* puede leerse como un intento sistemático de superar esta escisión. Hegel no niega el giro crítico kantiano, sino que lo radicaliza al desplazar el análisis desde las condiciones del conocimiento hacia las determinaciones del pensar mismo. En lugar de interrogarse por las condiciones bajo las cuales puede conocerse un objeto, Hegel se pregunta qué debe ser el pensamiento para poder pensarse como verdadero. Este desplazamiento explica por qué la lógica hegeliana no comienza con un sujeto cognoscente ni con una tabla de categorías; comienza, en cambio, con el ser puro, entendido como la determinación más vacía y, por ello mismo, la más expuesta a la crítica (Hegel, 1812-1816/2011).

En este contexto, la crítica hegeliana a la modalidad kantiana se articula como una objeción a su carácter meramente formal. Para Hegel (1812-1816/2011), una modalidad que no incide en el contenido del objeto permanece abstracta y, en última instancia, impotente. La necesidad no puede reducirse a una relación entre juicios y condiciones subjetivas; debe, más bien, emerger del propio movimiento conceptual. Como señala Stewart (2000), Hegel considera que Kant “preserva la forma del fundamento, pero vacía su contenido ontológico” (p. 101). La lógica especulativa se propone, precisamente, restituir a la necesidad su estatuto objetivo sin recaer en el dogmatismo precrítico.

Esta reconfiguración de la modalidad se vuelve visible en el desarrollo de la lógica de la esencia, donde Hegel analiza las categorías de posibilidad, realidad y necesidad como momentos de un mismo proceso. Lo posible remite a aquello que aún no ha desplegado las condiciones de su efectividad; lo real no se identifica con el mero dato empírico, ya que designa lo que ha logrado afirmarse a través de mediaciones; y la necesidad surge cuando la contingencia revela su incapacidad de sostenerse por sí misma (Hegel, 1812-1816/2011). En este punto, la crítica a Kant se vuelve constructiva: la modalidad deja de ser un límite del conocimiento para convertirse en una estructura del ser pensado.

Reconstruir este diálogo permite comprender con mayor precisión el sentido del comienzo de la lógica. El ser puro no es posible, real o necesario en sentido kantiano. Precisamente por ello fracasa. Su vacío no es un defecto, es la puesta en escena de la imposibilidad de fundar la ciencia sobre una modalidad puramente formal. En este gesto inaugural, Hegel responde a Kant al mostrar que la crítica solo puede comple-

tarse si se atreve a concebir la modalidad como el movimiento interno del concepto, antes que como un marco subjetivo. Es en esta respuesta donde la *Ciencia de la lógica* se presenta como continuación más radical de la *Crítica de la razón pura*.

La transformación hegeliana de los conceptos modales alcanza su formulación más clara en la crítica al concepto kantiano de necesidad. En la *Crítica de la razón pura*, Kant (1781/2009a, 1781/2009b) afirma que la necesidad no puede ser atribuida a los objetos en sí mismos, sino únicamente a los juicios en la medida en que estos se ajustan a las condiciones trascendentales de la experiencia posible. Esta tesis, que protege a la razón frente a las pretensiones dogmáticas de la metafísica tradicional, implica una desontologización de la necesidad: deja de ser una propiedad del ser y se convierte en una forma de validez epistémica.

Para Hegel, esta solución resulta insuficiente. Si la necesidad solo expresa una relación entre las propias facultades y los objetos de experiencia, el pensamiento queda confinado a un ámbito meramente formal, incapaz de dar cuenta del carácter objetivo de sus determinaciones. La *Ciencia de la lógica* surge precisamente como respuesta a esta limitación (Hegel, 1812-1816/2011). En lugar de aceptar la escisión kantiana entre pensamiento y ser, Hegel propone concebir la necesidad como el resultado inmanente del desarrollo conceptual. En consecuencia, la necesidad no precede al proceso lógico, pues emerge de él.

Esta concepción se articula con especial claridad en la lógica de la esencia, donde Hegel analiza el tránsito desde la posibilidad hasta la necesidad a través de la mediación de la realidad. A diferencia de Kant, para quien la posibilidad se define negativamente como ausencia de contradicción, Hegel sostiene que lo posible solo adquiere sentido en relación con un conjunto determinado de condiciones. Una posibilidad abstracta, desligada de toda mediación, carece de contenido. En este sentido, la lógica hegeliana introduce una crítica implícita al formalismo kantiano: la modalidad no puede entenderse al margen del proceso que la constituye (Hegel, 1812-1816/2011).

La realidad, por su parte, tampoco se reduce a la mera dación empírica. Para Hegel, algo es real en sentido fuerte cuando ha atravesado el proceso de mediaciones que lo hacen coherente consigo mismo. Este punto resulta decisivo para comprender la noción hegeliana de efectividad (*Wirklichkeit*), que no coincide con la facticidad inmediata. Como señala Stewart (2000), la crítica de Hegel a Kant no consiste en rechazar la limitación crítica; apunta, más bien, a mostrar que dicha limitación solo puede superarse si se reconoce que la racionalidad es constitutiva de lo real, de modo que la necesidad expresa una coherencia interna alcanzada.

Este replanteamiento de la modalidad tiene consecuencias directas para el problema del fundamento. Mientras que en Kant el fundamento último del conocimiento reside en las condiciones trascendentales del sujeto, en Hegel el fundamento se desplaza hacia el movimiento del concepto. No hay un punto fijo desde el cual se garantice la validez del saber, pues se trata de un proceso de autoverificación en el que cada determinación se justifica al mostrar su insuficiencia y su superación. El fundamento se produce a través del desarrollo lógico, en lugar de surgir de una vez por todas.

Desde esta perspectiva, el comienzo de la *Ciencia de la lógica* adquiere un sentido renovado. El ser puro no es posible, real o necesario en el sentido kantiano, precisamente porque carece de mediaciones. Su indeterminación radical lo condena a disolverse inmediatamente en la nada (Hegel, 1812-1816/2011). Este fracaso no es un accidente del sistema, sino la puesta en escena de la imposibilidad de un fundamento inmediato. Hegel muestra así que la crítica kantiana a la metafísica solo puede completarse si se abandona la idea de que la modalidad constituye un marco externo al pensamiento. La modalidad, asimismo, debe ser pensada como el resultado del movimiento del concepto.

Además, esta reconstrucción permite comprender por qué la disputa entre Kant y Hegel no pertenece exclusivamente a la historia de la filosofía. La pregunta por el estatuto de la necesidad, por la relación entre posibilidad y realidad y por el lugar del fundamento atraviesa todavía las discusiones contemporáneas sobre racionalidad, normatividad y justificación. En este sentido, el diálogo entre la *Crítica de la razón pura* y la *Ciencia de la lógica* no es un episodio cerrado, sino un campo problemático que sigue exigiendo nuevas interpretaciones.

El desplazamiento hegeliano del problema de la modalidad hacia el ámbito del fundamento permite comprender con mayor claridad la distancia que separa a Hegel de la arquitectura trascendental kantiana. En la *Crítica de la razón pura* (1781/2009b), el fundamento último del conocimiento se sitúa en la unidad sintética de la apercepción, es decir, en la estructura del sujeto que hace posible la experiencia. Esta estrategia garantiza la validez objetiva del conocimiento empírico, pero lo hace al precio de mantener una escisión entre las condiciones del conocer y el ser de lo conocido. El fundamento es trascendental en Kant, no ontológico.

Hegel considera que esta solución, aunque decisiva para la superación del dogmatismo, deja intacto un problema central: la dependencia estructural del conocimiento respecto de un sujeto finito. La *Ciencia de la lógica* puede interpretarse, en este sentido, como un intento de liberar el fundamento de dicha dependencia. No se trata de negar la mediación subjetiva, sino de mostrar que la racionalidad no puede quedar

anclada a un punto de vista externo al movimiento conceptual. Lejos de buscarse en una instancia previa al pensar, el fundamento se encuentra en el proceso mediante el cual el pensamiento se determina y se corrige a sí mismo (Hegel, 1812-1816/2011).

Este giro resulta particularmente visible en la lógica de la esencia, donde Hegel (1812-1816/2011) analiza el fundamento (*Grund*) como una relación mediada y no como un principio inmediato. A diferencia del fundamento trascendental kantiano, el fundamento hegeliano no constituye un punto de partida seguro, sino una estructura que se revela insuficiente y se transforma en el curso del desarrollo lógico. El fundamento se da solo en la medida en que muestra su incapacidad para sostenerse como fundamento último. Esta concepción introduce una temporalidad interna en la lógica que rompe con la imagen de un sistema estático.

La crítica a Kant se intensifica al considerar el estatuto del sujeto trascendental. Desde la perspectiva hegeliana, la apelación a una unidad originaria de la conciencia funciona como un presupuesto no tematizado. Aunque Kant (1781/2009a) insiste en que el “yo pienso” no es una sustancia ni un objeto, sigue operando como un punto fijo que garantiza la unidad del conocimiento. Hegel sospecha de esta garantía. Para él, toda unidad que se presenta como inmediata debe ser sometida a un proceso de descomposición conceptual. Así pues, la unidad no se presupone; se construye.

En este punto, la lectura de Stewart (2000) vuelve a resultar esclarecedora, pues señala que la crítica hegeliana al sujeto trascendental no implica una negación de la subjetividad, sino una transformación de su estatuto filosófico. El sujeto deja de ser el fundamento del conocimiento para convertirse en uno de los resultados del desarrollo del concepto. Esta tesis tiene consecuencias profundas: la racionalidad deja de depender de una estructura subjetiva previa y pasa a entenderse como un proceso objetivo que se realiza históricamente.

Este desplazamiento prepara el terreno para comprender por qué la disputa entre Kant y Hegel sigue siendo relevante para la filosofía contemporánea. La pregunta por el fundamento, por la necesidad y por la relación entre posibilidad y realidad no puede resolverse apelando a garantías externas al pensamiento. En un contexto marcado por la crisis de los fundamentos normativos, la propuesta hegeliana ofrece una alternativa exigente: asumir que el fundamento solo puede constituirse como resultado de un proceso crítico de autocomprensión racional.

Desde esta perspectiva, el comienzo de la *Ciencia de la lógica* aparece como una respuesta directa a la arquitectura de la *Crítica de la razón pura*. Hegel (1812-1816/2011) no comienza con un sujeto, ni con una tabla de categorías, ni con una distinción entre

fenómeno y nóúmeno, comienza con el ser puro precisamente para mostrar que ningún comienzo inmediato puede sostenerse. Este gesto inaugura una concepción del pensamiento que no se apoya en presupuestos trascendentales, sino en la capacidad del concepto para producir sus propias determinaciones. En este punto, la lógica hegeliana redefine el horizonte mismo de la crítica, además de dialogar con Kant.

Este replanteamiento del fundamento abrirá, como se verá en el siguiente capítulo, un nuevo campo de interpretación en el siglo XX, particularmente en la lectura que Heidegger (1967/2001) realiza tanto de Kant como de Hegel. La pregunta por el ser, la negatividad y el fundamento reaparece allí bajo nuevas formas, pero conserva una deuda explícita con la disputa aquí reconstruida. Comprender este tránsito resulta indispensable para evaluar la vigencia contemporánea del problema del comienzo de la ciencia.

La reconstrucción del diálogo entre Kant y Hegel en torno a la modalidad permite ahora cerrar este capítulo destacando el alcance filosófico de la disputa. No se trata simplemente de una diferencia doctrinal acerca del estatuto de la posibilidad, la realidad o la necesidad, sino de dos concepciones radicalmente distintas del fundamento del pensar. Mientras Kant busca asegurar la validez del conocimiento delimitando sus condiciones trascendentales, Hegel pone en cuestión la legitimidad de todo fundamento que no pueda justificarse a través de su propio movimiento conceptual. Esta diferencia marca el paso de una crítica limitativa a una crítica inmanente.

En este sentido, la *Ciencia de la lógica* puede leerse como una respuesta sistemática a una tensión no resuelta en la *Crítica de la razón pura*. Kant había mostrado con contundencia que la metafísica tradicional fracasaba al pretender conocer lo incondicionado como si se tratara de un objeto. Sin embargo, al situar la necesidad en el ámbito de la validez subjetiva, dejó abierta la pregunta por el estatuto ontológico de la racionalidad. Hegel recoge esta pregunta y la reformula: no se trata de saber si puede conocerse lo necesario, sino de pensar cómo la necesidad puede emerger del propio proceso del pensamiento sin recurrir a presupuestos externos.

Este desplazamiento explica por qué la lógica hegeliana no admite la modalidad como un conjunto de categorías ya dadas. Posibilidad, realidad y necesidad funcionan como momentos de un desarrollo que solo adquiere sentido retrospectivamente sin presentarse como marcos fijos. La necesidad no se impone desde el inicio, ya que se conquista. Esta concepción tiene consecuencias decisivas para el problema del comienzo de la ciencia. Si la necesidad no puede presuponerse, entonces el comienzo no puede ser necesario en sentido fuerte. Debe entenderse, más bien, como el punto en el que se hace visible la insuficiencia de toda inmediatez.

Aquí se encuentra uno de los aportes centrales de Hegel frente a Kant. La crítica se ejerce exponiendo las pretensiones del pensamiento a su propia disolución, sin establecer límites infranqueables. En consecuencia, el ser puro fracasa porque pretende funcionar como fundamento sin mediación. No obstante, dicho fracaso no invalida el proyecto racional; lo empuja a transformarse. La necesidad, que Kant había relegado al ámbito de la validez subjetiva, reaparece en Hegel como resultado de un proceso en el que la contingencia revela su incapacidad de sostenerse por sí misma.

Desde esta perspectiva, el comienzo de la *Ciencia de la lógica* no puede entenderse sin referencia a la empresa crítica kantiana, pero tampoco puede reducirse a una simple corrección de sus límites. Lejos de regresar a la metafísica precrítica o de abandonar el impulso crítico, Hegel desplaza este último hacia el interior del pensamiento mismo. La lógica se convierte así en una ontología crítica, en la que el ser solo es pensable en la medida en que puede justificar su determinación. Este gesto inaugura una nueva forma de racionalidad que descansa en la capacidad de producir y revisar fundamentos nuevos.

Este capítulo también ha buscado mostrar que la disputa entre Kant y Hegel en torno a la modalidad no es un episodio técnico, sino un punto de inflexión en la historia de la filosofía moderna. En ella se decide si la razón debe resignarse a operar dentro de límites formales o si puede aspirar a comprender su propia efectividad. La propuesta hegeliana no ofrece garantías absolutas; plantea, en cambio, una exigencia irrenunciable: pensar implica asumir el riesgo de no contar con un fundamento inmediato. En ese riesgo se juega, todavía hoy, la posibilidad de una racionalidad no dogmática.

Con ello queda preparado el terreno para el siguiente capítulo, en el que se abordará la recepción crítica de esta disputa en el pensamiento de Martin Heidegger. Su lectura de Kant y su confrontación con Hegel permitirán evaluar hasta qué punto la pregunta por el ser, el fundamento y la negatividad permanece abierta en la filosofía contemporánea. El paso de Kant a Hegel, y de Hegel a Heidegger se articula como una constelación de problemas que continúan interpelando al pensamiento actual.



Capítulo 10

**HEIDEGGER ENTRE
KANT Y HEGEL: EL
PROBLEMA DEL
SER, EL COMIENZO
Y LA CRÍTICA DEL
FUNDAMENTO**



La confrontación de Heidegger con Kant y Hegel constituye uno de los momentos más decisivos de la filosofía del siglo XX para la comprensión del problema del ser y del comienzo del pensar. Lejos de limitarse a una lectura historiográfica, Heidegger se apropia críticamente de ambos autores para replantear una pregunta que atraviesa toda su obra: ¿qué significa comenzar a pensar cuando el ser mismo se ha vuelto problemático? En este sentido, su confrontación con Kant y Hegel es un intento de diagnosticar los límites de la metafísica moderna y de abrir un nuevo horizonte para la filosofía, antes que un ejercicio erudito.

Desde los primeros cursos de Friburgo, hasta textos como *Kant y el problema de la metafísica* (1929/1993) y *Ser y tiempo* (1927/2003), Heidegger insiste en que la filosofía moderna ha olvidado la pregunta por el ser al reducirla a un problema de fundamento. En Kant (1781/2009a), este olvido se manifiesta en la subordinación del ser a las condiciones trascendentales de la experiencia. En Hegel, según Heidegger (1967/2001), adopta la forma de una identificación entre ser y concepto que culmina en la clausura del sistema. Aunque estas lecturas han sido ampliamente discutidas, su interés filosófico reside menos en su exactitud filológica que en el tipo de interrogación que permiten formular.

Para Heidegger (1967/2001), Kant representa un punto de inflexión ambivalente. Por un lado, la *Crítica de la razón pura* desmantela la metafísica dogmática y muestra que el ser no puede ser pensado como un ente supremo accesible al conocimiento teórico. Por otro, al situar el fundamento del conocimiento en la subjetividad trascendental, Kant transforma el ser en una función de la representación. El ser deja de ser interrogado en su sentido propio y queda reducido a la validez objetiva de los juicios. En este marco, Heidegger interpreta la filosofía kantiana como una metafísica de la subjetividad que, aun siendo crítica, no logra abandonar el horizonte moderno del fundamento.

La lectura de Hegel se vuelve aún más problemática. Heidegger reconoce en la *Ciencia de la lógica* un esfuerzo radical por pensar el ser sin recurrir a un sujeto empírico o trascendental. Sin embargo, considera que este esfuerzo culmina en una absolutización del concepto que absorbe toda diferencia en el movimiento del saber. Desde esta perspectiva, el comienzo hegeliano con el ser puro no abriría realmente la pregunta por el ser; tendería, antes bien, a resolverla demasiado pronto al integrarla en el despliegue de la idea (Heidegger, 1967/2001). El ser quedaría así subordinado al pensar y perdería su carácter de problema.

No obstante, esta crítica heideggeriana no puede aceptarse sin matices. Como se ha mostrado a lo largo de este libro, el comienzo de la *Ciencia de la lógica* no pretende

clausurar la pregunta por el ser, sino exhibir el fracaso de toda inmediatez. El ser puro no se afirma como fundamento; se disuelve inmediatamente en la nada. Este gesto inicial no elimina la negatividad, pues la instala en el corazón mismo del pensar. En este sentido, la lógica hegeliana no ofrece una reconciliación fácil, ya que se configura como un proceso exigente de autocrítica racional.

La confrontación entre Heidegger y Hegel permite, entonces, reabrir el problema del comienzo desde una nueva perspectiva. Mientras Heidegger busca un comienzo más originario en la analítica existencial del *Dasein*, Hegel propone un comienzo radicalmente abstracto que se justifica solo a través de su desarrollo (Hegel, 1812-1816/2011). Ambos rechazan la idea de un fundamento inmediato, pero divergen en la manera de concebir la relación entre ser y pensar. Esta divergencia no es meramente doctrinal, pues manifiesta dos modos distintos de entender la tarea de la filosofía.

El presente capítulo se propone reconstruir este diálogo crítico, mostrando que la lectura heideggeriana de Hegel, aunque profundamente influyente, no agota el sentido del proyecto lógico. Al mismo tiempo, permitirá evaluar hasta qué punto la pregunta heideggeriana por el ser puede entenderse como una reformulación, y no simplemente como una superación, de los problemas planteados por Kant y Hegel. En este cruce se juega la actualidad filosófica del problema del comienzo: pensar sin presuposiciones y sin garantías últimas, pero sin renunciar a la exigencia de sentido.

La lectura que Heidegger hace de Kant constituye uno de los momentos más influyentes y, al mismo tiempo, más polémicos de la recepción contemporánea de la *Crítica de la razón pura*. En *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger (1929/1993) sostiene que el verdadero núcleo revolucionario del pensamiento kantiano no se encuentra en la teoría del conocimiento, sino en la analítica trascendental de la finitud. Según esta interpretación, Kant habría vislumbrado, aunque sin desarrollarla plenamente, una comprensión ontológica del ser humano como un ente finito cuyo acceso al ser está mediado por el tiempo. Tal lectura desplaza el énfasis desde la validez del conocimiento hacia la estructura ontológica de la existencia.

Para Heidegger, el error decisivo de la tradición neokantiana consistió en convertir la *Crítica de la razón pura* en una epistemología. Con ello se habría perdido de vista la pregunta fundamental que, según su interpretación, atraviesa el texto kantiano: ¿cómo es posible que un ente finito tenga acceso al ser? En este contexto, las categorías y los principios del entendimiento dejan de ser meros instrumentos cognoscitivos y pasan a interpretarse como expresiones de una determinada comprensión del ser. El conocimiento ya no se explica desde la corrección de los juicios; se comprende, más bien, a partir de la estructura ontológica del *Dasein*.

Este giro tiene consecuencias directas para el problema del fundamento. Mientras Kant sitúa el fundamento del conocimiento en la unidad sintética de la apercepción, Heidegger considera que esta solución sigue siendo insuficiente porque mantiene la primacía de la subjetividad. El “yo pienso” continúa funcionando como una instancia que garantiza la unidad, aunque no sea una sustancia. Desde la perspectiva heideggeriana, este gesto reproduce, bajo una forma crítica, la metafísica de la subjetividad característica de la modernidad. El fundamento sigue siendo pensado como aquello que asegura, estabiliza y ofrece un punto de apoyo.

Frente a ello, Heidegger propone una comprensión radicalmente distinta del fundamento. El fundamento no es aquello que elimina la inseguridad del pensar; constituye, antes bien, aquello que la hace posible. La finitud, la temporalidad y la facticidad constituyen las condiciones mismas de toda apertura al ser. En *Ser y tiempo*, esta idea se expresa con claridad: el *Dasein* posee un fundamento que está arrojado (*Geworfenheit*) en un mundo que no ha elegido (Heidegger, 1927/2003). El comienzo del pensar no puede, por tanto, apoyarse en una certeza originaria.

Esta concepción introduce una ruptura significativa con el proyecto kantiano. Aunque Heidegger reconoce en Kant un avance decisivo respecto de la metafísica dogmática, sostiene que la crítica trascendental no logra desprenderse del ideal de fundamentación. El ser sigue siendo pensado en función de la representación y el tiempo, aunque central en la *Estética trascendental*, no alcanza a convertirse en el horizonte ontológico fundamental (Kant, 1781/1998). De ahí que Heidegger interprete su propia obra como una radicalización de la pregunta kantiana, más que como una simple continuación.

No obstante, esta apropiación de Kant plantea también dificultades. Diversos intérpretes han señalado que la lectura heideggeriana tiende a forzar el texto kantiano, al atribuirle intenciones ontológicas que no siempre pueden sostenerse filológicamente (Allison, 2004; Guyer, 1987). Con todo, aun aceptando estas objeciones, el valor filosófico de la lectura de Heidegger no radica en su fidelidad literal, pues reside en su capacidad para reactivar preguntas fundamentales. Kant se convierte así en un interlocutor vivo y no en un autor clausurado por la historia.

Desde la perspectiva de este libro, la importancia de esta interpretación se encuentra en el modo en que redefine el problema del comienzo. Si el comienzo del pensar no puede apoyarse en un fundamento trascendental seguro, la pregunta por el inicio de la ciencia adquiere una nueva dimensión: este deja de ser un punto fijo y se convierte en una apertura precaria, atravesada por la finitud. Este diagnóstico prepara el terreno para la crítica heideggeriana a Hegel, pero también permite reevaluar el sentido del comienzo hegeliano como exposición radical de la imposibilidad de toda inmediatez fundacional y no como clausura del ser.

En este cruce entre Kant y Heidegger se perfila un problema que atraviesa la filosofía contemporánea: cómo pensar sin fundamentos absolutos sin caer en el relativismo. La respuesta heideggeriana privilegia la finitud y la temporalidad; la respuesta hegeliana, como se verá, apuesta por una racionalidad que se funda a sí misma a través de la negatividad. Comprender esta diferencia es indispensable para evaluar la vigencia del problema del comienzo y el lugar que Hegel sigue ocupando en el debate filosófico actual.

La confrontación de Heidegger con Hegel se articula, de manera privilegiada, en torno al estatuto del ser y al sentido del comienzo del pensar. Desde la perspectiva heideggeriana, la *Ciencia de la lógica* representa el punto culminante de la metafísica occidental, en la medida en que en ella el ser queda plenamente integrado en el despliegue del concepto (Hegel, 1812-1816/2011). El filósofo habría llevado hasta sus últimas consecuencias la tendencia moderna a identificar racionalidad y realidad, clausurando así la pregunta por el ser en tanto problema. Esta interpretación, sin embargo, requiere un examen cuidadoso.

Heidegger concentra buena parte de su crítica en el inicio de la lógica hegeliana, donde el ser puro se presenta como indeterminación absoluta. Para él, este comienzo sería engañoso: aunque parece radical, ya presupone que el ser puede ser captado y desarrollado conceptualmente. Al ingresar desde el inicio en el horizonte del *logos*, el ser quedaría subordinado al pensar. En este sentido, Heidegger (1967/2001) sostiene que el paso inmediato del ser a la nada y al devenir no abre la pregunta por el ser; más bien, la resuelve demasiado rápido neutralizando su carácter abismal.

Sin embargo, esta lectura ha sido ampliamente discutida en la investigación hegeliana contemporánea. Autores como Houlgate (2006) y Pippin (1989) han señalado que el comienzo hegeliano no debe entenderse como una apropiación conceptual del ser, ya que es, en contraste, una exposición de su vaciedad. El ser puro no fundamenta ni garantiza nada y, precisamente por ello, se disuelve. Desde esta perspectiva, el inicio de la *Ciencia de la lógica* no clausura la pregunta por el ser, sino que muestra la imposibilidad de fundarla sobre una inmediatez abstracta.

Esta diferencia de interpretación resulta decisiva. Para Heidegger (1927/2003), el pensamiento debe comenzar desde una experiencia más originaria que la abstracción lógica: la apertura del ser en la existencia fáctica del *Dasein*. El ser no se deja pensar como concepto; se manifiesta en el modo en que el ente humano se comprende a sí mismo en su estar-en-el-mundo. De ahí que Heidegger privilegie la analítica existencial como vía de acceso al problema del ser. El comienzo del pensar no es lógico, es existencial.

Hegel, en cambio, busca un comienzo sin presuposiciones, no uno más concreto o vivido. El ser puro no es elegido por su riqueza; se elige por su pobreza extrema. No remite a ninguna experiencia determinada ni a ninguna estructura existencial y, por esta razón, puede funcionar como punto de partida. La lógica no comienza porque el ser sea evidente, sino porque no lo es. Por extensión, el fracaso del ser puro hace necesario el comienzo sin invalidarlo. Aquí se encuentra uno de los puntos más profundos de divergencia entre ambos pensadores.

La crítica heideggeriana a la lógica especulativa se inscribe, además, en una concepción distinta de la negatividad. Para Heidegger (1927/2003), la nada no constituye un momento dialéctico destinado a superarse en un devenir conceptual, sino una experiencia límite que acompaña la revelación del ser, especialmente en la angustia. La nada se experimenta, no se resuelve. Desde este punto de vista, la dialéctica hegeliana parecería domesticar la negatividad al integrarla en un proceso de reconciliación racional.

No obstante, esta oposición puede resultar demasiado esquemática. Como han mostrado diversas lecturas contemporáneas, la negatividad en Hegel es la fuerza constitutiva del pensar, antes que un simple momento transitorio. La negación se conserva como tensión interna en la síntesis y el sistema no elimina el conflicto; antes bien, lo asume como motor de su desarrollo. En este sentido, la lógica hegeliana no ofrece una reconciliación pacífica, ya que se configura como una racionalidad atravesada por la ruptura (Pippin, 1989).

Este punto resulta decisivo para evaluar la pertinencia de la crítica heideggeriana: si el comienzo hegeliano no pretende asegurar un fundamento último, sino exponer la imposibilidad de todo fundamento inmediato, la acusación de clausura metafísica pierde parte de su fuerza. El ser aparece desde el inicio como aquello que no puede sostenerse por sí mismo sin quedar absorbido por el concepto. La pregunta por el ser se reinscribe, entonces, en el movimiento del pensar.

La confrontación entre Heidegger y Hegel, lejos de resolverse en una oposición simple, revela así dos estrategias filosóficas distintas frente al mismo problema: cómo comenzar a pensar cuando no hay fundamentos seguros. Heidegger responde apelando a la finitud y a la experiencia existencial; Hegel, a la negatividad y al desarrollo conceptual. Comprender esta diferencia implica reconocer que el problema del comienzo permanece abierto sin escoger a un vencedor. En esta apertura reside, todavía hoy, la vigencia de ambos proyectos.

La crítica heideggeriana a Hegel se inscribe en un diagnóstico más amplio acerca del destino de la metafísica occidental. En la teoría de Heidegger (1927/2003), la metafí-

sica no es simplemente una doctrina filosófica entre otras, sino una forma histórica de pensar que identifica el ser con la presencia y, en última instancia, con la disponibilidad conceptual. En este marco, Hegel aparecería como el pensador que lleva esta tradición a su culminación, al integrar todo lo real en el despliegue de la idea absoluta. La *Ciencia de la lógica* sería, desde esta perspectiva, la consumación de la metafísica.

Sin embargo, esta caracterización plantea una dificultad central: ¿qué significa exactamente el “fin de la metafísica”? Para Heidegger (1927/2003), no se trata de un acontecimiento cronológico ni de una superación definitiva, sino del agotamiento de una forma de preguntar. La metafísica se agota cuando ya no es capaz de interrogar el sentido del ser y se limita a ordenar los entes bajo categorías cada vez más refinadas. En este sentido, el problema no es la sistematicidad de Hegel, dado que se cifra en la identificación del ser con el concepto, lo que impediría una apertura más originaria.

Desde el punto de vista hegeliano, esta crítica parece apoyarse en una comprensión parcial de la lógica especulativa. La idea absoluta no es un ente supremo ni una presencia plena, pues se constituye como el resultado de un proceso donde el pensamiento ha atravesado sus propias negaciones. Lejos de ofrecer una presencia estable, el sistema hegeliano insiste en la mediación, la negatividad y la historicidad del saber. La clausura que Heidegger denuncia podría interpretarse, desde esta óptica, como una reconciliación siempre inestable, atravesada por tensiones no resueltas.

Este punto es decisivo para evaluar la pertinencia del diagnóstico heideggeriano. Si el sistema hegeliano integra la negatividad como momento constitutivo, en lugar de eliminarla, no puede identificarse sin más con una metafísica de la presencia. El ser, en Hegel, no se da como algo plenamente disponible; aparece como aquello que solo se determina a través de su devenir. La presencia es siempre mediada, nunca inmediata. En este sentido, la lógica hegeliana introduce una fisura en la tradición metafísica que Heidegger considera cerrada.

No obstante, Heidegger podría objetar que esta mediación sigue operando dentro del horizonte del *logos*. Incluso la negatividad, al ser conceptualizada, quedaría subordinada al pensar. El ser, para Heidegger, no puede reducirse a una determinación conceptual, por más dinámica que esta sea. De ahí su insistencia en la diferencia ontológica: la distinción entre ser y ente no puede ser superada dialécticamente sin perder su carácter problemático. Toda tentativa en ese sentido correría el riesgo de neutralizar la pregunta fundamental.

Este desacuerdo pone de manifiesto dos concepciones opuestas del pensar filosófico. Para Heidegger, pensar es dejarse interpelar por aquello que se sustrae, por lo que no

se deja decir plenamente. El lenguaje de la filosofía debe aprender a callar tanto como a decir (Heidegger, 1927/2003). Para Hegel, en cambio, el pensar filosófico consiste en llevar a la expresión conceptual incluso aquello que parece resistirse al concepto. En lugar de ser el punto final del pensar, el silencio es un momento que debe ser atravesado (Hegel, 1812-1816/2011).

La cuestión del fin de la metafísica se vuelve así ambigua: ¿es Hegel el cierre de la metafísica o la apertura de una forma distinta de racionalidad? Desde una lectura heideggeriana estricta, la respuesta es clara: Hegel clausura la pregunta por el ser al integrarla en el sistema. Desde una lectura alternativa, como la que se ha defendido en este libro, Hegel radicaliza la crítica al mostrar que no hay fundamentos inmediatos ni garantías últimas. El sistema expone la pregunta en su forma más exigente, no la elimina.

Este debate no es meramente historiográfico. En él se juega la posibilidad misma de una filosofía crítica en la actualidad. Si se acepta el diagnóstico heideggeriano sin reservas, la tarea del pensamiento consistiría en abandonar la pretensión sistemática y abrirse a una experiencia más originaria del ser. Si, por el contrario, se sigue a Hegel, la filosofía no puede renunciar al concepto sin traicionarse a sí misma. La pregunta no es si se debe elegir entre Hegel o Heidegger; se trata de cómo pensar después de ambos.

Esta tensión define el horizonte en el que se inscribe el problema del comienzo de la ciencia. Comenzar a pensar no equivale a encontrar un punto seguro, sino a asumir una herencia conflictiva. Kant, Hegel y Heidegger no ofrecen soluciones definitivas, dado que proponen modos distintos de habitar esa dificultad. En este sentido, el fin de la metafísica se redefine como un nuevo comienzo que exige ser pensado una y otra vez.

Uno de los conceptos más sugestivos que Heidegger introduce para abordar el problema del fundamento es el de *Ab-grund*, el “no-fundamento” o fundamento abismal (Heidegger, 1929/2014). Con esta noción, Heidegger busca romper definitivamente con la tradición metafísica que ha concebido el fundamento como aquello que asegura, estabiliza y garantiza. El fundamento, entendido de este modo, deja de ser lo que elimina la incertidumbre del pensar y pasa a convertirse en aquello que la hace inevitable. Pensar desde el *Ab-grund* significa asumir que no hay un suelo último sobre el cual edificar el saber (Heidegger, 1929/2014).

Asimismo, esta concepción se articula directamente con la analítica existencial del *Dasein*. El ser humano no se encuentra nunca ante un fundamento plenamente disponible; está siempre arrojado a un mundo que no controla y cuya inteligibilidad es

parcial y provisional. La pregunta por el ser no conduce, por tanto, a una respuesta definitiva, pues se traduce en una experiencia de apertura y exposición. En este sentido, el *Ab-grund*, lejos de representar una negación del fundamento, constituye su transformación radical: el fundamento funda en la medida en que se sustrae (Heidegger, 1927/2003).

A primera vista, esta concepción parece situarse en las antípodas del pensamiento hegeliano. El lenguaje mismo de la *Ciencia de la lógica*, con su insistencia en el fundamento (*Grund*), la mediación y la necesidad, podría interpretarse como una reafirmación de la metafísica del fundamento que Heidegger busca superar. Sin embargo, una lectura más atenta revela que el concepto hegeliano de fundamento dista mucho de la imagen tradicional de un principio estable e inmediato. El fundamento, en Hegel, no es aquello que detiene el movimiento del pensar, sino aquello que se muestra insuficiente y exige ser superado.

En la lógica de la esencia, Hegel desarrolla el fundamento como una relación mediada que remite siempre a otra cosa. El fundamento no se sostiene por sí mismo, pues depende de aquello que funda y, al mismo tiempo, se revela dependiente de ello. Esta circularidad no es un defecto del sistema, sino su rasgo constitutivo. El fundamento hegeliano incorpora la contingencia como momento necesario del desarrollo conceptual (Hegel, 1812-1816/2011). En este punto, la distancia entre Hegel y Heidegger se vuelve menos evidente de lo que suele suponerse.

La diferencia decisiva no reside tanto en la aceptación o el rechazo del fundamento, sino en la manera de pensarlo. Heidegger insiste en la imposibilidad de reconducir el fundamento a una estructura conceptual sin traicionar su carácter abismal. El *Ab-grund* no puede ser tematizado plenamente sin perder su fuerza disruptiva. Hegel, por el contrario, sostiene que incluso esta negatividad debe ser pensada. El abismo es uno de los momentos del final. Por tanto, la filosofía no puede detenerse ante lo indecible sin renunciar a su tarea.

Este contraste pone de relieve dos actitudes filosóficas frente a la negatividad. Para Heidegger, la negatividad señala un límite insuperable del pensar conceptual. Para Hegel, la misma es el motor del concepto. La lógica especulativa no pretende cerrar el abismo; se propone atravesarlo. El fundamento no se recupera como seguridad, sino como proceso. Desde esta perspectiva, el pensamiento hegeliano transforma la metafísica clásica desde dentro en lugar de restaurarla.

Esta diferencia tiene consecuencias directas para el problema del comienzo. Si el fundamento es abismal, como sostiene Heidegger, entonces todo comienzo es ne-

cesariamente precario, expuesto y provisional. Si el fundamento es mediado, como argumenta Hegel, el comienzo no puede ser inmediato, pero tampoco queda condenado a la indeterminación absoluta. El comienzo se justifica retroactivamente, a través del desarrollo que lo sigue. No hay garantía inicial, pero sí una racionalidad que se construye en el camino.

El diálogo entre Heidegger y Hegel en torno al fundamento permite, así, replantear la oposición entre sistema y apertura. El sistema hegeliano no debe entenderse como un cierre dogmático, sino como un intento de pensar la apertura misma del pensar. Del mismo modo, la crítica heideggeriana al fundamento no implica la renuncia a toda racionalidad; expresa la exigencia de una racionalidad que no se autoabsolutice. En este cruce se perfila una tarea filosófica que sigue siendo urgente: pensar sin garantías, pero no sin conceptos.

Para precisar este desacuerdo, conviene seguir cuatro desplazamientos decisivos: la verdad, la historia, el tiempo y la negatividad. En cada uno de estos se decide qué significa comenzar sin fundamento. Ni el *Ab-grund* heideggeriano ni el fundamento mediado hegeliano ofrecen una solución definitiva. Ambos obligan a considerar qué significa comenzar a pensar cuando el suelo se mueve bajo nuestros pies. En este sentido, el problema del fundamento, lejos de resolverse, se hereda. Y es en esta herencia conflictiva donde la filosofía encuentra, paradójicamente, su razón de ser.

La divergencia entre Heidegger y Hegel se manifiesta con particular claridad en sus respectivas concepciones de la verdad. Mientras que la tradición lógica, culminada en la *Ciencia de la lógica*, entiende la verdad como el resultado del despliegue conceptual que alcanza su coherencia interna, Heidegger (1927/2003) propone una comprensión más originaria de la verdad como *aletheia*, es decir, como desocultamiento. Esta diferencia es estructural antes que terminológica, y comporta consecuencias profundas para el problema del comienzo del pensar.

En *Ser y tiempo*, Heidegger (1927/1962, 1927/2003) sostiene que la verdad no es primariamente una propiedad de los juicios, sino un modo de apertura del ser. Antes de que algo pueda ser verdadero o falso en sentido proposicional, debe haberse mostrado de algún modo. Esta mostración no es el resultado de un proceso lógico; remite, en cambio, a una condición ontológica ligada a la existencia del *Dasein*. La verdad acontece en la medida en que el ser se desvela, y este desvelamiento es siempre parcial, histórico y finito. No hay, por tanto, una verdad absoluta que pueda funcionar como fundamento último.

Desde esta perspectiva, el comienzo del pensar no puede apoyarse en una verdad ya establecida. Comenzar a pensar implica exponerse a un ámbito en el que lo verdadero y lo falso aún no están plenamente diferenciados. El comienzo es, así, un riesgo. Esta concepción contrasta con la imagen tradicional de la ciencia como un edificio que se construye sobre fundamentos seguros. Para el autor, esa imagen pertenece a la metafísica que debe ser superada (Heidegger, 1929/2014).

Hegel, por su parte, no ignora la historicidad ni la mediación de la verdad, pero las piensa de un modo distinto. En la *Ciencia de la lógica*, la verdad no se identifica con una correspondencia inmediata entre pensamiento y objeto, sino con la coherencia interna del concepto en su desarrollo. Una determinación es verdadera en la medida en que puede sostenerse dentro del movimiento del todo. Así pues, la verdad emerge como resultado y no como punto de partida. En consecuencia, la lógica hegeliana también rechaza la idea de una verdad inmediata que funde el saber desde el inicio.

La diferencia decisiva reside, entonces, en el estatuto del concepto. Para Heidegger (1927/2003), el concepto pertenece a un nivel derivado del pensar; llega tarde con respecto a la apertura originaria del ser. Para Hegel (1812-1816/2011), en cambio, el concepto no es una abstracción secundaria, sino la forma misma en que la racionalidad se realiza. La verdad no precede al concepto porque se produce en él. Esta producción no elimina la negatividad ni la finitud, pues las integra como momentos necesarios.

Este contraste permite comprender por qué Heidegger sospecha de toda lógica, incluso de la lógica especulativa. Desde su punto de vista, la lógica transforma la verdad en corrección y pierde de vista su carácter originario como desocultamiento. Hegel podría responder que una verdad que no pueda ser pensada conceptualmente corre el riesgo de quedar en la indeterminación. El desocultamiento, si no se articula, se disuelve. La tarea de la filosofía sería, entonces, no elegir entre apertura y concepto, sino pensar su relación.

Esta tensión se refleja directamente en el modo de concebir el comienzo de la ciencia. Para Heidegger, la ciencia comienza siempre sobre un suelo previamente abierto por la comprensión del ser, un suelo que ella misma no puede fundamentar. Para Hegel, en cambio, la ciencia filosófica comienza allí donde se abandona todo presupuesto no justificado. El comienzo lógico no presupone una apertura existencial previa; la produce en el movimiento del pensar. Ambos coinciden, sin embargo, en rechazar la idea de un fundamento inmediato.

Desde la perspectiva de este libro, esta coincidencia es tan relevante como la diferencia. Tanto Heidegger como Hegel reconocen que el comienzo no puede ser seguro, transparente ni autosuficiente. El desacuerdo radica en el modo de asumir esta inseguridad. Heidegger opta por radicalizarla, manteniendo abierta la herida del fundamento. Hegel, por su parte, procura atravesarla mediante el trabajo del concepto. En ambos casos, el comienzo es una tarea y no un mero dato.

Esta reconstrucción permite evaluar la actualidad del problema del comienzo de la ciencia. En un contexto en el que las nociones tradicionales de verdad y fundamento han perdido su evidencia, las propuestas de Heidegger y Hegel ofrecen dos modos exigentes de pensar sin garantías. La verdad como desocultamiento y la verdad como coherencia conceptual no se excluyen necesariamente, ya que pueden entenderse como momentos distintos de una misma experiencia filosófica. Pensar el comienzo hoy implica, quizá, aprender a habitar esta tensión sin resolverla de manera prematura.

Uno de los ámbitos en los que la distancia entre Heidegger y Hegel se vuelve más visible es su modo de comprender la historia de la filosofía. Para Heidegger (1967/2001), la historia no es una sucesión neutral de doctrinas, sino el despliegue de distintas comprensiones del ser. Cada época filosófica está marcada por un modo específico en que el ser se revela y, al mismo tiempo, se oculta. La historia del pensamiento occidental constituye, en este sentido, la historia de un progresivo olvido del ser, en la medida en que este ha sido reducido al estatuto de ente o de presencia disponible.

Esta concepción implica una transformación profunda del modo de leer a los filósofos del pasado. Heidegger (1927/2003) no busca reconstruir sistemas cerrados ni evaluar teorías en función de su coherencia interna, sino interrogar el horizonte ontológico que las hace posibles. Kant, Hegel y la tradición metafísica en su conjunto son leídos como momentos de una misma historia del ser, más que como posiciones aisladas. La tarea del pensamiento no consiste en corregir doctrinas; su sentido radica en escuchar lo que en ellas se dice —y se calla— acerca del ser.

Desde esta perspectiva, la historia no progresa necesariamente hacia una verdad mayor; puede, por el contrario, alejarse de la pregunta fundamental. El pensamiento moderno, al privilegiar el fundamento, la subjetividad y la representación, habría profundizado este alejamiento (Heidegger, 1927/2003). En este diagnóstico, Hegel ocupa un lugar ambiguo: por un lado, su sistema parece recoger y ordenar toda la historia de la filosofía; por otro, esa misma sistematicidad podría interpretarse como el punto en el que el olvido del ser alcanza su máxima sofisticación.

Hegel ofrece una concepción radicalmente distinta de la historia filosófica. Para él, la historia del pensamiento no es una serie de errores acumulados, sino el proceso mediante el cual la razón llega progresivamente a comprenderse a sí misma. Cada filosofía expresa un momento necesario del desarrollo del concepto. Incluso las posiciones que parecen superadas conservan una verdad parcial que se integra y transforma en el movimiento del todo. La historia no es un simple registro del pasado, pues constituye la lógica desplegada en el tiempo.

Este contraste afecta directamente al problema del comienzo. En Heidegger, el comienzo del pensar no puede ser histórico en el sentido hegeliano, porque la historia misma está atravesada por el olvido del ser. El comienzo exige una ruptura, un gesto de destrucción (*Destruktion*) de la tradición metafísica que permita liberar las posibilidades ocultas del pensar (Heidegger, 1927/2003). Comenzar es interrumpir una historia racional para abrir un nuevo horizonte.

En Hegel, por el contrario, no hay un comienzo absolutamente exterior a la historia. El comienzo lógico no la niega; la presupone y la reinterpreta. El ser puro, con el que se inicia la *Ciencia de la lógica*, no es un dato histórico, pero tampoco le es ajeno al recorrido del pensamiento. Es el resultado de una depuración extrema de las determinaciones heredadas. El comienzo lógico es, en este sentido, un comienzo reflexivo que se sitúa al final de un largo proceso histórico y, al mismo tiempo, lo reinicia en otro nivel (Hegel, 1812-1816/2011).

Esta diferencia explica por qué Heidegger desconfía de toda narrativa progresiva de la razón. La idea de que la historia filosófica conduce necesariamente a una forma superior de saber le parece una ilusión metafísica. El ser no se deja capturar por un relato de progreso; cada época abre y cierra posibilidades sin ofrecer garantía de acumulación. Hegel, en cambio, considera que renunciar a esta idea equivale a abandonar la pretensión de racionalidad propia de la filosofía. Sin algún tipo de continuidad inteligible, la historia del pensamiento se fragmenta en episodios inconexos.

Desde la perspectiva de este libro, esta oposición no debe resolverse en términos excluyentes. La crítica heideggeriana pone de manifiesto los límites de una concepción demasiado confiada en la racionalidad histórica. La propuesta hegeliana, por su parte, impide que la filosofía se disuelva en una pura actitud de sospecha o de espera. Ambas ofrecen herramientas indispensables para pensar el comienzo de la ciencia en un mundo que ya no puede apoyarse en fundamentos evidentes.

El problema del comienzo aparece así ligado de manera indisoluble a la cuestión de la historia. Comenzar a pensar no es empezar desde cero ni repetir sin más lo ya dicho. Implica asumir una herencia conflictiva y decidir qué hacer con ella. Heidegger propone una escucha atenta a lo no dicho de la tradición; Hegel, un trabajo conceptual que haga justicia a su racionalidad interna. En la tensión entre estas dos actitudes se juega la posibilidad de una filosofía que sea, al mismo tiempo, crítica e histórica.

Esta tensión no se resuelve al final del capítulo, ni siquiera al final del libro. Funciona como un hilo conductor que permite comprender por qué el problema del comienzo de la ciencia sigue siendo actual. Kant, Hegel y Heidegger no ofrecen respuestas cerradas, sino configuraciones distintas de una misma dificultad. Pensar hoy implica situarse en este cruce, sin la ilusión de un punto de partida absolutamente seguro.

El problema del tiempo constituye uno de los puntos neurálgicos de la confrontación entre Heidegger y Hegel y resulta indispensable para comprender sus distintas concepciones del ser y del comienzo del pensar. En Heidegger, el tiempo no es una categoría más ni una determinación secundaria del ser, dado que constituye el horizonte mismo en el que el ser se hace comprensible. La pregunta por el ser es inseparable de la pregunta por el tiempo, hasta el punto de que *Ser y tiempo* puede leerse como el intento de mostrar que toda ontología presupone, de manera explícita o implícita, una determinada comprensión temporal.

Heidegger critica de forma sistemática la concepción tradicional del tiempo como una sucesión homogénea de “ahoras”. Esta concepción, dominante desde Aristóteles hasta la modernidad, habría contribuido decisivamente al olvido del ser al reducirlo a presencia. El ser se identifica con lo que está ahí, con lo que se da en el presente, mientras que el pasado y el futuro quedan relegados a modos deficientes del ahora. Frente a esta tradición, Heidegger (1927/2003) propone una concepción existencial del tiempo en la que el futuro, en cuanto proyección, tiene primacía sobre el presente y el pasado.

Esta transformación del concepto de tiempo tiene consecuencias directas para el problema del comienzo. Si el ser solo se comprende desde la temporalidad, entonces no puede haber un comienzo absoluto, plenamente presente a sí mismo. Todo comienzo está atravesado por una anticipación y por una herencia. El pensar no empieza desde un punto neutro, sino desde una situación histórica concreta. El comienzo es siempre, en algún sentido, tardío. Esta tesis refuerza la crítica heideggeriana a toda pretensión de fundamentación última.

Desde esta perspectiva, la lógica hegeliana aparece, a los ojos de Heidegger, como un pensamiento que neutraliza el tiempo al integrarlo en el movimiento del concepto (Heidegger, 1927/2003). El devenir lógico, aunque dinámico, no sería verdaderamente temporal, ya que constituiría una secuencia necesaria de determinaciones conceptuales. El tiempo quedaría así subordinado a la estructura del saber y perdería su carácter originario como horizonte de apertura del ser. La historia se convertiría en un momento del sistema y no en una dimensión irreductible del pensar.

Hegel, sin embargo, ofrece una concepción del tiempo más compleja de lo que esta crítica sugiere. Aunque la *Ciencia de la lógica* no tematiza el tiempo de manera explícita, el movimiento del concepto no es atemporal en sentido estricto. La negatividad, la mediación y la superación (*Aufhebung*) introducen una dinámica que no puede reducirse a una mera simultaneidad lógica. El tiempo, en Hegel, no es simplemente una sucesión empírica, pero tampoco es eliminado. Antes bien, se transforma en una estructura racional del devenir.

Esta diferencia se vuelve más clara cuando se considera la relación entre lógica e historia en la comprensión hegeliana. La historia no se limita a ser una aplicación externa de la lógica; constituye su realización concreta. Lejos de ser una simple ilustración del concepto, el tiempo histórico se presenta como el ámbito en el que este se efectúa. Bajo esta luz, el tiempo adquiere una inteligibilidad nueva dentro del sistema. A partir de ahí, se advierte cómo el comienzo lógico, aun siendo abstracto, mantiene una relación reflexiva con el tiempo.

La oposición entre el tiempo existencial de Heidegger y el tiempo lógico de Hegel no debe entenderse como una simple incompatibilidad. Ambos intentan responder a una misma dificultad: cómo pensar el ser sin reducirlo a presencia inmediata. Heidegger responde radicalizando la temporalidad; Hegel, conceptualizando el devenir. En ambos casos, el tiempo impide que el comienzo sea un punto fijo y autosuficiente. El comienzo se revela como algo que solo puede comprenderse a través de su desarrollo.

Desde la perspectiva del problema del comienzo de la ciencia, esta convergencia resulta especialmente significativa. Ni Heidegger ni Hegel aceptan un comienzo plenamente dado. El comienzo no se encuentra detrás del pensamiento como un origen perdido ni delante de él como una meta asegurada. Se da únicamente en el movimiento mismo del pensar. Esta tesis, aunque formulada en lenguajes distintos, constituye uno de los puntos de contacto más fecundos entre ambos autores.

El tiempo, entendido así, no es un obstáculo para la racionalidad, sino su condición. Pensar exige tiempo porque exige mediación, corrección y retorno sobre sí. El comienzo no se agota en un instante inaugural, pues se redefine constantemente a la luz de lo que sigue. Desde esta óptica, el problema del tiempo deja de ser un tema secundario para constituir el núcleo mismo de la cuestión del comienzo. Comprenderlo permite liberar a la filosofía de la ilusión de un origen puro y asumir la tarea, siempre inacabada, de comenzar de nuevo.

La cuestión de la negatividad constituye un punto de inflexión decisivo en la confrontación entre Heidegger y Hegel y resulta clave para comprender sus distintas concepciones del comienzo y de la ciencia filosófica. Ambos coinciden en que el pensamiento no puede fundarse en una positividad inmediata, pero divergen profundamente en la manera de concebir el papel de lo negativo. Mientras Heidegger sitúa la negatividad en la experiencia existencial de la angustia y en el encuentro con la nada, Hegel la integra como momento constitutivo del movimiento conceptual.

En Heidegger (1929/2014), la nada no es un objeto ni una determinación lógica, sino una experiencia límite que se manifiesta de modo privilegiado en la angustia. En este estado afectivo fundamental, el mundo en su conjunto pierde sentido y los entes se retiran, dejando al *Dasein* expuesto a la pura facticidad de su existir. La nada no se opone al ser como un contrario lógico; constituye, antes bien, el modo en que el ser se revela en su carácter no fundable. La célebre afirmación heideggeriana según la cual “la nada nada” apunta precisamente a este carácter activo y desestabilizador de la negatividad (Heidegger, 1929/1995).

Esta concepción tiene consecuencias directas para la posibilidad de la ciencia. Si el ser se revela primariamente en la experiencia de la nada, entonces toda ciencia, entendida como conocimiento sistemático, se apoya en un suelo que ella misma no puede dominar. La ciencia presupone una apertura previa del ser que no puede producir ni justificar conceptualmente. Desde esta perspectiva, la filosofía no puede aspirar a constituirse como ciencia en el sentido fuerte que Hegel atribuye a este término. Su tarea consiste en mantener abierta la pregunta por el ser, incluso a costa de renunciar a la sistematicidad.

Hegel ofrece una comprensión radicalmente distinta de la negatividad. En la *Ciencia de la lógica* (Hegel, 1812-1816/2011), la negación no aparece como una experiencia límite que suspende el pensar, sino como el motor interno de su desarrollo. Toda determinación se revela finita porque contiene en sí misma su negación. Esta negatividad no paraliza el pensamiento, dado que lo impulsa hacia nuevas determinaciones.

La nada no es un abismo inexpresable; constituye, antes bien, un momento necesario del devenir del concepto. El ser se niega a sí mismo y, en esa negación, se determina.

Desde esta perspectiva, la negatividad, lejos de amenazar la posibilidad de la ciencia, la hace posible. Una ciencia que no incorpore la negación está condenada al dogmatismo. La ciencia filosófica, tal como la concibe Hegel, no elimina la negatividad porque la asume como principio metodológico. El comienzo con el ser puro muestra, precisamente, que no hay positividad originaria sobre la cual apoyarse. Por extensión, el comienzo fracasa, y ese fracaso inaugura el movimiento científico del pensar.

La diferencia entre ambas concepciones puede formularse, entonces, en los siguientes términos: para Heidegger, la negatividad señala un límite infranqueable del concepto; para Hegel, la negatividad es el trabajo mismo del concepto. Heidegger teme que la conceptualización de la nada la neutralice, convirtiéndola en un momento más de un sistema que todo lo absorbe (Heidegger, 1929/2014). Hegel, por el contrario, considera que una negatividad que no pueda ser pensada corre el riesgo de quedar en una pura experiencia subjetiva sin alcance racional (Hegel, 1812-1816/2011).

Esta oposición no debe entenderse como una simple alternativa excluyente. Ambos autores reaccionan contra una concepción ingenua de la positividad y del fundamento. Ambos reconocen que el pensamiento solo puede comenzar allí donde la seguridad se quiebra. La diferencia reside en el modo de habitar esa quiebra. Heidegger insiste en mantener abierta la herida del ser; Hegel busca pensarla hasta el final. En ambos casos, el comienzo no es un acto inaugural transparente, sino una exposición a lo negativo.

Desde la perspectiva del problema del comienzo de la ciencia, esta discusión resulta especialmente fecunda. Si la ciencia filosófica pretende comenzar sin presuposiciones, debe asumir que su primer paso será necesariamente negativo. No hay comienzo sin pérdida ni sin disolución de certezas previas. La pregunta decisiva es qué se hace con esa negatividad: si se la conserva como experiencia límite que impide toda sistematización o si se la integra en un proceso conceptual que aspire a la inteligibilidad.

Este libro ha defendido que la respuesta hegeliana, lejos de clausurar el problema, lo radicaliza. La ciencia filosófica comienza gracias a la negatividad y el comienzo pone a trabajar a la nada. En este sentido, la lógica hegeliana constituye una negación de la experiencia heideggeriana de la nada, reconfigurando por completo el alcance de esta última. La negatividad es la condición permanente del pensar.

Esta confrontación permite comprender por qué el problema del comienzo sigue siendo irreductible: ninguna filosofía puede comenzar desde una positividad plena, pero tampoco puede permanecer indefinidamente en la indeterminación. Entre la angustia y el concepto, entre la nada y la negación, se despliega el espacio mismo de la filosofía. Pensar ese espacio sin clausurarlo ni vaciarlo es, todavía hoy, la tarea de una filosofía que no renuncia ni a la crítica ni a la ciencia.

La disputa entre Heidegger y Hegel en torno a la negatividad desemboca inevitablemente en la pregunta por la posibilidad misma de una ciencia filosófica después de la crítica heideggeriana a la metafísica. Si la filosofía ya no puede apoyarse en fundamentos últimos ni aspirar a una presencia plena del ser, ¿tiene todavía sentido hablar de ciencia? Heidegger responde a esta pregunta con una profunda ambivalencia. Por un lado, reconoce la necesidad de un pensar riguroso; por otro, desconfía de toda forma de sistematicidad que pretenda cerrar la pregunta por el ser (Heidegger, 1929/2014).

En este contexto, la noción hegeliana de ciencia se convierte en el blanco principal de la sospecha. Para Heidegger, una ciencia que se concibe como sistema corre el riesgo de reducir el pensar a una operación de dominio conceptual. El saber absoluto, incluso entendido como resultado de un proceso negativo, parecería implicar una reconciliación final que neutraliza la apertura del ser (Heidegger, 1929/2014). Desde esta perspectiva, la *Ciencia de la lógica* no sería solo un proyecto filosófico, pues se presenta como el síntoma de una metafísica que ha olvidado su propio límite.

Ahora bien, esta crítica presupone una comprensión determinada de lo que Hegel entiende por ciencia, la cual no se define por la posesión de verdades definitivas, sino por la exposición del movimiento del concepto. Así, lejos de ser un conjunto de proposiciones cerradas, se expone como un proceso de autocritica permanente donde el saber absoluto designa la conciencia de que todo saber es mediado y finito; por tanto, la ciencia reconoce la negatividad como su principio constitutivo.

Desde esta perspectiva, la ciencia filosófica no se opone necesariamente a la crítica heideggeriana del fundamento. Más bien, puede entenderse como una respuesta alternativa al mismo diagnóstico. Hegel no niega la imposibilidad de un fundamento inmediato, ya que la convierte en el motor de la racionalidad. Por tanto, la ciencia comienza con la disolución de las certezas. El comienzo hegeliano no promete seguridad; implica trabajo conceptual. En este sentido, la ciencia deja de ser una garantía para constituirse en una exigencia.

La pregunta decisiva es si esta exigencia puede sostenerse después de Heidegger. ¿Puede el concepto asumir la finitud sin transformarla en un momento superable?

¿Puede la negatividad ser pensada sin quedar neutralizada? Estas preguntas no admiten una respuesta simple. Lo que sí puede afirmarse es que la alternativa no se reduce a elegir entre sistema y apertura. El pensamiento contemporáneo hereda de Heidegger la sospecha frente a toda clausura, pero también hereda de Hegel la exigencia de no renunciar a la inteligibilidad.

En este sentido, la vigencia del proyecto hegeliano no radica en la posibilidad de restaurar una ciencia filosófica en sentido clásico, sino en ofrecer un modelo de racionalidad que no se apoya en fundamentos absolutos. La ciencia hegeliana no es dogmática porque no comienza con principios indemostrables. Comienza, precisamente, mostrando que no los hay. Esta concepción resulta especialmente relevante en un contexto filosófico marcado por la crisis de los grandes relatos y la fragmentación del saber.

Desde la perspectiva de este libro, la confrontación con Heidegger no invalida el proyecto de la *Ciencia de la lógica*; antes bien, obliga a leerlo con mayor cautela. La lógica no puede entenderse como una ontología cerrada, sino como una tentativa de pensar el ser sin presuposiciones, consciente de su propia historicidad. El sistema no es un refugio frente a la finitud, ya que constituye una forma de habitarla racionalmente. Esta lectura permite responder a la crítica heideggeriana sin desatender sus advertencias.

El problema del comienzo de la ciencia aparece entonces como un problema abierto, no como una cuestión resuelta por una tradición u otra. Kant mostró la imposibilidad de un comienzo dogmático; Hegel radicalizó esa imposibilidad al convertirla en método; Heidegger expuso el riesgo de que ese método se absolutice. Pensar después de ellos implica aceptar que no hay un comienzo puro, pero tampoco una renuncia legítima al pensar riguroso. Entre la ciencia y su crítica se despliega el espacio mismo de la filosofía.

Esta investigación no pretende cerrar este debate, sino mostrar que su vigencia no depende de una fidelidad doctrinal; depende, antes bien, de la capacidad de traducir estos problemas a nuestro presente. La pregunta por el comienzo, por la negatividad y por la ciencia no pertenece solo a la historia de la filosofía. Sigue siendo una interrogación por el sentido del pensar en un mundo que ya no ofrece fundamentos seguros, pero que tampoco puede renunciar a la exigencia de comprenderse a sí mismo.

La confrontación entre Hegel y Heidegger no se agota en una disputa interna a la historia de la filosofía, pues ha marcado de manera decisiva buena parte del pensamiento contemporáneo. Las lecturas posteriores han tendido a polarizar esta relación, presentando a Hegel como el representante paradigmático de la metafísica del sistema

y a Heidegger como el pensador que inaugura un pensar posmetafísico (Heidegger, 1929/2014). Sin embargo, esta oposición, aunque influyente, resulta insuficiente para comprender la complejidad del problema del comienzo y del estatuto de la racionalidad filosófica.

Buena parte de la filosofía del siglo XX puede leerse como un intento de negociar esta herencia conflictiva. Autores como Gadamer (1960/1989), Habermas (2010) o incluso ciertas lecturas contemporáneas de la dialéctica han buscado recuperar elementos de Hegel sin renunciar a la crítica heideggeriana del fundamento. Esta recepción muestra que la alternativa entre sistema cerrado y apertura radical no es exhaustiva. La pregunta no es si debe abandonarse la ciencia filosófica, sino cómo repensarla a la luz de la finitud y la historicidad.

Desde esta perspectiva, la hermenéutica filosófica ofrece un punto de mediación interesante. Gadamer (1960/1989), por ejemplo, retoma de Heidegger la idea de que toda comprensión está situada históricamente, pero rechaza que ello implique renunciar a la pretensión de verdad. Al mismo tiempo, se distancia de una lectura sistemática de Hegel que identifique la racionalidad con un saber absoluto clausurado. La verdad aparece como algo que acontece en el diálogo entre tradición y presente, sin garantías últimas, pero tampoco sin criterios racionales.

Este tipo de lecturas permite reevaluar el sentido del comienzo de la ciencia en Hegel. El comienzo lógico no necesita ser entendido como un gesto fundacional fuerte, sino como una estrategia metodológica destinada a evitar presupuestos no examinados. En este sentido, el comienzo hegeliano puede leerse como un ejercicio de autolimitación racional y no como una afirmación dogmática del poder del concepto. La lógica comienza porque reconoce que no tiene un punto de apoyo seguro.

Por su parte, la crítica heideggeriana conserva toda su fuerza cuando advierte contra la tentación de absolutizar el saber. El riesgo de que la racionalidad se transforme en dominio técnico o en clausura conceptual es real y no puede ignorarse. Sin embargo, esta advertencia no obliga necesariamente a abandonar la exigencia de ciencia; la invita, más bien, a reformularse. Una ciencia filosófica consciente de su historicidad y de su negatividad constitutiva no tiene por qué convertirse en un sistema cerrado.

Desde este punto de vista, el problema del comienzo se revela como una cuestión regulativa más que fundacional. No se trata de encontrar el primer principio correcto, sino de establecer una forma de comenzar que permanezca abierta a la revisión. En este sentido, Hegel y Heidegger, pese a sus profundas diferencias, convergen en un punto

decisivo: ambos rechazan la idea de un comienzo inmediato e incuestionable. El comienzo es siempre un acto reflexivo que se justifica solo en el curso de su desarrollo.

Esta convergencia permite replantear la vigencia del proyecto hegeliano en el presente. Lejos de ser una reliquia de la metafísica clásica, la *Ciencia de la lógica* puede leerse como una respuesta temprana a problemas que hoy siguen siendo centrales: la ausencia de fundamentos últimos, la historicidad del saber y la necesidad de una racionalidad no dogmática. La crítica heideggeriana no invalida este proyecto; exige, por el contrario, leerlo con mayor cautela y profundidad.

El problema del comienzo de la ciencia surge como un lugar de cruce entre tradición y actualidad. Pensar el comienzo hoy no significa elegir entre Hegel o Heidegger, sino aprender a pensar después de ambos. Esto implica asumir la negatividad sin convertirla en un nuevo absoluto y sostener la exigencia de inteligibilidad sin recaer en la ilusión de una reconciliación final. En esta tarea se juega, todavía, el sentido mismo de la filosofía como práctica crítica.

Con esto queda planteada la pregunta central del tramo final, en la que se evaluará explícitamente la contribución de la *Ciencia de la lógica* al debate contemporáneo sobre racionalidad, fundamento y ciencia, mostrando por qué Hegel sigue interpelando al lector hoy, no a pesar de Heidegger, sino en diálogo crítico con él. La recepción contemporánea del conflicto entre ambos ha mostrado que la oposición entre sistema y apertura no puede sostenerse de manera simple.

Lejos de clausurar el debate, esta confrontación ha dado lugar a nuevas formas de pensar la racionalidad filosófica en un contexto marcado por la desconfianza frente a los fundamentos absolutos. El problema ya no consiste en decidir si la filosofía debe ser ciencia o renunciar a ese ideal; consiste en comprender qué puede significar hoy una racionalidad que no se apoye en certezas últimas.

Desde esta perspectiva, la crítica heideggeriana a la metafísica no implica necesariamente el abandono de la exigencia de inteligibilidad, pues introduce, por el contrario, una transformación del modo en que dicha exigencia debe entenderse. La verdad ya no puede pensarse como adecuación plena ni como resultado definitivo de un proceso conceptual cerrado, pero tampoco puede disolverse en una pura experiencia inefable del ser. El pensamiento contemporáneo se mueve, así, en un espacio de tensión heredado tanto de Hegel como de Heidegger.

La hermenéutica filosófica ha desempeñado un papel central en esta mediación. Al asumir la historicidad de toda comprensión, reconoce que no existe un punto de partida absolutamente neutro. Lejos de desembocar en un relativismo radical, esta historicidad funda una concepción dialógica de la verdad. La comprensión se da siempre en relación con una tradición, pero esa relación no es pasiva. El pasado se actualiza críticamente en el presente sin imponerse como un cuerpo muerto. En este sentido, la racionalidad no se define por la posesión de fundamentos indiscutibles, sino por la capacidad de sostener un diálogo reflexivo con su propia historia.

Este enfoque permite releer el comienzo de la *Ciencia de la lógica* desde una perspectiva menos dogmática. El ser puro no debe entenderse como un principio fuerte, sino como una estrategia metodológica destinada a evitar presuposiciones no examinadas. Asimismo, el comienzo lógico no pretende asegurar el éxito del sistema desde el inicio, ya que expone la fragilidad de toda pretensión fundacional. El fracaso del ser puro constituye la condición misma del desarrollo ulterior del pensamiento.

Desde aquí resulta posible responder, al menos parcialmente, a la sospecha heideggeriana. Si el sistema hegeliano se interpreta como una clausura definitiva de la pregunta por el ser, la crítica es pertinente. Pero si se lo entiende como un intento de pensar la ausencia de fundamentos inmediatos sin renunciar al concepto, entonces la *Ciencia de la lógica* aparece como una aliada inesperada del pensamiento crítico contemporáneo. La racionalidad hegeliana descansa en la disposición a someter cada determinación a su propia negación, no en certezas dadas.

Por tanto, la comprensión del problema del comienzo con carácter regulativo no trata de establecer un origen absoluto, sino de adoptar una forma de comenzar que haga visible la falta de garantías. Comenzar a pensar implica aceptar que el sentido no está asegurado de antemano y que solo puede construirse a través del trabajo conceptual y crítico. En este punto, Hegel y Heidegger convergen más de lo que suele admitirse: ambos rechazan la idea de un fundamento inmediato y ambos entienden el pensar como una tarea que se despliega en el tiempo.

La diferencia decisiva reside en el modo de asumir esta tarea. Heidegger privilegia la apertura y la finitud, insistiendo en que el pensamiento no debe cerrar prematuramente la pregunta por el ser. Hegel, por su parte, sostiene que renunciar al concepto equivale a renunciar a la filosofía misma. La negatividad no debe ser simplemente respetada como límite; debe, en contraste, pensarse como motor del saber. Esta divergencia no puede resolverse mediante una síntesis conciliadora, pero tampoco exige una elección excluyente.

En el horizonte contemporáneo, el problema del comienzo de la ciencia aparece como una herencia conflictiva que no puede abandonarse sin más. La filosofía no puede volver a los fundamentos absolutos de la metafísica clásica, pero tampoco puede contentarse con una actitud meramente contemplativa o expectante. Entre la ciencia y su crítica se abre un espacio en el que la racionalidad se redefine constantemente, consciente de su historicidad y de su fragilidad.

Este capítulo ha mostrado que la vigencia de Hegel no depende de una fidelidad sistemática, sino de la capacidad de su pensamiento para dialogar críticamente con sus propios límites. Leído a la luz de Heidegger, el comienzo de la *Ciencia de la lógica* deja de ser el gesto inaugural de un sistema cerrado y se convierte en una provocación filosófica: la invitación a comenzar sin garantías, aunque también sin renunciar a la exigencia de comprender. En esta tensión, lejos de resolverse, el problema del comienzo sigue interpelando a la filosofía actual.

El intento contemporáneo de pensar después de Hegel y de Heidegger obliga a revisar con cuidado la noción misma de racionalidad filosófica. La sospecha heideggeriana frente a la metafísica ha mostrado que la razón ya no puede concebirse como una instancia autosuficiente, capaz de fundarse a sí misma. Sin embargo, esta crítica no elimina la necesidad de pensar conceptualmente, pues la desplaza hacia un terreno más frágil y exigente. La racionalidad aparece entonces no como garantía, sino como tarea, como esfuerzo siempre renovado por dar cuenta de sus propios límites sin convertirlos en dogmas negativos.

En este contexto, la *Ciencia de la lógica* puede releerse como una tentativa temprana de asumir esa fragilidad sin renunciar a la ambición filosófica. El comienzo con el ser puro no pretende establecer un punto de partida indiscutible, dado que se encamina más bien a mostrar la imposibilidad de todo comienzo inmediato. Así, el pensamiento se inicia desde una abstracción extrema que se disuelve en el mismo gesto en que se afirma. Esta disolución conduce al movimiento sin pasar por el silencio y la renuncia. El comienzo no asegura nada, pero pone en marcha el proceso mediante el cual el pensamiento aprende a justificarse.

La crítica heideggeriana advierte, con razón, el peligro de absolutizar este proceso. Cuando el despliegue conceptual se interpreta como cierre definitivo, el pensamiento corre el riesgo de transformarse en un sistema autosatisfecho, incapaz de escuchar aquello que no se deja decir plenamente. No obstante, esta advertencia no obliga a abandonar la lógica; invita, más bien, a leerla prestando mayor atención a su negatividad interna.

Siendo así, la lógica hegeliana avanza atravesando fracasos conceptuales que obligan a replantear cada determinación y el concepto se deja transformar por lo negativo.

Desde esta perspectiva, la oposición entre sistema y apertura pierde parte de su rigidez. El sistema hegeliano, lejos de constituir un edificio cerrado, se erige como una arquitectura sostenida por la negación y la mediación. La ciencia filosófica no elimina la inseguridad del comienzo, pero la convierte en un principio metodológico.

Esta lectura permite comprender por qué el problema del comienzo sigue siendo irreductible. Comenzar a pensar no significa encontrar un origen puro ni repetir una tradición sin fisuras; más bien, significa exponerse a la ausencia de garantías y, aun así, asumir la responsabilidad de comprender. Kant mostró que el dogmatismo era insostenible; Hegel que la crítica solo puede completarse si se convierte en método; Heidegger que incluso ese método puede olvidarse de su propia finitud. Pensar después de ellos implica aceptar esta herencia sin clausurarla.

El comienzo de la ciencia, entendido de este modo, no es un acontecimiento puntual, sino una práctica constante. Cada vez que el pensamiento cree haber asegurado su fundamento, debe volver a comenzar. Esta reiteración constituye la condición misma de la racionalidad filosófica, antes que un defecto. Por tanto, el comienzo acompaña todo el desarrollo como su sombra crítica. Bajo esta luz, la *Ciencia de la lógica* no ofrece una respuesta definitiva al problema del comienzo; se limita, en cambio, a brindarle una forma rigurosa de permanecer abierto.

La vigencia de Hegel en el presente no reside, entonces, en la posibilidad de restaurar un sistema absoluto, sino en la exigencia de pensar sin apoyos externos. Su lógica exige trabajo, paciencia y disposición a la pérdida sin reconciliaciones fáciles ni certezas finales. Leída a la luz de Heidegger, esta exigencia se vuelve aún más clara: el pensamiento no puede descansar en sus logros sin traicionarse. La negatividad no es un obstáculo que deba superarse de una vez por todas, pues es el elemento en el que la filosofía respira.

En este horizonte, el problema del comienzo de la ciencia deja de ser una cuestión técnica para convertirse en una interrogación existencial del pensamiento. Comenzar significa aceptar que no hay suelo firme, pero también que no hay excusa para renunciar a la comprensión. Entre el abismo y el concepto se abre el espacio propio de la filosofía. Ese espacio no se cierra con Hegel ni se disuelve con Heidegger. Permanece abierto como tarea, como exigencia y como riesgo.

Como se ha visto en las discusiones anteriores, la cuestión del comienzo de la ciencia no puede separarse de la forma en que se concibe la relación entre pensamiento y tiempo. En Heidegger, el tiempo no es un marco neutro en el que el pensamiento se despliega, sino la estructura misma de la existencia. El *Dasein* no comienza desde un punto cero; comienza, en cambio, desde una facticidad ya dada que nunca puede ser completamente tematizada. Todo comienzo está atravesado por una anterioridad que no se deja dominar. Esta comprensión temporal del pensar refuerza la crítica a cualquier intento de fundación absoluta, pues muestra que el pensamiento siempre llega tarde a sí mismo.

Hegel, por su parte, ofrece una concepción del tiempo profundamente distinta, aunque no menos problemática: el tiempo no es simplemente la sucesión externa de momentos, sino una figura del devenir del concepto. En este marco, el pensamiento no está arrojado a un tiempo que le es ajeno, dado que produce su propia temporalidad en el movimiento de la mediación. Lejos de acontecer en un instante originario, el comienzo lógico se despliega a través de una secuencia necesaria de determinaciones que se niegan y se conservan mutuamente; así, el tiempo del concepto no elimina la contingencia, pero la reinscribe en un proceso inteligible.

Esta diferencia resulta decisiva para comprender la divergencia entre ambos proyectos filosóficos. Heidegger insiste en que toda tematización conceptual corre el riesgo de ocultar la dimensión originaria del tiempo vivido. El concepto fija y estabiliza y, en ese gesto, puede traicionar la experiencia temporal de la finitud. Hegel, en cambio, considera que renunciar al concepto implica abandonar la posibilidad misma de comprender el tiempo como algo más que pura sucesión. Sin mediación conceptual, el tiempo se disuelve en una inmediatez muda, incapaz de dar cuenta de su propio sentido.

El problema del comienzo reaparece aquí bajo una nueva luz. Si el tiempo no es homogéneo ni transparente, entonces comenzar a pensar no puede significar simplemente situarse en el primer momento cronológico. El comienzo es siempre una reconstrucción retrospectiva, una operación reflexiva que solo puede justificarse desde el desarrollo posterior. En este punto, la lógica hegeliana muestra una afinidad inesperada con la crítica heideggeriana: el comienzo no es un hecho dado, sino una tarea que se redefine constantemente.

Esta concepción tiene consecuencias importantes para la idea de ciencia filosófica. La ciencia ya no puede entenderse como acumulación progresiva de conociemien-

tos sobre una base estable, pues su temporalidad es intrínsecamente conflictiva. Cada avance implica una revisión del punto de partida; cada resultado modifica el sentido del comienzo. La ciencia filosófica se reescribe a sí misma sin progresar linealmente. En este sentido, la *Ciencia de la lógica* no es un tratado que se domina de una vez por todas, sino un texto que exige ser recorrido repetidamente, desde comienzos siempre renovados.

La crítica heideggeriana a la metafísica del sistema adquiere aquí una nueva complejidad: más que una simple reflexión sobre el tiempo, el problema de Hegel consiste en intentar subsumirlo bajo la lógica del concepto. Pero esta objeción solo es válida si se presupone que el concepto es necesariamente ahistórico. Hegel, sin embargo, concibe el concepto como resultado y proceso, no como forma vacía; de este modo, lejos de flotar por encima del tiempo, el concepto se constituye en y a través de él, demostrando que la lógica no ignora la historicidad, pues la internaliza.

No obstante, esta internalización no está exenta de riesgos. Existe siempre la tentación de interpretar el desarrollo lógico como una necesidad cerrada, indiferente a la contingencia histórica. Frente a esta tentación, la lectura contemporánea debe insistir en el carácter problemático del sistema. La necesidad lógica no elimina la posibilidad del error ni del desvío, ya que los incorpora como momentos del proceso. El pensamiento no avanza porque esté protegido contra el fracaso, sino porque aprende de él. A su vez, el comienzo, lejos de ser superado, se reactualiza en cada mediación.

Desde esta perspectiva, la vigencia del debate entre Hegel y Heidegger no reside en la posibilidad de elegir definitivamente entre ambos; existe, en cambio, en la tensión que su confrontación mantiene viva. Pensar el comienzo de la ciencia implica moverse entre la exigencia de inteligibilidad y el reconocimiento de la finitud. Renunciar a cualquiera de estos polos conduce, o bien al dogmatismo, o bien a una forma de escepticismo silencioso. La filosofía se juega precisamente en la incomodidad de este entrelugar.

El problema del comienzo, entendido así, deja de ser una cuestión preliminar para convertirse en una interrogación permanente. No hay un momento en el que el pensamiento pueda declararse definitivamente fundado, ya que cada intento de comenzar vuelve a exponer la fragilidad de sus supuestos. Pero esta fragilidad impulsa en lugar de paralizar. Comenzar a pensar es aceptar que no hay suelo último y, aun así, comprometerse con el trabajo del concepto. En esta aceptación se encuentra, todavía hoy, la posibilidad misma de una ciencia filosófica.

La actualización del debate entre Hegel y Heidegger exige atender a las lecturas contemporáneas que han replanteado la noción de racionalidad sin recaer en el dogmatismo ni disolver el concepto en pura facticidad. En los últimos años, la inves-

tigación ha mostrado que la *Ciencia de la lógica* puede entenderse como una teoría de la normatividad conceptual que no presupone fundamentos externos, sino que los genera críticamente en el propio despliegue del pensar (Pippin, 1989; Houlgate, 2022). Esta relectura desplaza la imagen de un sistema cerrado y permite comprender el comienzo hegeliano como un experimento metodológico orientado a hacer visible la carencia de apoyos inmediatos.

Desde esta perspectiva, la disputa con Kant adquiere una relevancia renovada. La crítica kantiana a la metafísica dogmática había mostrado los límites del conocimiento cuando pretende extenderse más allá de la experiencia posible. Hegel acepta este diagnóstico, pero rechaza la conclusión que confina la razón a un ámbito meramente regulativo. La *Ciencia de la lógica* no niega la finitud del conocimiento, sino que la tematiza conceptualmente, mostrando cómo las categorías que Kant consideraba fijas se revelan históricas y mediadas (Stewart, 2020). El comienzo lógico radicaliza la crítica kantiana al someter las propias formas del pensar a un examen inmanente.

Las discusiones recientes sobre modalidad han reforzado esta lectura. La relación entre posibilidad, realidad y necesidad, central en Kant, reaparece en Hegel como una crítica a la comprensión meramente formal de lo posible. La necesidad lógica emerge, entonces, del fracaso de las determinaciones finitas para sostenerse por sí mismas. Algunas investigaciones actuales han subrayado que esta concepción permite pensar la racionalidad como un proceso abierto, en el que la necesidad no cancela la contingencia, sino que la integra como momento constitutivo (Kreines, 2015; Bowman, 2013).

El diálogo con Heidegger se vuelve especialmente fecundo cuando se considera la crítica contemporánea a la metafísica de la presencia. Lecturas recientes han mostrado que la acusación heideggeriana de olvido del ser no alcanza plenamente a la lógica hegeliana cuando esta se entiende como una ontología de la mediación y no de la sustancia (Braver, 2009). La negatividad no fija el ser como presencia estable; lo expone como devenir. En este sentido, la lógica puede leerse como una teoría de la diferencia interna, más cercana a la problemática heideggeriana de lo que suele admitirse.

Asimismo, la filosofía posheideggeriana ha retomado el problema del comienzo en clave metodológica, insistiendo en que toda empresa racional debe explicitar sus supuestos sin convertirlos en absolutos. Autores recientes han defendido que Hegel ofrece herramientas conceptuales para pensar esta explicitación sin caer en el escepticismo, precisamente porque su método no separa forma y contenido (Pinkard, 2018; Ng, 2020). El comienzo no es un punto fijo, sino una operación reflexiva que se corrige a sí misma en el curso del desarrollo.

Estas lecturas actuales permiten, además, responder a la exigencia pedagógica señalada por los jurados. El problema del comienzo puede ilustrarse, por ejemplo, con debates contemporáneos sobre fundamentos normativos en ética o epistemología, en los que se reconoce la imposibilidad de principios autoevidentes y, aun así, se exige argumentación racional. La lógica hegeliana muestra que la ausencia de fundamentos no implica arbitrariedad, sino una mayor responsabilidad conceptual. El pensamiento se legitima por la coherencia de su despliegue y no por apelación a un origen incuestionable.

En este marco, la vigencia de la *Ciencia de la lógica* no depende de aceptar un sistema total, sino de asumir una práctica crítica del pensar. La actualización del proyecto hegeliano consiste en traducir su método a un vocabulario contemporáneo, sensible a la historicidad y a la pluralidad de prácticas racionales, sin renunciar a la exigencia de inteligibilidad. El comienzo de la ciencia aparece así como un problema compartido, que atraviesa la modernidad tardía y sigue interpelando a la filosofía actual (Pinkard, 2024).

La confrontación con Heidegger, leída a la luz de estas investigaciones recientes, no clausura el proyecto hegeliano; lo obliga, por el contrario, a precisar su alcance. Así, la ciencia filosófica no promete una reconciliación final, pero tampoco abdica de su tarea crítica. Entre la finitud y el concepto, el comienzo permanece como una exigencia siempre renovada y, en este equilibrio inestable, se juega la posibilidad de una racionalidad que sigue siendo capaz de dar razones sin fundamentos absolutos.

La discusión contemporánea sobre el comienzo de la ciencia filosófica ha mostrado que la alternativa entre fundacionalismo y antifundacionalismo resulta insuficiente para describir el alcance del proyecto hegeliano. Lecturas recientes insisten en que la *Ciencia de la lógica* no propone un fundamento último, sino una reconstrucción inmanente de las condiciones de inteligibilidad del pensar, en la que cada determinación se justifica solo en relación con su tránsito a otra (Pippin, 2019; Houlgate, 2022). En este sentido, el comienzo no funciona como un punto de apoyo estable; funciona, más bien, como una hipótesis metodológica que se somete a prueba en su propio despliegue, exponiendo su insuficiencia desde el inicio.

Esta comprensión permite matizar la crítica heideggeriana a la metafísica del sistema. Cuando Heidegger acusa a la tradición de haber olvidado la pregunta por el ser al privilegiar la presencia y la representación, apunta a una forma de racionalidad que busca asegurar su objeto mediante conceptos fijos. Sin embargo, la lógica hegeliana, leída desde la negatividad, se aleja de la fijación del ser como presencia plena para entenderlo como un devenir mediado. Al respecto, investigaciones recientes han subrayado

que la dialéctica no reduce la diferencia, sino que la hace operar como principio de inteligibilidad, evitando así una ontología de la simple disponibilidad (Braver, 2009).

El diálogo con Kant resulta decisivo para comprender esta posición intermedia. Kant había mostrado que las categorías no derivan de la experiencia, aunque tampoco pueden extenderse legítimamente más allá de ella sin incurrir en ilusiones trascendentes. Hegel acepta la crítica a la metafísica dogmática, pero rechaza el estatuto fijo de las categorías y la separación rígida entre forma y contenido. La lógica hegeliana reconstruye las categorías como momentos históricos del pensar, cuya validez se juega en su capacidad para articular la experiencia de manera coherente (Stewart, 2020; Pinkard, 2024).

Las discusiones actuales sobre modalidad refuerzan esta lectura dinámica. Frente a una comprensión formal de la posibilidad y la necesidad, Hegel propone una concepción en la que la necesidad emerge del fracaso de las determinaciones contingentes para sostenerse por sí mismas. La necesidad no elimina la contingencia, pues la presupone y la transforma. Estudios recientes, como los realizados por Kreines (2015) y Bowman (2013), han mostrado que esta concepción resulta especialmente relevante para debates contemporáneos en metafísica y epistemología, en los que se cuestiona la idea de principios necesarios independientes de las prácticas racionales efectivas.

Desde este marco, la pregunta por la ciencia filosófica puede reformularse en términos normativos. La ciencia no se define por la posesión de fundamentos indubitables, sino por la capacidad de dar razones de sus propias determinaciones. La normatividad no proviene de un origen absoluto; proviene, en cambio, del reconocimiento mutuo de las inferencias que estructuran el pensar. Esta lectura, presente en la obra de Ng (2020) y Pinkard (2018), entre otros, permite comprender la lógica hegeliana como una teoría de la racionalidad práctica del concepto, más cercana a los problemas actuales de justificación que a una metafísica sustancialista.

No obstante, la crítica heideggeriana conserva su fuerza cuando advierte contra la tentación de absolutizar este movimiento normativo. El riesgo de transformar la mediación en clausura no desaparece por completo. Por ello, la lectura contemporánea de Hegel debe mantener abierta la dimensión crítica del comienzo y entender que toda sistematicidad es provisional y revisable. En este punto, la herencia heideggeriana funciona como un correctivo interno que impide convertir la lógica en una nueva forma de dogmatismo conceptual.

El problema del comienzo reaparece aquí como una exigencia permanente del pensar. No se trata de establecer un origen incuestionable, sino de sostener una práctica

reflexiva que haga explícitos sus supuestos y los someta a revisión. La *Ciencia de la lógica* ofrece un modelo de esta práctica al mostrar que el pensamiento solo avanza cuando reconoce la insuficiencia de sus propias determinaciones. Comenzar a pensar implica aceptar la negatividad como condición de posibilidad del saber, no como un obstáculo externo.

En el horizonte actual, marcado por la pluralidad de discursos y la crisis de los grandes relatos, esta concepción adquiere una relevancia particular. La filosofía no puede aspirar a una fundamentación total, pero tampoco puede renunciar a la exigencia de inteligibilidad. Entre la crítica del fundamento y la necesidad de dar razones se despliega un espacio en el que el proyecto hegeliano sigue siendo productivo. Pensar el comienzo hoy significa asumir esta tensión sin resolverla prematuramente y mantener abierto el trabajo del concepto.

La relación entre comienzo y método adquiere un relieve especial cuando se considera la crítica contemporánea a las nociones clásicas de explicación y fundamentación. En la estela de Kant, se ha insistido en que el conocimiento no puede legitimarse por apelación a un origen externo a la práctica racional. Hegel asume esta exigencia y la radicaliza al mostrar que el método no precede al contenido, sino que emerge con él. De igual manera, el comienzo lógico no introduce un método previamente asegurado, pues lo descubre en el curso mismo del pensar. Esta inseparabilidad entre método y contenido ha sido subrayada por lecturas recientes como un rasgo decisivo de la actualidad de la *Ciencia de la lógica* (Houlgate, 2022; Pippin, 2019).

Desde este ángulo, la crítica heideggeriana a la técnica y al dominio conceptual puede entenderse como una advertencia frente a la autonomización del método. Cuando el método se separa de la experiencia del pensar, se convierte en una herramienta de control que olvida su propio origen. Sin embargo, la lógica hegeliana, entendida como autodespliegue del concepto, resiste esta autonomización. El método no se impone desde fuera; se corrige desde dentro. Asimismo, el comienzo no es un acto soberano del sujeto, sino la exposición de una insuficiencia que obliga a continuar. Esta dinámica interna impide reducir la racionalidad a mera instrumentalidad (Braver, 2009).

La discusión con Kant reaparece aquí en términos renovados. La *Crítica de la razón pura* había establecido un marco trascendental para la legitimación del conocimiento, distinguiendo entre condiciones de posibilidad y objetos de experiencia. Hegel cuestiona la estabilidad de este marco al mostrar que las propias condiciones son históricas y se transforman en el ejercicio del pensar. Investigadores como Stewart (2020) y (Pinkard, 2024) han destacado que esta crítica no elimina el momento trascenden-

tal, ya que lo reconfigura como un proceso genético en el que las formas del pensar se justifican por su capacidad de articular la experiencia de manera no contradictoria.

Las consecuencias de esta reconfiguración se manifiestan con especial claridad en la comprensión hegeliana de la necesidad. Frente a la necesidad formal, Hegel propone una necesidad que se constituye retrospectivamente, a partir del fracaso de las determinaciones contingentes. Este enfoque ha sido retomado por la literatura reciente para mostrar que la racionalidad no se apoya en principios autoevidentes, sino en trayectorias inferenciales que se estabilizan provisionalmente (Kreines, 2015; Bowman, 2013). Contrario a garantizar la necesidad, el comienzo de la ciencia la pone en cuestión para que pueda emerger.

La recepción contemporánea ha insistido, además, en el carácter normativo de esta concepción. La lógica hegeliana puede leerse como una teoría de las normas implícitas del pensar, normas que no se imponen desde una autoridad externa, sino que se reconocen en la práctica misma de dar y pedir razones. Esta lectura permite tender un puente entre la lógica y debates actuales en epistemología y teoría social, donde se busca comprender cómo se constituyen criterios de validez sin recurrir a fundamentos absolutos (Ng, 2020; Pinkard, 2018). El comienzo aparece entonces como un momento de explicitación normativa y no como una fundación metafísica.

La crítica heideggeriana mantiene su relevancia al recordar que toda normatividad está situada y que ningún sistema puede agotar el sentido del ser. Esta advertencia funciona como un límite interno para la apropiación contemporánea de Hegel. El desafío consiste en pensar una ciencia filosófica que no confunda la coherencia normativa con una clausura ontológica. En este punto, la lectura actualizada de la *Ciencia de la lógica* muestra que el sistema hegeliano no pretende cerrar el horizonte del sentido, sino organizar provisionalmente su inteligibilidad.

En el contexto filosófico actual, marcado por la pluralidad de racionalidades y la crítica a los metarrelatos, el problema del comienzo se vuelve especialmente significativo: comenzar a pensar implica asumir una posición sin garantías, pero no sin responsabilidades. La lógica hegeliana ofrece un modelo de cómo esta responsabilidad puede articularse conceptualmente sin recaer en dogmatismos. La negatividad no se supera, se trabaja; el comienzo rehúye toda fijación para reiterarse. En esta reiteración se juega la posibilidad de una ciencia filosófica que siga siendo crítica y relevante.

La vigencia de este enfoque se manifiesta en la capacidad de la filosofía para dialogar con otras formas de racionalidad sin perder su especificidad. Lejos de ser un vestigio del idealismo clásico, la *Ciencia de la lógica* aparece como una fuente de recursos

conceptuales para pensar problemas contemporáneos de justificación, normatividad y sentido. En diálogo crítico con Kant y Heidegger, el comienzo de la ciencia se revela no como un problema resuelto, sino como una tarea que acompaña permanentemente al pensar filosófico.

La cuestión del comienzo de la ciencia se vincula estrechamente con la manera en que se concibe la autocrítica de la razón. Kant había establecido que la razón solo puede legitimarse mediante un examen de sus propias condiciones de posibilidad, evitando así el dogmatismo metafísico. Hegel asume esta exigencia crítica, pero considera insuficiente la distinción kantiana entre condiciones formales y contenido empírico, pues deja intacta la separación entre pensamiento y ser. La lógica hegeliana propone, en cambio, una autocrítica inmanente en la que las categorías se someten a prueba en su propio despliegue, mostrando que su validez no es previa, sino el resultado de un proceso de mediación (Stewart, 2020; Pippin, 2019).

Esta autocrítica inmanente permite comprender el comienzo, no como una decisión arbitraria, sino como una exposición radical de la pobreza conceptual inicial del pensar. El ser puro funciona como el índice de una carencia y no como un fundamento: la ausencia de determinaciones que obliga al pensamiento a moverse. Investigaciones recientes han subrayado que este comienzo negativo no busca ocultar la falta de fundamentos, pues busca hacerla explícita desde el inicio, evitando así la ilusión de un punto de partida seguro (Houlgate, 2022). La ciencia filosófica comienza mostrando que no puede hacerlo de manera inmediata.

La crítica heideggeriana vuelve a cobrar fuerza en este punto, al advertir que toda tematización conceptual corre el riesgo de olvidar la experiencia originaria del ser. Sin embargo, esta advertencia no invalida el proyecto hegeliano; lo obliga a precisarlo. La lógica no pretende capturar el ser como presencia plena, sino pensar su devenir mediante determinaciones siempre provisionales. Estudios contemporáneos, como el realizado por Braver (2009), han señalado que la dialéctica hegeliana puede entenderse como una ontología de la diferencia interna, en la que el ser no se identifica con ninguna de sus determinaciones finitas.

Un caso privilegiado de esta autocrítica es la modalidad. Kant había concebido la posibilidad, la realidad y la necesidad como categorías reguladas por las condiciones de la experiencia posible. Hegel critica esta concepción formal al mostrar que la posibilidad abstracta carece de fuerza explicativa si no se vincula con el proceso efectivo de realización. La necesidad, lejos de ser un atributo dado, emerge retrospectivamente cuando una determinación demuestra ser incapaz de sostenerse sin su negación. En

la actualidad se suele destacar la relevancia de esta concepción para debates sobre explicación y dependencia metafísica (Kreines, 2015; Bowman, 2013).

Desde este horizonte, la ciencia filosófica no puede definirse como un sistema cerrado de verdades necesarias, sino como una práctica reflexiva que reconstruye las normas implícitas del pensar. Esta reconstrucción no se apoya en un fundamento externo; se apoya, antes bien, en la coherencia interna del proceso inferencial. La lectura normativa de la lógica hegeliana permite, según Ng (2020) y Pinkard (2018), establecer un puente con discusiones actuales sobre racionalidad práctica, justificación y crítica social, sin reducir la filosofía a una mera teoría del conocimiento.

La herencia heideggeriana introduce, no obstante, un correctivo indispensable: toda normatividad corre el riesgo de absolutizarse y de olvidar su carácter situado. La advertencia contra la clausura ontológica obliga a leer el sistema hegeliano como una arquitectura abierta, consciente de su propia historicidad. En este sentido, la lógica no ofrece un mapa definitivo del ser, sino una gramática provisional del pensar. La ciencia filosófica se define así por su capacidad de revisarse y no por la posesión de fundamentos inmutables.

En el contexto contemporáneo, caracterizado por la pluralidad de discursos y la fragmentación del saber, esta concepción adquiere una relevancia particular. La filosofía no puede competir con las ciencias empíricas en términos de especialización, pero puede ofrecer un espacio de reflexión crítica sobre las condiciones de inteligibilidad compartidas. El comienzo de la ciencia, entendido como explicitación de la negatividad y de la ausencia de fundamentos, se convierte en una herramienta para pensar la racionalidad sin recaer en dogmatismos ni en relativismos.

La vigencia del debate entre Kant, Hegel y Heidegger se manifiesta así en la continuidad del problema del comienzo como interrogación abierta. Comenzar a pensar no significa encontrar un origen puro, sino asumir la responsabilidad de justificar conceptualmente las propias determinaciones. La *Ciencia de la lógica* no resuelve este problema de una vez por todas, dado que ofrece un modelo riguroso para habitarlo críticamente. En esta tarea, la filosofía mantiene su importancia como práctica reflexiva que se expone, una y otra vez, a la exigencia de comenzar.

La noción de comienzo adquiere un espesor adicional cuando se considera la relación entre racionalidad y lenguaje. En Heidegger, el lenguaje no es un instrumento neutro para expresar conceptos previamente dados, sino el lugar en el que el ser se dice y, a la vez, se oculta. Esta concepción introduce una cautela radical frente a toda pretensión de exhaustividad conceptual.

Sin embargo, la lógica hegeliana no ignora el carácter mediador del lenguaje, ya que lo integra como dimensión constitutiva del pensar. El concepto no es un mero signo, pues es una forma viva de articulación del sentido que se transforma en su propio uso. Algunas lecturas recientes han insistido en que esta concepción evita tanto el formalismo lógico como la disolución poética del pensar (Pippin, 2019; Ng, 2020).

A partir de ese punto de vista, la crítica heideggeriana al dominio del lenguaje representacional puede releerse como una advertencia contra la reificación del concepto. Cuando el concepto se entiende como una etiqueta fija, pierde su capacidad de mediación. No obstante, la dialéctica hegeliana concibe el concepto como movimiento y no como forma estática. El lenguaje del concepto no captura el ser porque lo acompaña en su devenir. Esta interpretación ha sido defendida en la literatura de autores como Houlgate (2022) y Braver (2009), con el fin de mostrar que la lógica hegeliana no se reduce a una metafísica de la presencia, sino que propone una semántica dinámica del sentido.

La relación con Kant reaparece aquí bajo la forma del problema del esquematismo. Kant había mostrado que las categorías solo adquieren significado cuando se aplican a la intuición mediante esquemas temporales. Hegel considera insuficiente esta mediación, pues mantiene separadas las formas del entendimiento y el contenido sensible. La *Ciencia de la lógica* propone, en cambio, que el significado conceptual se genere internamente, a través del tránsito dialéctico entre determinaciones. Esta propuesta, según han subrayado investigaciones recientes, anticipa debates contemporáneos sobre inferencialismo y significado al situar la normatividad del concepto en su uso y no en una referencia externa (Stewart, 2020; Pinkard, 2018).

La problemática de la modalidad vuelve a desempeñar un papel central en este contexto. La posibilidad, entendida de manera abstracta, no basta para explicar el surgimiento de nuevas determinaciones conceptuales. Hegel muestra que lo posible solo adquiere sentido cuando se confronta con su propia insuficiencia y se transforma en realidad mediante la negación. Estudios como los de Kreines (2015) y Bowman (2013) han retomado esta concepción para cuestionar modelos explicativos que separan estrictamente lo necesario de lo contingente y proponer, en su lugar, una comprensión procesual de la necesidad.

En este marco, la ciencia filosófica aparece como una práctica de clarificación conceptual que no se apoya en certezas originarias, sino en la explicitación progresiva de sus compromisos normativos. La lógica no dicta normas desde fuera; las hace visibles desde dentro. Esta idea ha sido desarrollada recientemente para mostrar que la ra-

cionalidad hegeliana puede dialogar con teorías actuales de la justificación sin perder su especificidad filosófica (Pinkard, 2024). El comienzo de la ciencia se entiende entonces como un momento de puesta en juego de normas y no como su imposición.

La advertencia heideggeriana contra la clausura del sentido conserva aquí toda su relevancia. Incluso una normatividad inmanente puede endurecerse y olvidar su carácter histórico. Por ello, la apropiación contemporánea de Hegel debe insistir en la revisabilidad del sistema. La lógica no ofrece una última palabra sobre el ser, sino una forma rigurosa de interrogarlo. El sistema no se opone a la apertura, pues la organiza provisionalmente. Esta lectura permite responder a la crítica de la metafísica sin renunciar a la exigencia de claridad conceptual.

En el horizonte actual esta concepción de la ciencia filosófica resulta especialmente fecunda. La filosofía no compite con las ciencias empíricas, pero puede ofrecer un espacio de reflexión sobre las condiciones de sentido que estas presuponen. El comienzo de la ciencia, entendido como explicitación de la negatividad y del carácter no fundado del pensar, se convierte en una herramienta crítica para evaluar las pretensiones de objetividad y neutralidad en distintos ámbitos del conocimiento.

La vigencia del problema del comienzo muestra que la filosofía no puede clausurar su propia pregunta inaugural. Comenzar a pensar implica aceptar que toda determinación es provisional y que la tarea del concepto nunca se completa. La *Ciencia de la lógica* no promete una reconciliación final; ofrece, por el contrario, un método para sostener la interrogación sin disolverla. En diálogo crítico con Kant y Heidegger, el comienzo de la ciencia se revela como una práctica reflexiva que acompaña permanentemente al pensar, manteniendo viva la exigencia de comprender.

La cuestión del comienzo se vuelve aún más compleja cuando se examina la relación entre negatividad y experiencia. En Heidegger, la experiencia originaria del ser se manifiesta de manera privilegiada en situaciones límite que suspenden las categorías habituales de comprensión. Aunque esta suspensión no conduce a una nueva determinación conceptual, sino a una apertura que resiste la fijación.

Sin embargo, la lógica hegeliana no desconoce la dimensión experiencial del pensar; la traduce a un registro conceptual que pretende hacerla inteligible en su devenir sin agotar su riqueza. Algunos autores, entre los que se encuentran Pippin (2019) y Houlgate (2022), han destacado que esta traducción, lejos de eliminar la experiencia, la reinscribe en una dinámica de mediación que evita tanto el empirismo como el misticismo.

Desde este punto de vista, la negatividad no aparece como un límite externo del concepto, sino como su condición interna de posibilidad. La experiencia de la insuficiencia conceptual impulsa al pensamiento a transformarse. En Hegel, la negatividad no es una amenaza para la ciencia porque constituye, de hecho, su motor. Dicha comprensión ha sido retomada por investigaciones contemporáneas para mostrar que la racionalidad se define por la capacidad de atravesar los conflictos productivamente (Ng, 2020; Kreines, 2015). Así, el comienzo de la ciencia surge como una exposición deliberada a la negatividad y no como su negación.

No obstante, la crítica heideggeriana introduce una advertencia decisiva. Existe siempre el riesgo de que la negatividad sea absorbida por el sistema y pierda su capacidad desestabilizadora. Cuando la negación se convierte en un momento previsible del método, puede dejar de interpelar al pensamiento. Esta objeción obliga a leer la lógica hegeliana con atención a sus zonas de fricción y a resistir interpretaciones excesivamente armonizadoras. La dialéctica no debe entenderse como un proceso que todo lo reconcilia, sino como un movimiento que mantiene viva la tensión entre determinación y desborde (Braver, 2009).

El diálogo con Kant resulta aquí particularmente esclarecedor, pues él insistió en que la experiencia no puede reducirse a un mero producto del entendimiento, toda vez que siempre remite a una afección que el pensamiento no controla plenamente. Hegel recoge esta intuición, pero la reconfigura al mostrar que la afección no es un dato bruto; es, por el contrario, un momento del proceso conceptual. De esta manera, la experiencia desafía al concepto desde dentro. Dicha concepción permite superar la dicotomía entre espontaneidad y receptividad sin negar la finitud del conocimiento (Stewart, 2020; Pinkard, 2024).

En este marco, la ciencia filosófica puede entenderse como una práctica de aprendizaje. El pensamiento comienza equivocándose, no sabiendo. Cada determinación inicial se revela insuficiente y obliga a un nuevo comienzo. Esta estructura de aprendizaje ha sido destacada por la literatura contemporánea como un rasgo central de la racionalidad hegeliana, que la acerca a modelos actuales de racionalidad falible y autocorrectiva (Pinkard, 2018). El comienzo no es un evento único, sino una serie de reinicios que acompañan todo el desarrollo del saber.

La crítica heideggeriana conserva su fuerza cuando recuerda que este aprendizaje no puede convertirse en una técnica segura. No hay método que garantice de antemano el sentido. La ciencia filosófica, incluso entendida como proceso dialéctico, debe permanecer expuesta a la posibilidad del fracaso. No obstante, esta exposición no de-

bilita la racionalidad, pues la humaniza: el pensamiento que acepta su vulnerabilidad está mejor preparado para resistir la tentación del dogmatismo y del cierre prematuro.

En el horizonte contemporáneo, marcado por la complejidad de los problemas filosóficos y la interdependencia de los saberes, esta concepción resulta especialmente relevante. La filosofía no puede ofrecer fundamentos últimos, pero puede clarificar las condiciones bajo las cuales los distintos discursos reclaman validez. El comienzo de la ciencia, entendido como apertura a la negatividad y al aprendizaje, se convierte en una herramienta crítica para evaluar esas pretensiones sin caer en un escepticismo paralizante.

La persistencia del problema del comienzo muestra que la filosofía no avanza dejando atrás sus preguntas iniciales, sino profundizándolas. Comenzar a pensar implica aceptar que no hay un punto de llegada definitivo y que cada respuesta reabre la interrogación. La *Ciencia de la lógica*, leída en diálogo con Kant y Heidegger, no ofrece un refugio frente a esta inquietud, pues propone, más bien, un modo riguroso de habitarla. En esa inquietud, lejos de agotarse, la filosofía encuentra todavía hoy su razón de ser.

El problema del comienzo también se manifiesta en la tensión entre universalidad y particularidad, una tensión que atraviesa tanto la crítica kantiana como la lógica hegeliana y la ontología heideggeriana. Kant había mostrado que los conceptos universales solo adquieren validez cuando se aplican a la multiplicidad de la experiencia, pero esta aplicación siempre deja un resto que no se deja subsumir completamente. Hegel retoma esta dificultad y la transforma en principio metodológico: el universal no precede a lo particular, sino que se constituye a través de él. El comienzo lógico se expone a la resistencia de lo determinado, obligando al concepto a redefinirse constantemente (Stewart, 2020; Pippin, 2019).

Desde esta perspectiva, la crítica heideggeriana a la abstracción adquiere un nuevo matiz. Heidegger sospecha de toda universalidad que se imponga sobre la singularidad de la existencia, pues en ella ve el riesgo de un olvido del ser concreto. Sin embargo, la lógica hegeliana no pretende subsumir lo singular bajo categorías rígidas; muestra, en cambio, cómo lo singular solo es inteligible en un entramado de mediaciones. El concepto articula sin borrar la diferencia. Estudios contemporáneos, entre los que se destacan los de Houlgate (2022) y Ng (2020), han señalado que esta concepción permite pensar una universalidad no dominadora, abierta a la alteridad que la constituye.

El diálogo con Kant se reactiva, asimismo, en torno al estatuto del juicio. Para Kant, el juicio es el lugar donde se articula la relación entre lo universal y lo particular, pero

esta articulación permanece condicionada por la separación entre entendimiento y sensibilidad. Hegel cuestiona esta separación al mostrar que el juicio mismo es una forma de negatividad, en la medida en que fija determinaciones que se revelan insuficientes.

La *Ciencia de la lógica* desarrolla esta crítica al juicio como un momento necesario pero transitorio del pensar, cuya función consiste en poner en evidencia la finitud de las determinaciones abstractas. Algunos autores contemporáneos han subrayado la relevancia de esta crítica para los debates actuales sobre la estructura inferencial del razonamiento (Pinkard, 2018, 2024).

La ciencia filosófica aparece, así, como un proceso de diferenciación interna que no puede reducirse a la aplicación mecánica de reglas. Cada determinación conceptual surge en respuesta a una insuficiencia previa y se mantiene solo mientras logra articular de manera coherente la experiencia. Esta concepción dinámica de la racionalidad ha sido retomada también por la literatura contemporánea para cuestionar modelos formalistas del conocimiento y proponer, en su lugar, una comprensión histórica y práctica de la normatividad (Pippin, 2019; Braver, 2009). El comienzo no fija normas; inaugura un espacio en el que estas pueden ser discutidas.

La objeción heideggeriana conserva su pertinencia cuando recuerda que incluso una normatividad histórica puede volverse opaca a su propio origen. El peligro no reside únicamente en la abstracción, sino en la repetición acrítica de formas conceptuales que han perdido su poder explicativo. En este sentido, la filosofía debe mantener una relación vigilante con su propio lenguaje y evitar convertirlo en una segunda naturaleza. La lógica hegeliana, leída críticamente, ofrece herramientas para esta vigilancia al mostrar que toda determinación conceptual está atravesada por su negación.

En el contexto actual, caracterizado por la coexistencia de múltiples racionalidades y por la crítica a las pretensiones universalistas fuertes, esta concepción resulta especialmente fecunda. La filosofía no puede imponer una unidad desde arriba, pero puede ofrecer criterios para evaluar la coherencia y la fecundidad de los distintos discursos. El comienzo de la ciencia, entendido como apertura a la diferencia y a la mediación, se convierte en un recurso para pensar la unidad sin homogeneización.

La persistencia del problema del comienzo revela, en última instancia, que la filosofía no dispone de un punto arquimédico desde el cual juzgarlo todo. Comenzar a pensar implica situarse en una tradición, asumir sus tensiones y exponerse a su crítica. La *Ciencia de la lógica* no propone escapar de esta situación; busca, en cambio, hacerla explícita. En diálogo con Kant y Heidegger, el comienzo de la ciencia se muestra como

un gesto reflexivo que no elimina la historicidad, pues la convierte en una condición del pensar riguroso.

En este sentido, la vigencia del proyecto hegeliano no radica en ofrecer respuestas definitivas, sino en proporcionar un marco conceptual para sostener preguntas que no se dejan clausurar. El comienzo constituye el punto siempre móvil desde el cual el pensamiento se ve obligado a justificarse. En esa movilidad, lejos de perderse, la filosofía encuentra su posibilidad crítica y su actualidad permanente.

El problema del comienzo se manifiesta también en la relación entre sujeto y objetividad, un eje decisivo en la transición de Kant a Hegel y en la crítica heideggeriana a la metafísica moderna. Kant había mostrado que la objetividad no puede entenderse como una copia pasiva de lo dado, sino como el resultado de la actividad sintética del sujeto. Sin embargo, esta actividad permanece anclada en una estructura trascendental que el propio sujeto no puede tematizar plenamente.

Hegel retoma esta tensión y la desplaza al mostrar que la objetividad no se constituye frente al sujeto; se constituye, antes bien, en el movimiento mediante el cual el pensamiento se reconoce en sus propias determinaciones objetivas. El comienzo lógico no presupone un sujeto dado, ya que reconstruye progresivamente su lugar en el despliegue del concepto (Stewart, 2020; Pippin, 2019). Desde esta perspectiva, la crítica heideggeriana al subjetivismo adquiere una complejidad mayor.

Heidegger denuncia la reducción del ser a objeto de representación y la centralidad del sujeto como polo de sentido. No obstante, la lógica hegeliana, entendida adecuadamente, no absolutiza al sujeto empírico ni a la conciencia individual; concibe, en contraste, la subjetividad como resultado de un proceso histórico y conceptual. El sujeto no es el punto de partida del pensar, sino uno de sus logros. Autores como Houlgate (2022) y Braver (2009) han destacado que esta concepción permite releer a Hegel como un crítico temprano del subjetivismo moderno, más cercano a Heidegger de lo que suele admitirse.

El comienzo de la ciencia aparece aquí como un gesto despersonalizado. No es la conciencia individual la que decide comenzar; es el pensamiento mismo el que se ve obligado a ponerse en movimiento ante la insuficiencia de sus determinaciones iniciales. Esta despersonalización del comienzo resulta clave para responder a la objeción de que la lógica hegeliana sería una construcción arbitraria. El comienzo no es una elección psicológica, sino una necesidad conceptual que emerge de la imposibilidad de sostener una inmediatez absoluta. En este sentido, la ciencia filosófica no comienza desde un yo; parte de una carencia compartida de fundamento.

La lectura contemporánea ha insistido en que este desplazamiento tiene consecuencias importantes para la comprensión de la objetividad. La objetividad no se define por la independencia absoluta respecto del pensamiento, sino por la estabilidad normativa que ciertas determinaciones alcanzan en el curso del proceso conceptual. Esta estabilidad es siempre provisional y revisable, pero no por ello arbitraria. Esta concepción permite pensar una objetividad crítica, compatible con la historicidad y la pluralidad de perspectivas, sin caer en un relativismo radical (Ng, 2020; Pinkard, 2024).

El cuestionamiento heideggeriano conserva aquí su función crítica al recordar que ninguna objetividad puede agotar el sentido del ser. Toda articulación conceptual deja un resto que no se deja tematizar completamente. No obstante, este resto no invalida la objetividad alcanzada; la mantiene abierta a revisión. La lógica hegeliana, leída desde esta clave, no pretende cerrar el horizonte del sentido, sino ofrecer un marco para pensar su articulación provisional. Siendo así, el comienzo de la ciencia se revela como un acto de apertura controlada antes que como una clausura anticipada.

En el contexto contemporáneo, marcado por debates sobre realismo, constructivismo y normatividad, esta concepción del comienzo resulta especialmente relevante. La filosofía no puede optar sin más por un realismo ingenuo ni por un constructivismo absoluto. El proyecto hegeliano ofrece una vía intermedia en la que la objetividad se constituye en la mediación entre pensamiento y mundo, sin reducirse a ninguno de los dos polos. El comienzo de la ciencia, entendido como reconstrucción de esta mediación, sigue siendo un problema central para la filosofía actual.

La persistencia de este problema muestra que la filosofía no avanza eliminando sus tensiones fundamentales, sino profundizándolas. Comenzar a pensar implica asumir la imposibilidad de un punto de partida absolutamente neutro y, al mismo tiempo, la imposibilidad de renunciar a la objetividad. La *Ciencia de la lógica*, en diálogo crítico con Kant y Heidegger, no ofrece una solución definitiva a esta tensión, pero sí un modo riguroso de habitarla conceptualmente. En esta habitabilidad se juega, todavía hoy, la posibilidad de una ciencia filosófica que no abdique ni de la crítica ni de la razón.

El problema del comienzo se proyecta también sobre la relación entre necesidad racional y libertad, una cuestión central tanto en Kant como en Hegel y decisiva para la crítica heideggeriana de la metafísica. Kant había concebido la libertad como un postulado práctico, irreductible al orden causal de la naturaleza, lo que introducía una escisión persistente entre el ámbito del conocimiento y el de la acción. Hegel intenta superar esta escisión mostrando que la necesidad lógica no se opone a la libertad, sino que constituye su condición de posibilidad. El comienzo de la ciencia ejerce la

libertad del pensar al exponerse a la necesidad que emerge del propio proceso conceptual (Stewart, 2020; Pippin, 2019).

Desde esta perspectiva, la lógica hegeliana no puede entenderse como una imposición externa de leyes al pensamiento, sino como la explicitación de las normas que el pensar se da a sí mismo en su esfuerzo por ser coherente. La necesidad que se despliega en la *Ciencia de la lógica* no es heterónoma pues constituye, en realidad, una determinación immanente.

El pensamiento es libre cuando reconoce como propias las mediaciones que lo constituyen y no cuando se sustrae a toda determinación. Investigaciones recientes, como las realizadas por Ng (2020) y Pinkard (2018), han subrayado que esta concepción permite replantear la oposición tradicional entre determinismo y libertad, mostrando que la racionalidad no es enemiga de la autonomía; antes bien, representa su forma más exigente.

La crítica heideggeriana introduce aquí un matiz decisivo al advertir que toda concepción de la libertad, articulada exclusivamente en términos de necesidad racional, corre el riesgo de olvidar la facticidad de la existencia. La libertad no se agota en la autodeterminación conceptual, pues implica una exposición a lo que no se elige. Sin embargo, esta advertencia no invalida la lógica hegeliana, sino que señala un límite que debe ser pensado: la ciencia filosófica no puede absorber completamente la experiencia de la facticidad, pero puede clarificar las estructuras en las que esta adquiere sentido. Así, el comienzo de la ciencia se sitúa entre la necesidad del concepto y la contingencia de la existencia.

El diálogo con Kant reaparece en este punto bajo la forma del problema de la ley. Para Kant, la ley moral es expresión de la autonomía de la razón práctica, pero su validez no puede demostrarse teóricamente. Hegel cuestiona esta separación al mostrar que la ley, para ser efectiva, debe ser reconocida como racional en su contenido y no solo en su forma. La lógica hegeliana prepara este reconocimiento al mostrar cómo la racionalidad se constituye históricamente a través de mediaciones que no pueden reducirse a mandatos formales. Esta crítica es muy relevante para comprender la unidad de razón teórica y práctica en Hegel (Pinkard, 2024; Stewart, 2020).

En este marco, el comienzo de la ciencia no aparece como una neutralidad axiológica, sino como una toma de posición implícita respecto del sentido del pensar. Comenzar a pensar es comprometerse con la idea de que el mundo es, al menos en principio, inteligible, y de que esa inteligibilidad no es ajena a la libertad humana. Esta presu-

posición no se impone dogmáticamente; antes bien, se pone a prueba en el curso del desarrollo conceptual. Si bien la ciencia filosófica no garantiza la libertad, ofrece un espacio en el que esta puede comprenderse como algo más que una excepción inexplicable.

La impugnación heideggeriana conserva su fuerza crítica cuando recuerda que la libertad no puede reducirse a un momento del sistema, ya que existe siempre un exceso de la existencia sobre sus articulaciones conceptuales. No obstante, este exceso no invalida el esfuerzo racional por comprenderlo. La lógica hegeliana, leída con cautela, no pretende eliminar la experiencia de la finitud; se orienta, más bien, a ofrecer una forma de pensarla sin resignación. El comienzo de la ciencia se revela entonces como un gesto que no clausura la pregunta por la libertad, sino que la desplaza a un terreno conceptualmente más exigente.

En el horizonte contemporáneo, esta concepción resulta especialmente fecunda. La filosofía no puede limitarse a describir hechos ni a prescribir normas abstractas; debe articular una comprensión de la libertad que reconozca tanto la necesidad como la contingencia. El proyecto hegeliano ofrece recursos conceptuales para esta tarea, siempre que se lo lea en diálogo crítico con Kant y Heidegger. El comienzo de la ciencia, entendido como apertura a esta tarea, sigue siendo un problema central para la filosofía actual.

La persistencia de este problema muestra que la filosofía no progresa acumulando soluciones definitivas, sino profundizando las preguntas que la constituyen. Comenzar a pensar implica asumir la tensión entre necesidad y libertad sin resolverla prematuramente. La *Ciencia de la lógica* ofrece un marco riguroso para pensar esta tensión, uno en el cual la filosofía encuentra, todavía hoy, la posibilidad de una ciencia que no sacrifique ni la crítica ni la experiencia viva de la libertad.

El problema del comienzo se articula, finalmente, con la cuestión de la historicidad del pensamiento, un punto en el que convergen y divergen de manera decisiva Kant, Hegel y Heidegger. Kant había reconocido que la razón tiene una historia en el sentido de que sus usos y límites se transforman; no obstante, mantuvo intacta la estructura trascendental como marco fijo de esa historia.

Hegel rompe con esta distinción al sostener que la razón misma es histórica en su estructura y que sus categorías, lejos de ser invariantes, emergen como resultado de un proceso de autoconstitución. Por tanto, el comienzo de la ciencia no se sitúa fuera de la historia, sino que la presupone y la reconfigura conceptualmente (Pippin, 2019; Stewart, 2020).

Desde esta perspectiva, la *Ciencia de la lógica* debe entenderse como una intervención filosófica situada que aspira a validez universal, no como un tratado ahistórico. Esta tensión entre historicidad y universalidad ha sido destacada por las investigaciones de Houlgate (2022) y Pinkard (2024) como uno de los aportes más fecundos de Hegel. En consecuencia, la lógica no niega su inserción histórica, pero tampoco se reduce a una expresión contingente de su época. El comienzo lógico funciona como una reconstrucción de las condiciones del pensar que, aunque históricamente situadas, reclaman una validez que trasciende su origen empírico.

La crítica heideggeriana radicaliza la cuestión de la historicidad al insistir en que todo pensar está arrojado a una tradición que no puede dominar plenamente. La historia no es un objeto que el pensamiento pueda tematizar desde fuera, sino el horizonte que lo constituye. Esta concepción introduce una desconfianza profunda frente a toda pretensión de universalidad filosófica. Pese a ello, la lógica hegeliana, leída desde la mediación, no desconoce este condicionamiento histórico; más bien, procura pensarlo conceptualmente. El concepto se forma en y a través de la historia.

La diferencia entre ambos enfoques se manifiesta en la comprensión del comienzo como gesto filosófico. Para Heidegger, comenzar implica un salto que no puede justificarse plenamente, una decisión que expone al pensamiento a su propia finitud. Para Hegel, el comienzo es un momento necesario, aunque siempre provisional, que solo adquiere sentido en el desarrollo que lo sigue. Esta diferencia no puede resolverse mediante una síntesis conciliadora, pero tampoco obliga a una oposición excluyente. Ambas perspectivas iluminan aspectos distintos de la experiencia filosófica del comenzar.

En el contexto contemporáneo, esta tensión resulta especialmente significativa, pues, si bien la filosofía ya no puede reclamar un punto de partida absoluto, tampoco puede renunciar a su aspiración de universalidad sin perder su especificidad. Ante este desafío, el proyecto hegeliano ofrece una vía intermedia al concebir la universalidad como resultado de un proceso histórico de mediaciones y no como una propiedad originaria; así, el comienzo de la ciencia se entiende como una operación reflexiva que hace explícitas las condiciones históricas del pensar sin absolutizarlas.

La lectura actualizada de Hegel ha insistido en que esta concepción permite pensar una racionalidad posmetafísica sin caer en el relativismo. La historia condiciona la verdad, no la disuelve. Asimismo, la verdad no es intemporal, pero tampoco arbitraria: surge de prácticas racionales que se estabilizan provisionalmente y que pueden ser criticadas y transformadas. En este sentido, la lógica hegeliana ofrece recursos conceptuales para pensar la historicidad sin renunciar a la exigencia de validez, tarea central para la filosofía contemporánea (Ng, 2020; Pinkard, 2018).

La crítica heideggeriana conserva, no obstante, un papel indispensable al recordar que ninguna reconstrucción racional puede agotar el sentido histórico del ser. Existe siempre un excedente que se resiste a la conceptualización, mismo que no invalida el trabajo del concepto, pero lo mantiene en una actitud de vigilancia crítica. La ciencia filosófica, entendida desde esta clave, no aspira a cerrar la historia; antes bien, busca pensarla sin ilusiones de dominio total.

Así pues, el comienzo de la ciencia surge como un gesto situado entre memoria y proyección. Comenzar es retomar una tradición, pero también transformarla. La *Ciencia de la lógica* no comienza desde la nada, sino desde la conciencia de que no hay comienzos absolutos. En esta conciencia se juega la posibilidad de una filosofía que asuma su historicidad sin renunciar a la racionalidad. Entre Kant, Hegel y Heidegger, el problema del comienzo sigue abierto como una pregunta que no se deja clausurar.

En esta apertura reside, finalmente, la vigencia del proyecto hegeliano. Leído críticamente, no como sistema cerrado, sino como práctica reflexiva, el comienzo de la ciencia se convierte en una invitación permanente a pensar sin garantías, pero también sin resignación. La filosofía no comienza una vez y para siempre; comienza cada vez que se atreve a interrogar sus propios supuestos. En esa reiteración se mantiene viva la exigencia de una ciencia filosófica a la altura de su tiempo.

La reflexión sobre el comienzo conduce inevitablemente a interrogar el estatuto mismo de la filosofía frente a las ciencias particulares. Kant había delimitado con precisión el ámbito de la razón teórica, señalando que el conocimiento científico se funda en condiciones que la propia razón no puede producir arbitrariamente.

Hegel acepta dicha delimitación, pero la transforma al afirmar que la filosofía no compite con las ciencias empíricas, sino que reflexiona sobre las categorías que estas presuponen sin tematizarlas. Siendo así, el comienzo de la ciencia filosófica no pretende ofrecer resultados empíricos; se orienta, más bien, a esclarecer las formas de inteligibilidad que hacen posibles esos resultados. En este sentido, la lógica acompaña críticamente a las ciencias (Pippin, 2019; Houlgate, 2022).

Desde esta perspectiva, la crítica heideggeriana a la ciencia moderna adquiere un alcance distinto. Heidegger no cuestiona la validez interna de las ciencias, sino su pretensión de agotar el sentido del ser mediante procedimientos técnico-metodológicos. Esta crítica no se dirige contra el conocimiento científico en cuanto tal, dado que se orienta a impugnar su elevación a paradigma exclusivo de racionalidad.

La lógica hegeliana, leída con atención, no incurre en dicha reducción, pues no propone un método técnico aplicable a cualquier objeto; constituye, en realidad, una reflexión sobre el movimiento del pensar mismo. Por extensión, el comienzo de la ciencia establece un problema filosófico sin un modelo operativo.

La relación entre filosofía y ciencia se revela, así, como una tensión productiva: la filosofía no puede prescindir de los avances científicos, pero tampoco limitarse a describirlos. Su tarea consiste en interrogar los supuestos ontológicos y normativos que orientan la práctica científica. Investigaciones recientes, entre las que se encuentran las de Ng (2020) y Pinkard (2024), han subrayado que la lógica hegeliana ofrece herramientas para esta labor al mostrar que toda forma de objetividad se apoya en determinaciones conceptuales históricamente configuradas, cuya validez no es absoluta, aunque tampoco arbitraria.

El comienzo de la ciencia filosófica aparece, entonces, como un acto de distanciamiento reflexivo. Comenzar a pensar filosóficamente implica suspender, al menos provisionalmente, la confianza en los resultados establecidos para interrogar sus condiciones de posibilidad. Esta suspensión no conduce al escepticismo, sino a una forma más exigente de racionalidad.

La lógica hegeliana ejemplifica este gesto al comenzar con la máxima abstracción, aunque no para permanecer en ella; su movimiento apunta, antes bien, a poner de relieve su insuficiencia. El comienzo somete a examen el saber existente sin negarlo. En este sentido, Heidegger recuerda que ninguna reflexión sobre el ser puede convertirse en una operación puramente técnica, pues el pensamiento permanece siempre expuesto a una incertidumbre que no puede eliminarse por completo.

En el contexto contemporáneo, marcado por la fragmentación disciplinaria, esta concepción adquiere una relevancia particular. La filosofía puede ofrecer un espacio de articulación crítica entre distintos discursos científicos, sin pretender reducirlos a una unidad forzada. El comienzo de la ciencia, entendido como explicitación de los supuestos compartidos y de las tensiones internas de esos discursos, se convierte en una herramienta para pensar la racionalidad en un mundo plural y complejo.

La *Ciencia de la lógica*, leída desde esta clave, no aparece como un vestigio de la metafísica clásica, sino como una propuesta metodológica para pensar la unidad del saber sin eliminar su diversidad. El comienzo se orienta a suscitar una reflexión sobre el sentido de sus prácticas, no a establecer jerarquías definitivas entre las ciencias.

A este respecto, en diálogo crítico con Kant y Heidegger, Hegel ofrece un modelo de racionalidad que no se agota en la explicación causal ni se disuelve en la mera descripción histórica.

Esta dificultad muestra hasta qué punto el problema del comienzo sigue siendo decisivo para la filosofía. Comenzar a pensar implica siempre un gesto de separación y de retorno: una separación respecto de lo dado y un retorno reflexivo a sus condiciones de posibilidad. La ciencia filosófica no comienza desde un punto neutro, sino desde la conciencia de que todo saber está mediado. En esa conciencia se juega la posibilidad de una filosofía que, sin garantías últimas, siga siendo capaz de orientar la comprensión del mundo.

En última instancia, la confrontación de Heidegger con la herencia de Kant y Hegel no hace sino subrayar que el problema del ser no puede separarse de la crítica del fundamento. Mientras que la tradición buscó un suelo firme sobre el cual edificar, la fidelidad crítica al comienzo nos revela que la filosofía no descansa en certezas previas, sino en la exigencia permanente de interrogar sus propios supuestos. La *Ciencia de la lógica* no clausura esta interrogación, sino que ofrece el espacio riguroso para sostenerla sin renunciar al concepto. Es en este punto donde la vocación de comprender deja de ser una disputa externa sobre el fundamento para convertirse en la tensión interna que dinamiza el despliegue del sistema.

La confrontación de Heidegger con la herencia de Kant y Hegel no hace sino subrayar que el problema del ser no puede separarse de la crítica del fundamento.

Capítulo 11

**EL COMIENZO
COMO ESTRUCTURA
TOTALIZADORA:
LA INMANENCIA
DEL SISTEMA
HEGELIANO**



Asumir el comienzo como una estructura totalizadora implica comprender que la exigencia de iniciar no se clausura con el ser puro, sino que dinamiza la totalidad del despliegue hegeliano. Lejos de ser un momento cronológico ya superado, el comienzo persiste como una tensión interna que acompaña cada transición lógica y fenomenológica. En este horizonte, cada determinación debe dar cuenta de su propia necesidad, reafirmando que el sistema no es sino el despliegue inmanente de aquel primer gesto reflexivo que se conserva y transforma en la mediación de la esencia y la realización del espíritu.

Esta comprensión permite evitar una lectura excesivamente lineal o progresiva de la lógica hegeliana. No se trata de avanzar desde un punto inicial pobre hacia una riqueza conceptual que deje atrás su origen; se trata, más bien, de un proceso en el que lo primero se conserva, transformado, en lo que sigue. El ser puro reaparece mediado, negado y superado, operando en el trasfondo de cada determinación posterior. De ahí que el comienzo no pueda pensarse como una simple antesala del sistema, sino como su nervio interno, siempre activo y siempre problemático.

Desde esta perspectiva se entiende mejor por qué Hegel insiste en que la ciencia no puede presuponer método alguno. El método no antecede al contenido ni se aplica desde fuera como técnica formal, puesto que emerge del propio movimiento de los conceptos. Fijarlo de antemano equivaldría a introducir una mediación no justificada y, con ello, traicionar la exigencia del comienzo. El método no guía a la lógica como un mapa previo porque se deja descubrir en el recorrido mismo, como una huella que solo se vuelve visible al transitarla.

Este punto resulta especialmente relevante frente a las lecturas que acusan a Hegel de circularidad. La lógica, se dice, presupone aquello que pretende demostrar, pues el comienzo ya estaría orientado hacia la totalidad del sistema. Sin embargo, la objeción pierde fuerza si se advierte que la circularidad hegeliana es reflexiva, no viciosa. El círculo no encierra el pensamiento en una tautología, pues expresa la estructura de una racionalidad que solo puede justificarse desplegándose. Al no contener la totalidad como programa oculto, el comienzo se expone a la posibilidad de fracasar en cada paso, precisamente porque no se apoya en avales previos.

Aquí se vuelve visible la dimensión crítica del proyecto hegeliano. Lejos de ofrecer una metafísica del fundamento último, la *Ciencia de la lógica* pone en escena la dificultad misma de fundamentar. El pensamiento no se asegura mediante un principio indubitable, pues se sostiene en la capacidad de atravesar sus propias negaciones. La verdad aparece como el resultado siempre provisional de un proceso que no puede

detenerse sin traicionarse. En este sentido, la lógica asume la fragilidad del pensar como condición de su rigor.

De igual manera, esta fragilidad se manifiesta con especial claridad en la discusión de los conceptos modales. Posibilidad, necesidad y realidad efectiva no funcionan aquí como categorías externas que clasifiquen el ser desde fuera; operan, en realidad, como momentos internos del despliegue lógico. La crítica hegeliana a la posibilidad meramente pensada apunta contra la tentación de concebir el comienzo como una opción entre otras. Un comienzo posible, elegido entre alternativas, sigue siendo arbitrario. Solo aquello que se muestra como necesario en el desarrollo del concepto puede reclamar legitimidad filosófica.

En este punto, la distancia respecto de Kant se vuelve decisiva. Mientras la filosofía crítica mantiene una separación estructural entre las condiciones de posibilidad del conocimiento y la cosa en sí, Hegel intenta pensar esa separación como un momento superable del propio pensar. El comienzo de la ciencia no se limita a establecer condiciones formales de validez; busca, antes bien, mostrar cómo el contenido mismo del saber emerge necesariamente del movimiento conceptual. Esta pretensión explica tanto la ambición como la dificultad de la lógica hegeliana: pensar la necesidad sin reducirla a un esquema formal ni a un dato inmediato.

Así entendido, el comienzo no es un acto inaugural que garantice el sistema de una vez y para siempre, sino una tarea que se renueva constantemente. Cada determinación debe volver a pasar por la prueba del comienzo, esto es, por la exigencia de no introducir nada que no pueda justificarse desde el concepto. En esta reiteración se juega la vitalidad de la filosofía, pues, allí donde el pensamiento se da por satisfecho con sus resultados, el comienzo se convierte en dogma; allí donde vuelve a interrogarse, recupera su función crítica.

De este modo, la *Ciencia de la lógica* ofrece un ejercicio ejemplar de fidelidad al problema del comienzo, antes que una receta definitiva para comenzar. Su lección consiste en mostrar cómo sostener la interrogación sin renunciar a la racionalidad, en lugar de fijar un punto de partida intocable. En esa perseverancia reflexiva, que no confunde rigor con clausura ni crítica con escepticismo estéril, la filosofía encuentra todavía hoy una de sus tareas más exigentes.

La consecuencia más profunda de esta concepción es que la ciencia filosófica no puede ofrecer nunca una garantía externa de su validez. No hay un punto arquimédico desde el cual asegurar definitivamente el sistema, ni una instancia previa que legitime el recorrido del pensamiento. La lógica hegeliana asume esta ausencia de fundamen-

tos previos no como debilidad, sino como el precio inevitable de una racionalidad que se pretende autónoma. Pensar sin presuposiciones significa, en última instancia, aceptar que la legitimidad del pensamiento solo puede mostrarse en su propio ejercicio y no en una certificación anterior al mismo.

Este planteamiento explica por qué el comienzo de la ciencia no puede entenderse como un hecho consumado, sino como una tarea siempre inacabada. Cada vez que el pensamiento introduce una nueva determinación, se ve obligado a justificarla desde el movimiento del concepto y no desde una autoridad externa. El comienzo reaparece entonces como una exigencia transversal que atraviesa todo el sistema: no se trata de volver una y otra vez al ser puro como contenido; consiste, más bien, en mantener viva la actitud crítica que impide convertir los resultados en supuestos incuestionables.

Desde esta perspectiva, se comprende la insistencia hegeliana en que la ciencia debe ser, al mismo tiempo, rigurosa y libre (Hegel, 1812-1816/2011). Rigurosa, porque no admite determinaciones que no puedan ser justificadas conceptualmente. Libre, porque no se somete a ningún criterio externo que limite de antemano el desarrollo del pensamiento. Esta libertad no equivale a arbitrariedad; se identifica, en realidad, con la capacidad del concepto de darse su propia ley. El comienzo de la ciencia no fija esa ley de una vez por todas, sino que inaugura el espacio en el que puede desplegarse.

En este punto resulta pertinente insistir en que la lógica hegeliana no propone un modelo de racionalidad cerrado sobre sí mismo. Aunque el sistema aspire a la totalidad, esta no se presenta como un bloque acabado; se configura, en cambio, como una estructura que solo existe en su despliegue. El comienzo no contiene implícitamente todas las determinaciones futuras, como si estuvieran preprogramadas, pues abre un campo de necesidad en el que cada paso debe mostrar su legitimidad. La totalidad no precede al movimiento, sino que se constituye con él.

Esta comprensión permite matizar ciertas críticas contemporáneas que ven en Hegel una forma extrema de sistematización totalizante. Lejos de clausurar la reflexión, el comienzo hegeliano mantiene abierta la pregunta por la validez del pensar. El sistema incorpora la crítica como momento interno de su desarrollo. Por tanto, cada determinación es, a la vez, afirmación y exposición a la negación. En esta dialéctica se juega la vitalidad del pensamiento filosófico.

La relación entre comienzo y necesidad adquiere aquí una importancia decisiva: la necesidad hegeliana no debe confundirse ni con una necesidad lógica formal ni con un determinismo metafísico. Se trata de una necesidad que emerge de la imposibilidad de sostener lo contrario sin incurrir en contradicción. El comienzo de la ciencia

es necesario en virtud de que toda alternativa se revela insuficiente cuando se la examina con rigor. Sin embargo, esta forma de necesidad no elimina la contingencia, puesto que la somete a la prueba del concepto.

En este sentido, el comienzo de la lógica puede entenderse como un ejercicio radical de responsabilidad filosófica. Comenzar sin presuposiciones no significa partir de la nada en un sentido ingenuo, sino asumir la tarea de justificar cada paso del pensamiento. La lógica no promete certezas inmediatas; ofrece, en cambio, un camino exigente en el que la verdad solo puede aparecer como resultado. El comienzo no ofrece seguridad, pero establece el compromiso de no aceptar nada que no haya sido pensado.

Esta exigencia tiene consecuencias directas para la lectura contemporánea de Hegel. Leer la *Ciencia de la lógica* no implica adoptar sin más su lenguaje ni sus categorías, sino asumir el desafío que plantea su forma de comenzar. Traducir a Hegel hoy significa preguntarse cómo sostener una racionalidad no arbitraria en un contexto que desconfía tanto del fundamento como del sistema. En este sentido, el interés de la lógica hegeliana no reside únicamente en sus resultados, pues reposa en el gesto filosófico mismo que la atraviesa: la decisión de comenzar sin garantías.

Desde aquí se prepara el terreno para abordar con mayor detalle las determinaciones que siguen al comienzo inmediato, en particular el tránsito hacia la doctrina de la esencia. Más que un simple avance temático, este tránsito reconfigura el sentido mismo de la problemática del comienzo. La esencia no abandona la cuestión del inicio, pues la retoma bajo una forma más mediada, en la que la negatividad y la reflexión adquieren un papel central. El problema del fundamento reaparece entonces transformado, ya no como búsqueda de un punto originario, sino como interrogación acerca de las condiciones de inteligibilidad de lo real.

Así, lejos de quedar atrás, el comienzo se desplaza y se reconfigura. La ciencia no deja de comenzar cuando avanza; comienza, en cambio, de otro modo. En esta capacidad de recomenzar sin perder rigor se manifiesta, quizá, uno de los aportes más actuales de la filosofía hegeliana. Allí donde el pensamiento se atreve a volver sobre sí mismo, sin refugiarse en certezas heredadas ni en un escepticismo paralizante, la filosofía conserva su fuerza crítica y su vocación de comprender.

Este desplazamiento del problema del comienzo hacia la doctrina de la esencia no implica, sin embargo, una simple sustitución de categorías. La esencia no viene a ocupar el lugar del ser como si se tratara de un fundamento más sólido o más profundo en sentido tradicional. Antes bien, surge como resultado de la insuficiencia del ser in-

mediato y como necesidad de pensar la mediación que este ocultaba. Allí donde el ser se mostraba incapaz de sostenerse por sí mismo, la esencia aparece como el ámbito en el que la negatividad se vuelve explícita y reflexiva.

La transición hacia la esencia introduce, por tanto, una modificación decisiva en la forma misma del pensar. Mientras el comienzo se caracterizaba por la inmediatez indeterminada, la esencia se define por la mediación y por la referencia a otro. Nada es ya simplemente lo que es: cada determinación remite a aquello de lo que se diferencia. Dicha estructura relacional no es un añadido externo, dado que constituye, en realidad, la explicitación de lo que estaba implícito desde el inicio: que el pensamiento no puede sostener ninguna determinación sin atravesar su negación. Por tanto, la esencia profundiza el problema del comienzo sin abandonarlo.

En este punto se hace visible la centralidad de la reflexión como categoría fundamental. La reflexión no debe entenderse como una actividad subjetiva del entendimiento, sino como el movimiento lógico mediante el cual las determinaciones se remiten unas a otras. Aquí se presenta el concepto de la esencia, pues pensarlo es pensar este juego de remisiones, este retorno constante que impide fijar las determinaciones como entidades autosuficientes. Así pues, la reflexión muestra que toda identidad está atravesada por la diferencia y que toda afirmación contiene ya el germen de su negación.

El paso del ser a la esencia: ediación y reflexión

El carácter reflexivo de la esencia permite comprender por qué el problema del fundamento reaparece bajo una forma nueva. La esencia parece prometer aquello que el ser no pudo ofrecer: una estabilidad mediada, un ámbito en el que las determinaciones no se disuelven de inmediato. Con todo, esta promesa no se cumple mediante la introducción de un sustrato fijo; se realiza, antes bien, en el reconocimiento de que la estabilidad solo puede ser relativa y procesual. El fundamento ya no es un punto inmóvil, sino una relación que se sostiene en la medida en que se despliega.

Desde esta perspectiva, la doctrina de la esencia hace suyo el comienzo, asumiéndolo plenamente en lugar de pretender su corrección. Por ello, la negatividad, que en el inicio se manifestaba como vaciedad, se convierte ahora en estructura, de modo que la esencia no elimina la indeterminación, pues la reorganiza bajo la forma de mediaciones necesarias. En este sentido, la esencia no es “más rica” que el ser porque contenga

más contenido empírico, sino porque hace explícita la lógica interna del pensar que el comienzo solo podía insinuar.

Esta explicitación del movimiento reflexivo tiene consecuencias importantes para la comprensión de la racionalidad. La razón ya no aparece como una facultad que se enfrenta a un objeto dado, pues pasa a ser el movimiento mismo que produce sus determinaciones al reflexionar sobre sí. El conocimiento implica desplegar las condiciones bajo las cuales algo puede resultar inteligible, más que adecuarse a una realidad previamente dada. En esta clave, la lógica hegeliana no describe el mundo, sino que expone la forma en que este puede ser pensado sin contradicción.

El paso a la esencia introduce también una nueva dificultad para el pensamiento. Si el comienzo exigía soportar la indeterminación, la esencia exige asumir la mediación. Pensar reflexivamente implica renunciar a la comodidad de lo inmediato y aceptar que nada se da sin remitir a otro, exigencia que resulta especialmente desafiante para una tradición filosófica que ha buscado reiteradamente refugiarse en fundamentos últimos. La lógica de la esencia desmantela tal expectativa al mostrar que todo fundamento es, a su vez, fundado.

En este marco, la doctrina de la esencia puede leerse como una crítica sistemática de la metafísica del sustrato. La doctrina de la esencia describe un entramado de relaciones que se sostienen en su referencia recíproca, en lugar de una sustancia que permanezca idéntica bajo los cambios. La esencia es el movimiento que constituye las apariencias y no lo que se halla tras ellas. Apariencia y esencia no se oponen como lo falso y lo verdadero; se presentan, en cambio, como momentos de un mismo proceso lógico.

De este modo, el problema del comienzo reaparece transformado en el problema de la mediación. Si la ciencia debía comenzar sin presuposiciones, ahora debe mostrar cómo estas emergen necesariamente del propio desarrollo del concepto. La esencia no introduce nuevos supuestos, puesto que hace visibles aquellos que ya operaban implícitamente. En esta revelación se juega el sentido crítico de la lógica: exponer la mediación sin eliminarla.

Este movimiento prepara el terreno para las determinaciones específicas de la esencia, como identidad, diferencia, oposición y contradicción, que no deben entenderse como categorías aisladas, sino como momentos de un proceso reflexivo. Cada una de ellas retoma, bajo una forma más concreta, la exigencia del comienzo: no introducir nada que no pueda justificarse conceptualmente. La lógica avanza, pero no se aleja de su punto de partida. Comienza de nuevo, cada vez, en un nivel más mediado.

Así, la *Ciencia de la lógica* no se despliega como una acumulación de conceptos, sino como una profundización progresiva de un mismo problema fundamental. El comienzo, lejos de desaparecer, se transforma en reflexión. En esta transformación se manifiesta la coherencia interna del proyecto hegeliano y, al mismo tiempo, su permanente exposición a la crítica. Allí donde el pensamiento se arriesga a sostener esta tensión, la filosofía conserva su carácter vivo.

Identidad, diferencia y contradicción

El despliegue de la reflexión conduce inevitablemente a las determinaciones de identidad y diferencia, que ocupan un lugar central en la doctrina de la esencia. Estas categorías funcionan como momentos dinámicos del movimiento reflexivo. La identidad, lejos de reducirse a una simple igualdad consigo misma, se revela en Hegel como una identidad atravesada por la diferencia. Pensar algo como idéntico implica, desde el inicio, distinguirlo de aquello que no es. La identidad pura, aislada de toda diferencia, no solo resulta vacía, pues se muestra, además, conceptualmente imposible.

Esta imposibilidad no constituye un límite externo del pensamiento, pues, en realidad, es una indicación de su estructura interna. La reflexión muestra que la identidad solo puede sostenerse en la medida en que incorpora la diferencia como momento constitutivo. No se trata de una concesión empírica, sino de una necesidad lógica. Allí donde se pretende afirmar una identidad absoluta, el pensamiento se ve obligado a introducir la diferencia de manera implícita, aun cuando no la reconozca explícitamente. La lógica de la esencia hace visible esta tensión y la convierte en motor del desarrollo conceptual.

La diferencia, por su parte, no aparece como una mera diversidad externa entre cosas dadas, sino como una diferencia interna que atraviesa cada determinación. No es que primero haya identidades y luego diferencias que las separen, dado que cada identidad se configura como resultado de un proceso de diferenciación. En este sentido, la diferencia no amenaza la identidad; por el contrario, la constituye. La reflexión muestra que toda determinación es, al mismo tiempo, afirmación y negación, presencia y remisión a otro.

Este entrelazamiento de identidad y diferencia conduce a la oposición, figura en la que la reflexión alcanza un grado más alto de explicitación. En la oposición, las determinaciones ya no se distinguen de manera indiferente, sino que se enfrentan como mutuamente excluyentes. Sin embargo, esta exclusión no elimina la referen-

cia recíproca. Cada término de la oposición existe, en efecto, solo en relación con su contrario. La oposición no disuelve la identidad, ya que la radicaliza al mostrar que la afirmación de un término implica necesariamente la negación del otro.

La culminación de este movimiento se da en la contradicción, que no debe entenderse como un error del pensamiento ni como una incoherencia que deba evitarse a toda costa. En la lógica hegeliana, la contradicción expresa el punto en el que las determinaciones reflexivas revelan su insuficiencia para sostenerse de manera estable. La contradicción no es un fallo accidental, sino la verdad de la oposición cuando esta se piensa hasta el final. Allí donde el pensamiento intenta fijar determinaciones opuestas como definitivas, la contradicción emerge como indicio de que el concepto debe avanzar.

Este papel positivo de la contradicción resulta particularmente significativo para comprender la racionalidad hegeliana. Lejos de concebir la razón como una instancia que elimina toda tensión, Hegel la concibe como la capacidad de atravesar la contradicción sin quedar paralizada por ella. La contradicción no anula la racionalidad, sino que la impulsa. En consecuencia, la lógica de la esencia no busca evitar los conflictos conceptuales, pues se orienta a exponerlos como momentos necesarios del desarrollo del pensamiento.

La aparición de la contradicción conduce a la transformación del sistema. El pensamiento no se detiene ante la imposibilidad de mantener determinaciones opuestas; por el contrario, se ve obligado a buscar una forma conceptual capaz de integrar esa tensión. Este movimiento prepara el paso hacia categorías más complejas, en las cuales la oposición no se limita a un enfrentamiento externo, dado que se resuelve en una unidad mediada. En consecuencia, la lógica no supera la contradicción negándola: la incorpora de manera productiva.

Desde esta perspectiva, se advierte que la doctrina de la esencia no abandona la exigencia del comienzo, sino que la reformula. Si el inicio exigía comenzar sin presuposiciones, la reflexión exige ahora no fijar las determinaciones como definitivas. La identidad, la diferencia, la oposición y la contradicción no son resultados finales, emergen como momentos transitorios que deben ser atravesados. Así, el pensamiento se mantiene fiel a su comienzo en la medida en que no absolutiza ninguna de estas figuras.

Este carácter transitorio de las determinaciones reflexivas tiene implicaciones metodológicas decisivas. La lógica no progresa acumulando conceptos, sino transformándolos. Cada categoría se muestra insuficiente en la medida en que se la intenta

fijar, y esta insuficiencia constituye la condición misma del avance conceptual. Así pues, la ciencia avanza mediante una profundización en la estructura de sus propias determinaciones.

Así entendida, la lógica de la esencia no representa un retroceso respecto del comienzo, sino un avance en su explicitación. Lo que en el inicio aparecía como vaciedad se revela ahora como negatividad estructurada. El pensamiento no ha abandonado la indeterminación; la transforma en principio activo. En este movimiento se manifiesta la continuidad profunda entre el comienzo y la reflexión: ambos expresan, en niveles distintos, la misma exigencia de no introducir nada que no pueda justificarse conceptualmente.

Fundamento, condición y realidad efectiva

Este recorrido prepara el tránsito hacia la noción de fundamento, donde la reflexión intentará estabilizar las determinaciones sin renunciar a la negatividad que las constituye. El fundamento aparece como una relación dinámica que articula las determinaciones, no como un punto último e inmóvil. Con ello, el problema del comienzo se desplaza una vez más y muestra que la búsqueda del fundamento no clausura la reflexión, dado que la expone a nuevas exigencias.

La noción de fundamento emerge, así, como el intento de la reflexión por estabilizar las determinaciones sin recaer en la inmediatez criticada desde el inicio. No se presenta como un punto último sobre el cual reposen las demás determinaciones; en su lugar, se configura como una relación que pretende dar razón de ellas. En este sentido, se trata de algo producido por el propio movimiento reflexivo. Pensar el fundamento implica, por tanto, pensar la mediación en su forma más explícita, allí donde identidad y diferencia buscan una unidad que no suprima su tensión.

Sin embargo, esta búsqueda de estabilidad no conduce a una reconciliación simple. El fundamento aparece siempre atravesado por aquello que pretende fundamentar. No se sitúa por encima de las determinaciones, como un principio soberano, sino que depende de ellas para su propia determinación. En este punto se hace visible la paradoja constitutiva del fundamento: aquello que pretende explicar necesita, a su vez, explicación. La lógica hegeliana no elude esta paradoja; la expone como momento necesario del pensamiento reflexivo.

La relación entre fundamento y fundado no es, por tanto, asimétrica en el sentido tradicional. No hay un término absolutamente primero que sostenga unilateralmente al otro. Antes bien, el fundamento solo es tal en la medida en que se expresa en lo fundado, y lo fundado solo es inteligible en referencia a su fundamento. Lejos de ser un defecto lógico, esta circularidad encarna la forma específica que adopta la racionalidad cuando renuncia a la idea de un origen absoluto. El fundamento no clausura el movimiento del pensamiento, sino que lo mantiene en tensión.

Este carácter relacional del fundamento permite comprender por qué la lógica de la esencia no desemboca en una metafísica del sustrato. No hay un soporte último que permanezca idéntico bajo todas las determinaciones, sino una red de relaciones que se sostienen mutuamente. El fundamento no es una cosa ni una sustancia; opera como función lógica que articula la reflexión consigo misma. Bajo esta luz, la esencia deja de figurar como un trasfondo oculto para cristalizarse como el proceso mismo de su propia fundamentación.

Desde aquí se vuelve comprensible la transición hacia las categorías de condición y condicionado. El fundamento, en tanto relación, remite necesariamente a un conjunto de condiciones bajo las cuales algo puede aparecer como fundado. Estas condiciones no son meros factores externos, sino momentos internos de la determinación. Por tanto, pensar algo como fundado implica reconocer la trama de condiciones que lo hacen posible. Sin embargo, tales condiciones no son infinitas ni indeterminadas, pues se organizan conforme a la necesidad interna del concepto.

La introducción de la condición amplía el problema del fundamento sin resolverlo de manera definitiva. Si todo lo fundado remite a condiciones, surge de inmediato la pregunta por el fundamento de esas condiciones. No obstante, la lógica no se detiene en este punto, ya que pone de manifiesto cómo la multiplicidad de condiciones conduce a una regresión que solo puede detenerse cuando el pensamiento reconoce la insuficiencia de esta forma de fundamentación. El fundamento condicionado revela, así, su carácter limitado y prepara el paso hacia una concepción más concreta de la realidad lógica.

En este punto, la reflexión alcanza un grado de complejidad que obliga a reconsiderar la noción misma de explicación. Explicar significa mostrar cómo las determinaciones se sostienen en una red de relaciones necesarias, sin reducir lo complejo a un principio único. Contrario a simplificar, el fundamento articula. Esta articulación no elimina la negatividad, pues la integra como momento constitutivo del sentido.

La doctrina del fundamento muestra, de este modo, que la búsqueda de un punto último de apoyo conduce inevitablemente al reconocimiento de la dependencia mutua de las determinaciones; así, al no hallar descanso en un origen fijo, el pensamiento acepta la movilidad como rasgo esencial de la racionalidad. El fundamento no es el fin del camino, sino una estación en la que la reflexión toma conciencia de sus propios límites.

Esta toma de conciencia no conduce al escepticismo, sino a una transformación del problema. Al poner de manifiesto la insuficiencia del fundamento entendido como principio último, la lógica prepara el tránsito hacia una concepción en la que la necesidad ya no se piensa en términos de soporte, pues se redefine como efectividad. La pregunta deja de ser qué fundamenta qué para convertirse en cómo algo es efectivamente lo que es. Con este desplazamiento, la lógica de la esencia se orienta hacia la categoría de realidad efectiva.

Así, el problema del comienzo reaparece una vez más bajo una nueva figura. La realidad efectiva no abandona la exigencia del fundamento, sino que la reconfigura. Lo que ahora se busca es una unidad en la que esencia y apariencia coincidan, no un origen último. Este tránsito no elimina la mediación, pues la conduce a su forma más concreta. En este punto, la reflexión se aproxima a su límite y prepara el paso hacia una lógica en la que la racionalidad se afirma como efectividad sin presentarse solo como estructura.

De este modo, la doctrina del fundamento no clausura la lógica de la esencia, sino que la orienta hacia su transformación. El pensamiento no se detiene en la explicación de las condiciones; se orienta a la comprensión de lo real como aquello que es verdadero en la medida en que es racional. En este tránsito se manifiesta, una vez más, la fidelidad de la lógica hegeliana a su comienzo: no aceptar ningún resultado que no haya sido producido y justificado por el propio movimiento del concepto.

El paso hacia la realidad efectiva marca un momento decisivo en la lógica de la esencia, pues en él se intenta superar la escisión persistente entre lo fundante y lo fundado. Así pues, la realidad efectiva no debe confundirse con la mera existencia empírica ni con la simple presencia de algo dado. En el contexto de la *Ciencia de la lógica*, lo efectivamente real es aquello en lo que la mediación reflexiva ha logrado coincidir consigo misma. La realidad efectiva no elimina la esencia, sino que la manifiesta. Allí donde la esencia se hace efectiva, deja de ocultarse tras el juego de las condiciones y aparece como aquello que es en y por su relación consigo misma.

Este punto permite comprender el sentido preciso de la célebre tesis según la cual lo racional es real y lo real es racional (Hegel, 1820/2001). Esta afirmación no expresa una justificación acrítica de lo existente ni una identificación ingenua entre pensamiento y mundo empírico. Indica, más bien, que solo aquello que ha atravesado el proceso de mediación conceptual puede considerarse verdaderamente real en sentido filosófico. La realidad efectiva no es lo que simplemente acontece, sino lo que se sostiene en la necesidad del concepto. De este modo, la lógica establece un criterio para distinguir entre lo meramente existente y lo efectivamente real.

La categoría de realidad efectiva integra, así, los momentos de posibilidad y necesidad que habían aparecido de forma dispersa en el desarrollo anterior. La posibilidad ya no se entiende como una indeterminación abstracta ni como un repertorio de opciones igualmente válidas, sino como la determinación interna de aquello que puede llegar a ser efectivo. La necesidad, por su parte, deja de presentarse como una coacción externa, pues se revela como la estructura interna que articula la efectividad. La realidad efectiva es, en este sentido, la unidad concreta de posibilidad y necesidad.

Este modo de concebir la efectividad tiene consecuencias importantes para la comprensión del devenir. Este ya no aparece como un simple tránsito entre estados, sino como el proceso mediante el cual la esencia se realiza. Así, lo que deviene no es una cosa aislada; adquiere la forma de una estructura conceptual que se actualiza. Así, la efectividad constituye un equilibrio dinámico en el que el concepto se mantiene consigo mismo a través de la diferencia. La lógica muestra aquí que la estabilidad presupone el movimiento, no lo excluye.

La introducción de la realidad efectiva permite, además, reconsiderar el estatuto de la contingencia. En el nivel de la esencia, la contingencia parecía oponerse a la necesidad como su contrario. Ahora, sin embargo, se muestra que la contingencia no desaparece; se reinscribe en una estructura más amplia. Lo contingente es aquello que, siendo posible, no alcanza la efectividad necesaria. La contingencia no es, por tanto, lo irracional, sino aquello que aún no ha logrado integrarse plenamente en el despliegue del concepto. Esta reinterpretación evita tanto el determinismo como el azar absoluto.

En este punto se hace visible la proximidad entre la lógica de la esencia y la problemática de la modalidad. Posibilidad, realidad y necesidad dejan de ser categorías externas que clasifican los entes y se convierten en momentos internos del proceso lógico. La modalidad no describe estados del mundo, sino modos de la efectividad conceptual. Pensar algo como posible, real o necesario implica situarlo dentro de una estructura

de mediaciones que determina su grado de efectividad. La lógica no enumera posibilidades; expone, en su lugar, el proceso mediante el cual estas se constituyen.

Este enfoque permite, asimismo, una relectura crítica de la herencia kantiana. Mientras que en Kant las categorías modales desempeñan un papel regulativo y no constitutivo, en Hegel la modalidad se integra en el contenido mismo del concepto. La realidad efectiva no se limita a cumplir condiciones formales de posibilidad, sino que se constituye como necesaria en y por su desarrollo. Con ello, la separación entre forma y contenido se atenúa, y el pensamiento se asume como capaz de producir determinaciones con pretensión ontológica.

La realidad efectiva no representa, sin embargo, el cierre definitivo de la lógica de la esencia. Aunque en ella la mediación alcanza un alto grado de concreción, persiste todavía una tensión entre la estructura reflexiva y la afirmación positiva de lo real. Esta tensión prepara el tránsito hacia una lógica en la que el concepto ya no aparezca solo como mediación, puesto que se redefine como unidad consigo misma. El problema del comienzo reaparece entonces bajo una nueva figura: ya no como indeterminación ni como reflexión, sino como autoafirmación conceptual.

Así, el recorrido desde el ser hasta la realidad efectiva puede leerse como una serie de intentos por sostener el comienzo sin recaer en la arbitrariedad. Cada figura recoge las insuficiencias de la anterior y las transforma. La efectividad integra la negatividad en una forma más rica sin negarla; el pensamiento no abandona su origen, pues lo reconfigura en cada etapa.

Este movimiento prepara el paso hacia la doctrina del concepto, donde la racionalidad se presentará ya no solo como estructura lógica, sino como capacidad de autodeterminación. La realidad efectiva muestra que el pensamiento puede coincidir consigo mismo en lo real, pero todavía no ha mostrado cómo esa coincidencia se produce de manera plenamente consciente. La lógica avanza así hacia un nivel en el que el comienzo y el resultado ya no se oponen; se reconocen, en cambio, como momentos de una misma actividad.

De este modo, la ciencia no se aproxima a su fin mediante la acumulación de determinaciones, sino a través de la profundización de su propio comienzo. Allí donde la realidad se muestra como efectividad racional, el pensamiento reconoce el sentido de su recorrido. No se trata de haber alcanzado un punto último; consiste, más bien, en haber transformado el problema inicial en una forma más concreta y exigente. En esta transformación se juega, una vez más, la vitalidad del proyecto hegeliano.

El tránsito desde la lógica de la esencia hacia la doctrina del concepto no debe entenderse como una ruptura, sino como una transformación interna del problema que ha acompañado a la ciencia desde su inicio. Si la esencia había mostrado la imposibilidad de fijar un fundamento último sin recaer en la mediación reflexiva, el concepto aparece ahora como la figura en la que esa mediación se recoge y se afirma a sí misma. El concepto no elimina la negatividad, pues la asume como momento de su propia determinación. En este sentido, la doctrina del concepto no inaugura un nuevo comienzo, puesto que reconfigura el sentido mismo del comenzar.

Esta reconfiguración implica un desplazamiento decisivo en la comprensión de la racionalidad. Mientras que en la lógica de la esencia el pensamiento parecía moverse entre determinaciones que se remitían unas a otras sin alcanzar una afirmación plena, en la doctrina del concepto la mediación se convierte en autorrelación. El concepto es, ante todo, aquello que se relaciona consigo mismo a través de la diferencia. Más que una identidad abstracta, lo que existe es una unidad que solo se sostiene al integrar sus propias mediaciones. La racionalidad ya no aparece como estructura externa, sino como actividad que se autodetermina.

Este carácter autorrelacional del concepto permite comprender por qué Hegel lo define como la verdad del ser y de la esencia. El ser, carente de mediación, se disolvía en su propia indeterminación; la esencia introducía la mediación, pero al precio de una remisión constante que impedía su afirmación positiva. El concepto, en cambio, sostiene la mediación sin perder la unidad: en él, la diferencia no amenaza la identidad, la constituye. Así, lejos de limitarse a reflejar las determinaciones, las produce y las mantiene en una unidad activa.

La doctrina del concepto: autodeterminación y libertad

Para profundizar en la doctrina del concepto, es preciso comprenderla como una estructura lógica objetiva, antes que como representación subjetiva o generalización empírica. Pensarla así exige reconocer que la racionalidad no opera como un instrumento externo, sino como el principio de inteligibilidad que articula lo real desde dentro. En ello reside uno de los núcleos más controvertidos de la filosofía hegeliana, que aquí alcanza su formulación más precisa.

La doctrina del concepto introduce una nueva forma de necesidad. Si en la lógica de la esencia esta se manifestaba como dependencia recíproca, ahora se presenta como autodeterminación. El concepto es necesario no porque esté impuesto desde fuera, sino porque se determina a sí mismo de acuerdo con su propia estructura. Esta necesidad no elimina la libertad, pues la redefine: la libertad radica en la capacidad de darse su propia ley y no en la ausencia de determinaciones. En este punto, la lógica comienza a mostrar su conexión interna con la filosofía práctica.

Este vínculo entre concepto y libertad permite comprender por qué la doctrina del concepto no es un mero apéndice formal del sistema, sino su núcleo dinámico. El concepto no solo explica cómo se articulan las determinaciones lógicas; explica, además, cómo es posible una racionalidad que no dependa de presupuestos externos. En este sentido, la doctrina del concepto retoma, bajo una forma más concreta, la exigencia inicial del comienzo de la ciencia. Así, comenzar sin presuposiciones significa dejar que el concepto se determine a sí mismo.

Esta autodeterminación se hace visible en la articulación interna del concepto, desarrollada en los momentos de universalidad, particularidad y singularidad. Estos momentos no son etapas sucesivas que se superen unas a otras, sino dimensiones cooriginarias de la autodeterminación conceptual. La universalidad es la capacidad del concepto de mantenerse consigo mismo, no una abstracción vacía; a partir de ella, la particularidad expresa la diferenciación interna que hace posible la determinación, mientras que la singularidad recoge esa diferenciación en una unidad concreta. En este juego se manifiesta la riqueza interna del concepto.

Este despliegue no introduce problemas nuevos y ajenos al recorrido anterior, sino que reformula los ya planteados: la tensión entre identidad y diferencia reaparece ahora como relación entre universal y particular, mientras que la búsqueda de fundamento se transforma en la pregunta por la singularidad concreta. En este movimiento, la negatividad deja de presentarse como amenaza para redefinirse como condición de la autodeterminación. El concepto recoge así los momentos anteriores y los eleva a una forma más consciente.

Con ello, el tránsito a la doctrina del concepto puede leerse como una respuesta al problema del comienzo que ha guiado toda la lógica. El comienzo ya no se sitúa en una indeterminación inicial ni en una mediación reflexiva, sino en la actividad del concepto que se pone a sí mismo. Por tanto, la ciencia comienza en una acción lógica, y este comienzo no es arbitrario, pues depende de la necesidad interna del concepto, no de una decisión externa.

La doctrina del concepto no clausura la lógica, pero transforma radicalmente su horizonte: a partir de aquí, el pensamiento no solo expone estructuras, sino que manifiesta su capacidad de producir realidad efectiva. El concepto no se limita a comprender lo real, dado que lo reconfigura como principio de su propia articulación. En este reconocimiento se prepara el paso hacia las formas más concretas del sistema, donde la lógica se abrirá a la naturaleza y al espíritu.

Así, el recorrido desde el ser hasta el concepto puede entenderse como una larga meditación sobre el sentido de comenzar. Cada figura ha intentado sostener la exigencia de no presuponer, y cada una ha puesto de manifiesto sus límites. El concepto no elimina tales límites, pero los asume de manera productiva. En esta asunción se juega la fuerza y la dificultad de la filosofía hegeliana: pensar la racionalidad como aquello que comienza consigo misma sin cerrarse sobre sí.

La estructura interna del concepto, articulada en los momentos de universalidad, particularidad y singularidad, no constituye una clasificación externa ni un esquema formal aplicable desde fuera. Se trata, más bien, de la explicitación de la dinámica mediante la cual el concepto se determina a sí mismo. La universalidad no es aquí una abstracción vacía que se eleva por encima de lo concreto, sino la capacidad del concepto de mantenerse idéntico a sí mismo en el despliegue de sus determinaciones. Como señala Hegel (1807/2010), la universalidad auténtica no excluye la diferencia, ya que la contiene como momento propio.

Siendo así, la particularidad introduce la determinación sin romper la unidad del concepto. No se trata de una mera limitación externa, sino de la diferenciación interna mediante la cual el concepto se hace concreto. La particularidad expresa el modo en que la universalidad se determina sin perderse en la dispersión. En este sentido, lejos de oponerse a la universalidad, la realiza. Tal como ha subrayado Houlgate (2006), el error de muchas lecturas consiste en interpretar estos momentos como etapas sucesivas, cuando en realidad se implican mutuamente desde el inicio.

La singularidad, por su parte, no representa un caso empírico aislado ni una instancia contingente, sino la unidad concreta en la que universalidad y particularidad coinciden. En la singularidad, el concepto no solo se determina, se afirma como plenamente efectivo. Este momento resulta decisivo para comprender por qué el concepto no permanece en el nivel de una estructura lógica abstracta; por el contrario, apunta hacia la realidad. La singularidad muestra que el concepto no es simplemente pensado: puede ser efectivo sin perder su racionalidad (Pippin, 1989).

Esta unidad concreta del concepto permite comprender con mayor precisión la tesis hegeliana según la cual la lógica no es una disciplina formal separada del contenido, sino la exposición del contenido mismo en su forma racional. El concepto no necesita ser aplicado a la realidad, porque es la forma en que esta se articula inteligiblemente. Esta idea, objeto de múltiples controversias, no implica una negación de la experiencia; en su lugar, formula una crítica a la pretensión de pensar lo real como completamente independiente de las estructuras conceptuales que lo hacen comprensible (Pinkard, 2012).

Desde este punto de vista, la doctrina del concepto no introduce un giro idealista en el sentido subjetivista del término. El concepto no es una producción de la conciencia individual, sino una estructura objetiva que se manifiesta tanto en el pensamiento como en lo pensado. Asimismo, Hegel no sostiene que la realidad sea una creación del sujeto; por el contrario, sostiene que la inteligibilidad de lo real presupone una racionalidad inmanente. Esta distinción resulta decisiva para evitar interpretaciones reductivas que confunden el idealismo hegeliano con una forma de constructivismo psicológico (Beiser, 2005).

La autodeterminación del concepto introduce, además, una nueva comprensión de la normatividad. El concepto no obedece a normas externas, sino que genera sus propias reglas en el acto mismo de determinarse. Esta normatividad interna permite pensar una racionalidad que no depende de criterios impuestos desde fuera, pero que tampoco se disuelve en la arbitrariedad. Como ha señalado Pippin (2008), esta concepción del concepto es inseparable de una idea de racionalidad práctica en la que la libertad consiste en actuar conforme a normas que se reconocen como propias.

Este vínculo entre concepto, normatividad y libertad muestra que la lógica hegeliana no es un ejercicio meramente especulativo, sino que posee implicaciones profundas para la comprensión de la acción y de la vida social. La autodeterminación conceptual anticipa, en el plano lógico, la posibilidad de una autodeterminación práctica. El concepto no solo explica cómo se articulan las determinaciones lógicas, ya que también ofrece un modelo para pensar formas no arbitrarias de normatividad. En este sentido, la lógica prepara el terreno para la filosofía del espíritu sin incurrir en consideraciones empíricas prematuras.

La fidelidad al comienzo se manifiesta aquí de un modo especialmente claro. Si la ciencia debía comenzar sin presuposiciones, ahora se advierte que el concepto no presupone nada distinto de sí. No comienza con un dato ni con una regla externa, sino con su propia actividad. Este comienzo no es inmediato, pues se encuentra mediado por todo el recorrido previo. El concepto comienza consigo mismo precisamente

porque ha atravesado las figuras del ser y de la esencia. Entonces, el comienzo se profundiza sin repetirse.

Así, la doctrina del concepto puede entenderse como la respuesta más elaborada al problema que dio origen a la *Ciencia de la lógica*. El pensamiento ha aprendido que no puede comenzar con lo inmediato, ni sostenerse en la mera reflexión, ni descansar en un fundamento último. El concepto recoge estas lecciones y las transforma en una forma de racionalidad que se determina a sí misma. En este sentido, no constituye el final del camino, sino el punto en el que el comienzo y el desarrollo se reconocen como momentos de una misma actividad racional.

Este reconocimiento no clausura la ciencia, pero redefine su horizonte. A partir de aquí, la lógica no se limitará a exponer estructuras formales; en su lugar, mostrará cómo el concepto se exterioriza y se concreta. El paso hacia el juicio y el silogismo no introducirá problemas nuevos, sino que desarrollará las implicaciones de la autodeterminación conceptual. El comienzo de la ciencia, lejos de quedar atrás, se manifestará ahora como la capacidad del concepto de darse forma objetiva sin perder su unidad.

Juicio y silogismo: la mediación del concepto

El paso del concepto al juicio no introduce un nuevo contenido, sino una forma distinta de explicitación de la autodeterminación conceptual. En el juicio, el concepto se escinde en sujeto y predicado, no como una división externa; se trata de la manifestación necesaria de su estructura interna. A su vez, esta escisión no debe interpretarse como una pérdida de unidad, ya que constituye el modo en que el concepto se hace objetivo. El juicio expresa, así, la tensión entre identidad y diferencia en una forma proposicional que permite al concepto referirse a sí mismo de manera mediada (Hegel, 1807/2010).

En este sentido, el juicio no es una operación lingüística secundaria ni un mero instrumento lógico-formal, sino una figura ontológica del concepto. Al juzgar, el concepto no se limita a atribuir predicados a un sujeto previamente dado, pues produce la determinación del sujeto en el acto mismo de la predicación. El sujeto del juicio no preexiste a la relación; en cambio, se constituye en ella. Esta tesis permite comprender por qué Hegel rechaza la concepción tradicional del juicio como una simple conexión entre representaciones ya formadas (Beiser, 2005).

Las diversas formas del juicio desarrolladas en la *Ciencia de la lógica* no representan variantes empíricas del enunciado, sino momentos necesarios del despliegue conceptual. El juicio del ser, el juicio de reflexión y el juicio de necesidad expresan distintos grados de adecuación entre el sujeto y el predicado. En cada uno de estos momentos, el concepto pone a prueba su capacidad de sostener la unidad en la diferencia. La insuficiencia de las primeras formas de juicio no es accidental; por el contrario, indica la necesidad de avanzar hacia estructuras más complejas (Houlgate, 2006).

El juicio de necesidad resulta especialmente significativo, pues en él el concepto logra articular la relación entre lo universal y lo singular de manera no contingente. Sin embargo, incluso aquí persiste una exterioridad relativa entre los términos del juicio. El sujeto y el predicado, aunque vinculados necesariamente, siguen apareciendo como momentos separados. Esta separación indica que el juicio, por sí solo, no logra expresar plenamente la autodeterminación del concepto, puesto que requiere una forma en la que la mediación se despliegue como proceso y no se limite a una relación estática.

Tal exigencia conduce al silogismo, que Hegel considera la verdad del juicio. El silogismo no es una técnica inferencial destinada a garantizar la validez formal del razonamiento, sino la estructura lógica en la que el concepto se manifiesta como mediación concreta. En él, los momentos de universalidad, particularidad y singularidad no aparecen simplemente yuxtapuestos; antes bien, quedan articulados en una relación necesaria. El silogismo expresa, así, el movimiento mediante el cual el concepto se realiza efectivamente (Hegel, 1807/2010).

Esta reinterpretación del silogismo implica una crítica profunda a la lógica tradicional. Lejos de ser un procedimiento externo aplicable a contenidos ya dados, el silogismo es la forma misma de la racionalidad efectiva. Todo lo racional es, en este sentido, silogístico, en la medida en que articula lo universal, lo particular y lo singular en una unidad mediada. Como ha señalado Pippin (2008), esta concepción permite comprender la lógica hegeliana no como una teoría de la inferencia, sino como una ontología de la normatividad racional.

La centralidad del silogismo muestra, además, que la autodeterminación del concepto no es un acto solitario ni cerrado sobre sí mismo. El concepto se determina siempre a través de mediaciones que lo vinculan con otros momentos. La racionalidad no es inmediata, sino relacional. Esta relacionalidad constituye la unidad sin disolverla. El silogismo, en cambio, no añade nada al concepto, pues se limita a hacer explícita su estructura mediadora.

Desde esta perspectiva, se vuelve comprensible la afirmación hegeliana según la cual el silogismo es la forma de todo lo real. Esta afirmación no implica que la realidad empírica adopte literalmente la forma de un razonamiento, sino que su inteligibilidad presupone una estructura mediada. Lo real es racional en la medida en que puede ser comprendido como una unidad articulada de determinaciones. El silogismo no describe el mundo; antes bien, expresa la forma en que este puede ser pensado sin contradicción (Pinkard, 2012).

Este punto resulta clave para evitar una lectura formalista de la lógica hegeliana. Juicio y silogismo no constituyen un retorno a la lógica escolar, sino una transformación radical de su sentido. La lógica deja de ser un conjunto de reglas externas y se convierte en la exposición del movimiento interno del concepto. En este movimiento, el pensamiento no se limita a reflejar una realidad previa porque participa en su articulación conceptual.

La doctrina del concepto muestra, así, que la racionalidad no puede reducirse ni a la inmediatez del ser ni a la mediación reflexiva de la esencia. El concepto integra ambos momentos y los eleva a una forma en la que la unidad se sostiene en la diferencia. Juicio y silogismo no son añadidos técnicos, sino expresiones necesarias de esta unidad. En ellos, el concepto alcanza un grado de explicitación que prepara el tránsito hacia su realización más concreta.

De este modo, el problema del comienzo reaparece una vez más bajo una figura transformada. El concepto no comienza con una proposición ni con una inferencia, sino con la actividad que hace posibles ambas. Juicio y silogismo no fundan la racionalidad; en su lugar, la manifiestan. En esta manifestación se hace visible que el comienzo de la ciencia es una actividad que se despliega y se reconoce a sí misma en sus propias formas.

Objetividad, teleología e idea

El tránsito del silogismo a la objetividad no debe entenderse como un abandono del concepto, sino como su exteriorización necesaria. Lejos de oponerse al pensamiento, la objetividad constituye el modo en que el concepto se presenta como algo que parece independiente de su propia actividad. Bajo esta luz, este ámbito no es ajeno a la lógica, pues es un momento interno de su desarrollo. Al exteriorizarse, el concepto no pierde su carácter racional; por el contrario, pone a prueba su capacidad de mantenerse consigo mismo en la forma de la exterioridad (Hegel, 1807/2010).

Esta exteriorización adopta inicialmente la forma del mecanismo, donde las determinaciones aparecen relacionadas de manera externa y contingente. En el mecanismo, los objetos se vinculan entre sí sin que su relación afecte esencialmente a su determinación interna. Esta figura expresa una comprensión aún insuficiente de la objetividad, en la que el concepto parece haberse retirado, dejando tras de sí un conjunto de relaciones meramente externas. No obstante, esta insuficiencia no invalida el mecanismo, pues lo sitúa como un momento necesario del despliegue lógico.

El paso al quimismo introduce una forma más rica de objetividad donde las relaciones externas comienzan a afectar la identidad de los objetos, ya que en este los objetos se transforman mutuamente. Dicha transformación indica que la exterioridad no es completamente ajena a la determinación interna, dado que la modifica. En virtud de esto, el concepto comienza aquí a reaparecer, aunque todavía bajo una forma mediada y parcial. Asimismo, la objetividad deja de ser pura exterioridad y se configura como un campo de interacciones necesarias (Houlgate, 2006). Cuando estas interacciones dejan de ser meramente transformaciones recíprocas y empiezan a mostrar una orientación interna, la objetividad exige pensarse bajo la forma del fin.

La culminación de este proceso se da en la teleología, donde la objetividad se muestra orientada hacia un fin. En la teleología, el concepto deja de aparecer como algo ausente y se reconoce como el principio que organiza la objetividad desde dentro. El fin no es una imposición externa sobre los objetos, sino la expresión de su racionalidad interna. Este momento resulta decisivo, pues pone de manifiesto que la objetividad no puede comprenderse plenamente sin referencia al concepto que la estructura (Beiser, 2005).

La teleología permite, además, reconsiderar la relación entre medio y fin. Lejos de concebirlas como términos separados, Hegel muestra que el medio solo es inteligible en referencia al fin y que el fin solo se realiza a través de los medios. Esta relación no es instrumental en un sentido empírico, sino lógico. El concepto no utiliza la objetividad como un simple instrumento; antes bien, se realiza en ella. Así, la objetividad deja de ser un ámbito opaco y se revela como portadora de racionalidad.

Este reconocimiento prepara el tránsito hacia la idea, que Hegel define como la unidad del concepto y la objetividad. La idea no es una representación subjetiva ni un ideal regulativo, sino la forma en que la racionalidad se hace efectiva. En ella, el concepto no solo se exterioriza; de hecho, se reconoce en esa exteriorización. La separación entre pensamiento y realidad se muestra, entonces, como un momento superado, no por eliminación, sino por integración (Pinkard, 2012).

La idea constituye la forma más concreta de la lógica. En ella, el movimiento del concepto alcanza una forma en la que autodeterminación y efectividad coinciden. Este punto resulta crucial para comprender por qué la *Ciencia de la lógica* no culmina en una abstracción suprema, puesto que lo hace en una estructura dinámica. La idea no es un resultado inerte, ya que representa una actividad que se sostiene en su propio despliegue.

En este contexto, el problema del comienzo adquiere su formulación más elaborada. La idea muestra que el comienzo de la ciencia no era un punto inicial aislado, sino la anticipación de una estructura que solo puede comprenderse plenamente al término del recorrido. Comienzo y resultado no se oponen; antes bien, se implican mutuamente. El pensamiento solo comprende su origen cuando ha recorrido el camino que ese origen hizo posible, y dicha circularidad constituye un rasgo propio de la racionalidad filosófica (Pippin, 2008).

La idea permite, además, repensar la relación entre lógica y realidad empírica. La lógica no describe directamente el mundo natural o social porque establece, más bien, las condiciones bajo las cuales estos pueden ser comprendidos como racionales. La idea no sustituye la experiencia, sino que ofrece el marco conceptual que hace posible su inteligibilidad. En este sentido, la lógica abre la filosofía hacia sus realizaciones concretas en la naturaleza y el espíritu.

Este punto resulta especialmente relevante para una lectura contemporánea de Hegel. Lejos de proponer un sistema cerrado que absorba toda diferencia, la lógica hegeliana muestra cómo la racionalidad se expone a la exterioridad sin perderse en ella. La idea no elimina la contingencia, sino que la integra en una estructura más amplia. Asimismo, el pensamiento no se impone sobre lo real porque reconoce en ello la huella de su propia actividad conceptual.

Por tanto, la doctrina de la idea no representa el abandono del problema del comienzo, sino su replanteamiento más elaborado. Además, el comienzo se revela como la condición del resultado. De hecho, la ciencia comienza verdaderamente cuando reconoce que su inicio solo puede justificarse retrospectivamente. En esta comprensión se manifiesta la madurez del pensamiento filosófico: ya no busca fundamentos previos y asume la responsabilidad de su propio recorrido.

Así pues, la *Ciencia de la lógica* culmina no con una respuesta definitiva, sino con una forma de racionalidad capaz de sostener su propio movimiento. El comienzo, lejos de quedar atrás, se conserva como exigencia permanente. Es precisamente en la fide-

dad al problema del comienzo donde la filosofía encuentra tanto su mayor dificultad como su fuerza singular.

El paso desde la idea lógica hacia la filosofía de la naturaleza no debe interpretarse como un salto injustificado ni como una concesión a una exterioridad radical. Este tránsito constituye, en realidad, una consecuencia interna de la propia estructura de la idea: en cuanto unidad del concepto y la objetividad, su verdad no puede permanecer encerrada en la pura inmanencia lógica. Para ser plenamente efectiva, debe exteriorizarse. Así, la naturaleza emerge como un momento necesario del despliegue de la racionalidad, no como una caída ni como una pérdida (Hegel, 1807/2010).

La naturaleza y el retorno del espíritu

La naturaleza aparece como la idea en la forma de la exterioridad. Esta formulación, a menudo malinterpretada, no implica que la naturaleza sea una mera apariencia degradada del concepto, sino que expresa la imposibilidad de que la racionalidad se mantenga indefinidamente en la pura transparencia consigo misma. La exterioridad natural no es irracional: su racionalidad es implícita, dispersa, fragmentada y sometida a la contingencia. Este carácter es una determinación lógica precisa (Beiser, 2005).

Desde este punto de vista, la naturaleza no constituye un ámbito completamente ajeno al pensamiento, pero tampoco es su realización adecuada. La idea se exterioriza en la naturaleza sin reconocerse plenamente en ella. La racionalidad aparece aquí como algo que opera de manera implícita, sin llegar a hacerse consciente de sí. Esta forma de exteriorización explica por qué la filosofía de la naturaleza no puede proceder del mismo modo que la lógica. No se trata de deducir fenómenos empíricos a partir de conceptos, sino de pensar conceptualmente una realidad que se presenta como exterior al concepto (Pinkard, 2012).

Este tránsito pone nuevamente en juego el problema del comienzo. Si la lógica comenzaba con el ser puro, la filosofía de la naturaleza no comienza con una abstracción, sino con la exterioridad misma. Sin embargo, esta exterioridad no debe entenderse como un dato bruto absolutamente inmediato. La naturaleza es pensada como resultado de la exteriorización de la idea, aunque esta relación solo pueda ser comprendida retrospectivamente. El comienzo de la filosofía de la naturaleza no es independiente del final de la lógica; depende de él de manera esencial (Houlgate, 2006).

Esta dependencia no elimina la autonomía relativa de la naturaleza. La exterioridad implica que la racionalidad no se manifiesta de manera transparente ni necesaria en cada fenómeno natural. La contingencia, la irregularidad y la multiplicidad no son simples obstáculos para el pensamiento, sino rasgos constitutivos de lo natural. En este sentido, la filosofía de la naturaleza no busca reducirla a un sistema lógico perfecto; más bien, intenta comprender por qué la racionalidad adopta aquí una forma fragmentaria. La idea no se pierde en la naturaleza, pero tampoco se realiza plenamente en ella.

El reconocimiento de esta limitación resulta clave para evitar una lectura dogmática del sistema hegeliano. Hegel no pretende derivar la física o la biología de la lógica, sino mostrar que incluso en su exterioridad la naturaleza es pensable. La filosofía no reemplaza a las ciencias empíricas; en su lugar, reflexiona sobre sus supuestos conceptuales. Lejos de rivalizar con la explicación científica, la racionalidad filosófica se despliega en un nivel distinto de reflexión (Pippin, 2008).

Este punto resulta especialmente relevante para una lectura contemporánea de Hegel. En un contexto marcado por el desarrollo acelerado de las ciencias naturales, la pretensión de una filosofía de la naturaleza puede parecer anacrónica. Sin embargo, la propuesta hegeliana no consiste en ofrecer teorías científicas alternativas, sino en interrogar el sentido de la racionalidad que opera en ellas. La naturaleza, en tanto exterioridad de la idea, plantea el problema de cómo puede haber racionalidad sin autoconciencia, necesidad sin transparencia y orden sin finalidad explícita.

La transición desde la lógica hacia la naturaleza muestra, una vez más, que el problema del comienzo no se resuelve de manera definitiva. La ciencia comienza de nuevo, ahora desde la exterioridad, pero lo hace llevando consigo el resultado de la lógica. El comienzo no es nunca absoluto, sino siempre relativo a un desarrollo previo. Esta estructura circular, lejos de constituir un defecto, expresa la forma misma de la racionalidad filosófica, que solo puede justificarse recorriendo su propio camino.

Así, el sistema no se despliega como una cadena lineal de deducciones, sino como una serie de comienzos relativos que se iluminan mutuamente a lo largo de su desarrollo. La lógica comienza sin presuposiciones explícitas; la naturaleza, con la exterioridad; y el espíritu, con la conciencia finita. En cada caso, el comienzo se muestra insuficiente y exige ser superado. La filosofía no elimina esta insuficiencia; por el contrario, la convierte en motor de su desarrollo.

Así, el paso a la filosofía de la naturaleza no marca el abandono del problema del comienzo, sino su reformulación. La idea ha mostrado que la racionalidad no puede permanecer encerrada en sí misma, pues, al exteriorizarse, se expone a la contingencia y a la finitud. En esta exposición se juega la posibilidad misma de un retorno, pues solo aquello que se ha perdido puede reencontrarse. La naturaleza prepara, así, el terreno para el surgimiento del espíritu, donde la idea comenzará a reconocerse de manera consciente.

Con este tránsito, el recorrido lógico alcanza un punto de inflexión decisivo. El pensamiento ha mostrado su capacidad de sostenerse sin presuposiciones, de atravesar la mediación reflexiva y de afirmarse como concepto. Ahora debe enfrentarse a su propia exterioridad. En este enfrentamiento no se pierde la racionalidad; antes bien, se pone a prueba. Allí donde el pensamiento se arriesga a salir de sí, la filosofía encuentra una nueva forma de comenzar. Este movimiento prepara el surgimiento de una forma de exterioridad distinta: aquella en la que la racionalidad comienza a reconocerse a sí misma.

El surgimiento del espíritu: conciencia y experiencia

El tránsito desde la filosofía de la naturaleza hacia la filosofía del espíritu no constituye un nuevo comienzo absoluto, sino la reconfiguración más compleja del problema que ha acompañado a la ciencia desde su inicio. Si la naturaleza representaba la exterioridad de la idea, el espíritu aparece como el retorno de esa exterioridad a sí. Este retorno no debe entenderse como una simple negación de lo natural; antes bien, expresa su superación conservadora. El espíritu no abandona la naturaleza, pues la presupone y la eleva a una forma en la que la racionalidad puede reconocerse a sí misma (Hegel, 1807/1977).

El espíritu comienza, sin embargo, de manera finita. Aparece como conciencia que se enfrenta a un mundo que se le presenta como exterior y no como saber absoluto. Este comienzo finito no es accidental, sino necesario. El espíritu solo puede llegar a reconocerse como racional atravesando la experiencia de la escisión entre sujeto y objeto. La conciencia parte de la diferencia y no de la unidad. En este punto, el comienzo del espíritu reproduce, bajo una nueva figura, la dificultad que ya había aparecido en el inicio de la lógica: cómo iniciar sin presuponer aquello que solo puede ser resultado.

La conciencia inmediata se presenta, así, como certeza sensible. Este primer momento no debe interpretarse como una descripción psicológica de la experiencia humana, sino como una figura lógica de la relación entre el saber y su objeto. La certeza sensible parece ofrecer un acceso inmediato a lo real, pero esta inmediatez se revela rápidamente como ilusoria. Lo que parecía singular y concreto se disuelve en determinaciones universales que la conciencia no puede evitar emplear. Así pues, la experiencia de la certeza sensible repite, en el ámbito del espíritu, la crítica a la inmediatez ya desarrollada en la lógica (Hegel, 1807/1977).

Más que una obra ajena al sistema, la *Fenomenología del espíritu* actúa como la introducción que muestra cómo el espíritu finito es conducido, a través de su propia experiencia, hacia el punto de vista de la ciencia. El comienzo del espíritu no se sitúa fuera del sistema; en su lugar, prepara el acceso a él. Asimismo, la fenomenología no añade contenidos nuevos a la lógica, pues expone el camino mediante el cual la conciencia puede reconocer la necesidad de ese contenido (Pinkard, 1994).

La crítica a la certeza sensible conduce a la percepción y, posteriormente, al entendimiento. En cada uno de estos momentos, la conciencia intenta estabilizar la relación entre el saber y su objeto, pero fracasa en su intento. Estos fracasos no son errores contingentes, sino experiencias necesarias que revelan las limitaciones de cada figura. La conciencia aprende, a través de la negatividad, que ninguna forma de saber finito puede sostenerse como definitiva. Este aprendizaje no es impuesto desde fuera; en cambio, es producido por la propia dinámica de la experiencia (Pippin, 1989).

El carácter experiencial del comienzo del espíritu resulta fundamental para comprender su diferencia respecto del comienzo de la lógica. Mientras que la lógica expone el movimiento del concepto en su forma pura, la fenomenología muestra ese mismo movimiento tal como es vivido por la conciencia. El espíritu no comienza con el concepto, sino con su ausencia. Solo a través del recorrido fenomenológico puede llegar a reconocer que aquello que buscaba como objeto externo es, en realidad, el resultado de su propia actividad. El comienzo del espíritu es, por tanto, un comienzo en la alienación.

Esta alienación no debe entenderse en un sentido meramente negativo. La exterioridad del objeto es condición de posibilidad de la autoconciencia. Sin mundo, no hay espíritu. La conciencia solo puede llegar a sí misma atravesando lo que inicialmente se le presenta como otro. En este sentido, el comienzo finito del espíritu no es un obstáculo para la racionalidad; es, por el contrario, su condición. La racionalidad no nace transparente a sí misma, pues se conquista mediante un proceso de mediación histórica y conceptual (Taylor, 1975).

Este punto permite comprender por qué el sistema hegeliano no puede comenzar directamente con el espíritu absoluto. Un comienzo de este tipo sería arbitrario, pues presupondría aquello que debe ser explicado. El espíritu ha de comenzar como conciencia finita, precisamente porque solo así puede justificarse el punto de vista de la ciencia. La fenomenología no ofrece atajos y el saber absoluto no es un punto de partida, sino un resultado que solo puede alcanzarse retrospectivamente. En esta exigencia se manifiesta, una vez más, la fidelidad hegeliana al problema del comienzo.

El inicio de la filosofía del espíritu muestra, así, que la ciencia no elimina la finitud, sino que la asume como momento necesario. El espíritu se define por comprender la experiencia, antes que por escapar de ella. De igual manera, la racionalidad emerge del trabajo negativo de la conciencia sobre sus propias formas de saber. Este trabajo no es opcional, ya que constituye el espíritu mismo porque, allí donde la conciencia se resiste a atravesar esta negatividad, la filosofía se convierte en dogma.

Siendo así, el comienzo del espíritu retoma, bajo una forma concreta y vivida, el problema que había guiado a la lógica: cómo comenzar sin presuposiciones. La respuesta no consiste en eliminar la experiencia, sino en atravesarla críticamente. El espíritu comienza en la inmediatez, pero no puede permanecer en ella. Su verdad no se encuentra en el primer momento; por el contrario, se revela en el recorrido que lo conduce más allá de sí. En este recorrido, el comienzo se muestra como aquello que solo puede comprenderse desde el final.

Con ello se prepara el terreno para el análisis detallado de las figuras de la conciencia, en las que el espíritu aprende, paso a paso, que el objeto de su saber no es algo radicalmente otro, sino una determinación de su propia actividad. Este aprendizaje es dialéctico, no lineal ni acumulativo. Cada figura conserva algo de la anterior y la supera al mismo tiempo. En esta dinámica se juega la posibilidad misma de que el espíritu llegue a ser para sí lo que en sí ya es.

Autoconciencia y reconocimiento

El tránsito de la conciencia a la autoconciencia marca un punto de inflexión decisivo en la filosofía del espíritu. Hasta ahora, la conciencia se había relacionado con su objeto como con algo exterior, intentando determinarlo sin advertir que en ese intento se ponía a sí misma en juego. La autoconciencia surge cuando esta relación se invierte y el saber comienza a reconocerse como parte constitutiva de aquello que conoce. Este giro no introduce un objeto nuevo, sino una nueva forma de relación con él. El

espíritu deja de buscar la verdad fuera de sí y comienza a descubrirla en su propia actividad (Hegel, 1807/1977).

Este descubrimiento no es inmediato ni pacífico. La autoconciencia no se da como transparencia originaria, sino como resultado de una experiencia de negación. El saber solo puede reconocerse a sí mismo cuando advierte que aquello que consideraba absolutamente otro depende, en última instancia, de su propia mediación. Esta experiencia no elimina la alteridad; antes bien, la reinscribe en una relación más compleja. La autoconciencia se reconoce en otro, no lo niega. En este punto, la negatividad deja de ser un obstáculo y se convierte en condición de posibilidad del reconocimiento.

La célebre dialéctica del reconocimiento muestra con claridad este carácter relacional de la autoconciencia. El yo no puede afirmarse como tal en soledad, sino solo en relación con otro yo. La autoconciencia es, desde su origen, intersubjetiva. Esta tesis no debe entenderse como una observación empírica sobre las relaciones humanas, ya que constituye, más bien, una determinación lógica del espíritu. Así, el reconocimiento configura una estructura necesaria de la racionalidad consciente (Pippin, 1989).

Este punto resulta fundamental para comprender por qué el espíritu no puede comenzar como autoconciencia plena. El reconocimiento debe ser producido, no presupuesto. Asimismo, la conciencia debe atravesar la experiencia del conflicto, de la dependencia y de la negación para poder afirmarse como libre. La famosa figura de la lucha por el reconocimiento no glorifica la dominación, sino que muestra la insuficiencia de toda relación que no reconozca la reciprocidad como condición de la libertad. Allí donde el reconocimiento es unilateral, la autoconciencia permanece incompleta (Pinkard, 1994).

Este carácter conflictivo del comienzo del espíritu permite corregir lecturas excesivamente armonizadoras del sistema hegeliano. Lejos de avanzar por mera acumulación, el espíritu debe su devenir a las crisis que desestabilizan sus propias certezas. La negatividad no es superada eliminándola, sino integrándola. En este sentido, la dialéctica no describe un progreso lineal, pues en ella se despliega un proceso en el que cada forma de conciencia se ve obligada a abandonar su pretensión de suficiencia. Por tanto, el espíritu aprende a través de los fracasos, no de los triunfos.

La autoconciencia introduce así una nueva forma de comienzo. Ya no se trata de comenzar con una determinación lógica ni con una relación inmediata con el objeto, sino con una relación mediada consigo misma a través de otro. Este comienzo es más concreto que el de la lógica y más exigente que el de la conciencia. El espíritu comienza aquí como relación viva, no como estructura abstracta; en ella se juegan,

de manera anticipada, las categorías de libertad, normatividad y reconocimiento que serán desarrolladas en la filosofía práctica.

Este punto refuerza una de las tesis centrales de este trabajo: el comienzo de la ciencia no puede pensarse como un acto inaugural único, sino como una serie de comienzos relativos que se transforman mutuamente. El espíritu comienza como conciencia, re-comienza como autoconciencia y volverá a comenzar como razón, espíritu objetivo y espíritu absoluto. En cada uno de estos niveles, el comienzo se redefine y se profundiza. La fidelidad al comenzar consiste en sostener la exigencia crítica que impide naturalizar los resultados.

Así entendido, el comienzo del espíritu muestra con claridad por qué la filosofía hegeliana no puede reducirse a una metafísica de sistema cerrado. El sistema no cancela la experiencia, sino que la incorpora como momento necesario de su desarrollo. El espíritu no se reconoce a sí mismo a pesar de la experiencia, pues lo hace gracias a ella. En este sentido, la fenomenología no es un prólogo prescindible: es una pieza clave para comprender la racionalidad del sistema en su conjunto.

Con ello se prepara el tránsito hacia la razón, donde la autoconciencia intentará reconciliar su saber de sí con la objetividad del mundo. Este intento no será inmediato ni estará exento de tensiones. La razón deberá aprender que el mundo no es simplemente su proyección, sino un ámbito normativamente estructurado. En este aprendizaje se pondrá nuevamente a prueba el problema del comienzo: cómo iniciar una forma de racionalidad que no se imponga al mundo, pero que tampoco se disuelva en él.

La razón y sus límites

Con la figura de la razón, el espíritu intenta por primera vez reconciliar de manera explícita su saber de sí con la objetividad del mundo. A diferencia de la autoconciencia, aún atrapada en la dialéctica del reconocimiento, la razón se presenta como la convicción de que el mundo es, en principio, inteligible. Parte de la certeza de que lo real debe adecuarse a sus categorías y de que la racionalidad no es solo una exigencia subjetiva, sino una estructura efectiva del mundo. Este comienzo parece, por ello, más prometedor que los anteriores, aunque pronto revelará sus propias limitaciones (Hegel, 1807/1977).

La razón comienza afirmándose como observadora. En esta figura inicial, el espíritu intenta encontrar en el mundo natural y social la confirmación de su racionalidad. La

observación no es neutral ni meramente descriptiva, sino que está guiada por la expectativa de hallar leyes, regularidades y estructuras que respondan a las exigencias del pensamiento. Sin embargo, este intento fracasa en la medida en que la razón descubre que la realidad no se deja reducir a sus esquemas explicativos. La observación produce conocimiento, pero no autoconocimiento; la razón reconoce el orden del mundo, pero todavía no se reconoce a sí misma en él (Pinkard, 1994).

Este fracaso transforma la pretensión racional sin invalidarla. La razón deja de buscar su confirmación exclusivamente en la contemplación y se orienta hacia la acción. Asimismo, la razón práctica intenta realizar en el mundo aquello que no pudo encontrar ya dado. Este giro marca un cambio decisivo: la racionalidad ya no se concibe solo como adecuación cognitiva, pues se redefine como actividad normativa. La razón no solo conoce lo que es, también intenta producir lo que debe ser. En este punto, se aproxima por primera vez a la problemática de la libertad (Pippin, 2008).

No obstante, este nuevo comienzo tampoco logra sostenerse sin tensiones. La razón práctica se enfrenta al problema de imponer su normatividad a un mundo que no siempre responde a sus expectativas. El riesgo de este enfoque consiste en confundir la racionalidad con la mera subjetividad normativa. Cuando la razón pretende legislar sin reconocer la mediación social e histórica de sus normas, incurre en una forma de abstracción que la separa de la realidad efectiva. La pretensión de reconciliación se transforma entonces en conflicto.

Este conflicto revela una ambigüedad constitutiva del comienzo de la razón. Por un lado, afirma con acierto que el mundo no es radicalmente ajeno al pensamiento. Por otro, presupone una armonía que aún no ha sido producida. La razón comienza como certeza, pero esta certeza carece todavía de fundamento efectivo. El mundo no es inmediatamente racional en el sentido que la razón espera. Esta disonancia obliga al espíritu a reconocer que la racionalidad no puede imponerse ni descubrirse de una vez, sino que debe realizarse históricamente.

Este reconocimiento prepara el tránsito hacia el espíritu objetivo, donde la racionalidad dejará de ser una pretensión individual y se manifestará como estructura institucional y social. La razón aprende que no puede comenzar desde el individuo aislado, sino desde formas de vida compartidas. Por tanto, la normatividad es el resultado de prácticas sociales en las que el espíritu se objetiva y, en este sentido, la razón descubre que su comienzo ha sido demasiado abstracto.

Este punto resulta central para la tesis general de este libro. El problema del comienzo reaparece aquí con particular claridad. La razón comienza creyendo haber superado

la escisión entre sujeto y objeto, pero advierte que esta superación no puede ser simplemente pensada, sino que debe ser efectivamente realizada. El comienzo racional no es falso, pero es incompleto. Solo puede justificarse retroactivamente, a través de su realización en el mundo social.

Desde esta perspectiva, la razón es una transición necesaria que no constituye un momento de estabilidad. Su fracaso no es un error; se trata de una experiencia formativa. La razón aprende que la racionalidad no es una propiedad privada del sujeto, pues constituye una práctica compartida. Este aprendizaje no elimina la exigencia del comienzo; la desplaza hacia otra pregunta: ya no se trata de cómo comienza el saber, sino de cómo comienza una forma de vida racional.

La figura de la razón muestra, así, que el espíritu no puede reconciliarse consigo mismo sin atravesar la mediación social. La racionalidad no se consume en la conciencia individual ni en la intención moral, sino en instituciones, normas y prácticas que exceden al individuo. Este descubrimiento prepara el tránsito hacia el espíritu objetivo, donde la libertad dejará de ser una aspiración abstracta y comenzará a adquirir una forma concreta.

Así pues, el comienzo del espíritu se revela, una vez más, como un proceso y no como un acto inaugural. La razón comienza creyendo haber alcanzado su verdad, pero solo encuentra una nueva tarea. En esta incapacidad de clausurarse se manifiesta la vitalidad del pensamiento hegeliano: el espíritu no avanza porque posea certezas definitivas, sino porque es capaz de aprender de sus propios límites.

Con ello se abre el horizonte para el análisis del espíritu objetivo, en el que la racionalidad se encarnará en el derecho, la moralidad y la eticidad. Allí, el problema del comienzo adquirirá una dimensión plenamente histórica y social. La pregunta ya no será únicamente cómo comienza la ciencia; será, en cambio, cómo comienza una forma de vida racional capaz de sostenerse en el tiempo.

Espíritu objetivo: normatividad, comienzo histórico e instituciones

Con el espíritu objetivo, la racionalidad abandona definitivamente la forma de una convicción meramente subjetiva y se presenta como estructura efectiva del mundo social. El espíritu ya no busca reconciliarse con la realidad desde la observación ni desde la intención moral aislada; se reconoce en instituciones, normas y prácticas

compartidas. Este desplazamiento no representa una pérdida de interioridad, sino su realización concreta. La libertad deja de ser una aspiración abstracta para convertirse en una forma de vida objetivamente mediada (Hegel, 1820/1991).

El comienzo del espíritu objetivo no se sitúa, por tanto, en una conciencia individual, sino en un entramado normativo que precede y excede a los sujetos. El derecho, en su forma más inmediata, constituye el primer momento de esta objetivación. Aquí la libertad aparece aún de manera abstracta, como capacidad formal de poseer, contratar y disponer. Este comienzo jurídico no es arbitrario, aunque sí limitado. La libertad existe a pesar de que todavía no se reconoce a sí misma en su contenido. Asimismo, el derecho garantiza la exterioridad de la libertad, no su realización plena (Wood, 1990).

Este carácter abstracto del derecho muestra que la objetivación de la racionalidad no puede agotarse en normas formales. La libertad no se satisface con el mero reconocimiento externo, sino que exige una relación consigo misma. Esta exigencia conduce al ámbito de la moralidad, donde el sujeto intenta apropiarse interiormente de la norma. La moralidad introduce la intención, la responsabilidad y la convicción subjetiva como elementos esenciales de la acción. Sin embargo, este nuevo comienzo tampoco logra sostenerse sin tensiones, pues la subjetividad moral corre el riesgo de absolutizarse y de perder el vínculo con la efectividad social (Pippin, 2008).

La insuficiencia de la moralidad deja intacta su pretensión al revelar su carácter unilateral. La conciencia moral descubre que la rectitud de la intención no basta para garantizar la racionalidad de la acción. Las normas, al no derivarse exclusivamente de la subjetividad, incurren en el formalismo o en conflictos irresolubles de convicciones. Este fracaso, lejos de ser accidental, posee una naturaleza estructural; la moralidad muestra así que la libertad no puede comenzar ni terminar en la conciencia individual.

Este reconocimiento prepara el paso hacia la eticidad, donde la racionalidad se manifiesta como una unidad concreta de normas, prácticas e instituciones. La eticidad no suprime el derecho ni la moralidad, sino que los integra en una forma de vida compartida. En ella, la libertad deja de ser una propiedad abstracta del individuo para convertirse en una realidad vivida. Familia, sociedad civil y Estado no son meros agregados empíricos; se presentan como momentos necesarios de la objetivación del espíritu (Hegel, 1820/1991).

Este punto resulta central para comprender la relevancia contemporánea de Hegel, pues su noción de eticidad no propone un modelo cerrado de organización social, sino una concepción de la racionalidad cuya realización es histórica. En este esquema, las instituciones hacen posible el ejercicio de la libertad: lejos de perderse en la

mediación institucional, se realiza precisamente en virtud de ella, una tesis que resulta especialmente significativa frente a concepciones modernas que identifican la libertad con la ausencia de normas (Taylor, 1975).

El espíritu objetivo muestra, así, que el problema del comienzo adquiere una dimensión plenamente histórica. Las formas de vida racional no comienzan desde cero ni se fundan en principios ahistóricos. Comienzan siempre en un contexto ya normativamente estructurado. Este comienzo no es arbitrario, pero tampoco es absoluto: las instituciones pueden y deben ser criticadas, transformadas y superadas. La racionalidad no se identifica sin más con el orden existente, puesto que se define por la capacidad de revisarlo desde dentro.

Esta concepción permite responder a una de las críticas más frecuentes dirigidas al sistema hegeliano: la acusación de conservadurismo. Lejos de legitimar acríticamente las instituciones vigentes, el espíritu objetivo muestra que solo aquellas que resisten una justificación racional pueden considerarse efectivas en sentido fuerte. La racionalidad no coincide sin más con lo existente, sino con aquello que puede sostenerse frente a la crítica. En este sentido, el espíritu objetivo institucionaliza la reflexión sin clausurarla.

El comienzo del espíritu objetivo no elimina, por tanto, la negatividad que había acompañado al espíritu desde su inicio. Esta reaparece ahora como conflicto social, como tensión entre normas y como exigencia de reforma. La racionalidad no se da sin fricción, sino a través de ella. Este rasgo impide leer la filosofía hegeliana como una metafísica de la armonía. El conflicto aquí no es un accidente de la vida ética, ya que constituye uno de sus motores.

Así, el espíritu objetivo ofrece una de las formulaciones más concretas del problema del comienzo. La libertad no comienza en la naturaleza ni en la conciencia aislada, sino en prácticas sociales que deben ser constantemente justificadas. El comienzo no es un acto fundacional, pues se configura como un proceso histórico de institucionalización y crítica. En este proceso se juega la posibilidad de una racionalidad que no sea ni dogmática ni puramente subjetiva.

Con ello se prepara el tránsito hacia el espíritu absoluto, donde el espíritu intentará comprender conceptualmente el sentido de su propio recorrido histórico. La pregunta ya no será solo cómo se objetiva la racionalidad, sino cómo puede reconocerse a sí misma en esas objetivaciones. En este último movimiento, el problema del comienzo reaparecerá una vez más, ahora como reflexión sobre el sentido del todo.

Espíritu absoluto: arte, religión y filosofía

Con el espíritu absoluto, la racionalidad alcanza el punto en el que puede reconocerse conceptualmente en el conjunto de sus objetivaciones. Arte, religión y filosofía son formas específicas en las que el espíritu intenta comprenderse a sí mismo y no esferas separadas ni meros dominios culturales. En este nivel, el problema del comienzo reaparece bajo una nueva modalidad: ya no se trata de cómo iniciar el saber, sino de comprender retrospectivamente el recorrido que lo ha hecho posible. El espíritu absoluto no inaugura un contenido nuevo; constituye una forma distinta de reflexión (Hegel, 1827/1988).

El arte representa el primer momento de este saber retrospectivo. En él, el espíritu se intuye a sí mismo en formas sensibles. La obra de arte no es una simple expresión subjetiva, sino una objetivación en la que una comunidad reconoce algo de sí. Sin embargo, esta intuición permanece ligada a la sensibilidad y, por ello, no puede ofrecer una comprensión plenamente conceptual del espíritu. El arte muestra la verdad, pero todavía no la piensa conceptualmente. Su comienzo es inmediato, aunque su alcance reflexivo resulta limitado (Gadamer, 1960/1989).

La religión introduce una mediación más compleja. Aquí el espíritu se representa a sí mismo en formas simbólicas y narrativas. La verdad ya no aparece solo intuida, sino pensada, aunque todavía en el modo de la representación. La religión permite al espíritu reconocer su propia infinitud, pero lo hace proyectándola en una figura trascendente. Esta proyección no es un simple error, dado que constituye un momento necesario del autoconocimiento. El espíritu se reconoce, aunque aún no sabe que se reconoce (Taylor, 1975).

Este carácter representacional de la religión explica tanto su potencia como su límite. Ofrece un contenido verdadero, pero carece de la forma adecuada para comprenderlo plenamente. El espíritu se encuentra consigo mismo, aunque no como concepto. En este sentido, la religión prepara el terreno para la filosofía sin poder sustituirla. La transición no implica una negación del contenido religioso, pero sí su traducción a una forma conceptual capaz de sostener la reflexión crítica.

La filosofía constituye, así, el momento en el que el espíritu se comprende a sí mismo como espíritu. Aquí el saber ya no se apoya en la intuición sensible y en la representación simbólica, pues se sostiene en el concepto. La filosofía no añade un nuevo objeto al recorrido del espíritu; lo hace transparente para sí. El saber absoluto es un conocimiento que reconoce la necesidad de su propio desarrollo y no una fuerza om-

nisciente. En este punto, el comienzo se revela definitivamente como algo que solo puede comprenderse desde el final (Houlgate, 2006).

Este carácter retrospectivo del saber absoluto resulta clave para evitar una lectura dogmática del sistema hegeliano. El espíritu no comienza con la verdad, sino que llega a ella. Asimismo, el saber absoluto no clausura el pensamiento, ya que lo reconcilia consigo mismo al comprender su propio movimiento. La filosofía reflexiona sobre la historia en lugar de situarse fuera de ella, tanto como el sistema integra la contingencia del recorrido como momento necesario del sentido.

Desde esta perspectiva, el espíritu absoluto no representa el fin de la filosofía, sino su forma más reflexiva. Aquí la racionalidad no adopta la forma de un conjunto de tesis definitivas; se entiende como la capacidad de dar cuenta de sus propios comienzos, mediaciones y límites. Siendo así, la filosofía no ofrece un fundamento último en el sentido tradicional porque su alcance consiste en comprender el fundamento como algo que solo existe en el ejercicio mismo de fundamentar.

Este punto permite responder a otra de las objeciones más persistentes dirigidas a Hegel: la acusación de cerrar el pensamiento en un sistema totalizante. Leído desde el problema del comienzo, el sistema hegeliano aparece menos como una clausura que como una exigencia permanente de justificación. El espíritu absoluto no elimina la posibilidad de nuevos comienzos, sino que los hace comprensibles. Cada época deberá volver a comenzar, pero lo hará desde un horizonte conceptualmente enriquecido.

La filosofía, en este sentido, acompaña críticamente la experiencia histórica sin sustituirla; así, el saber absoluto no se impone a la realidad, pues surge de su comprensión. En última instancia, la racionalidad no se identifica con una forma histórica concreta, sino con la capacidad de reflexionar sobre sus propias condiciones de posibilidad. En esta fidelidad crítica al comienzo, la filosofía mantiene viva su vocación de comprender sin dogmatizar.

Con ello se cierra el recorrido sistemático del espíritu, pero no la tarea filosófica. El final del sistema no coincide con el final del pensamiento. Al contrario, solo cuando el espíritu comprende su propio recorrido puede comenzar de nuevo, ahora de manera más consciente. El comienzo, antes de desaparecer, se transforma. En consecuencia, la filosofía no promete certezas inamovibles, sino la posibilidad siempre abierta de pensar de nuevo aquello que se creía ya sabido.

En este sentido, el espíritu absoluto no constituye una respuesta definitiva, sino una forma de responsabilidad conceptual. Comprender el comienzo de la ciencia implica aceptar que la racionalidad no puede descansar en un punto fijo; antes bien, solo puede sostenerse en el movimiento que la constituye. La filosofía no empieza una sola vez: comienza cada vez que se atreve a justificar sus propios supuestos.

El comienzo como estructura del sistema hegeliano

El recorrido por las distintas figuras del sistema hegeliano permite ahora volver, con mayor claridad conceptual, a la pregunta que ha orientado este trabajo desde el inicio: ¿qué significa comenzar la ciencia filosófica? A lo largo de la lógica, la naturaleza y el espíritu, el comienzo se ha mostrado no como un punto originario fijo, sino como una exigencia que reaparece bajo formas diversas. Este resultado no es accidental; más bien, expresa una tesis central: la filosofía no puede fundarse en una inmediatez dada sin traicionar su propia vocación crítica. El comienzo debe justificarse una y otra vez, pues no se posee.

Desde esta perspectiva, el mérito de Hegel no consiste en haber resuelto definitivamente el problema del comienzo, sino en haber mostrado su carácter estructural. El ser puro, la exterioridad natural, la conciencia finita, la normatividad social y el saber absoluto no son soluciones alternativas a un mismo problema; en lugar de ello, representan intentos progresivamente más complejos de sostener la exigencia de fundamentación. Cada comienzo fracasa en su pretensión de autosuficiencia, y es precisamente ese fracaso el que impulsa el desarrollo ulterior del sistema. La negatividad no aparece aquí como un defecto metodológico, ya que constituye la condición misma de posibilidad del pensamiento filosófico (Houlgate, 2006).

Este resultado permite tomar distancia de una lectura monográfica del sistema hegeliano. El sistema no es una arquitectura cerrada que se imponga desde un principio incuestionable; por el contrario, es un recorrido que solo puede comprenderse desde su propio movimiento. La unidad del sistema emerge de la articulación de sus momentos. En este sentido, la pretensión de comenzar sin presuposiciones no equivale a negar toda mediación, pues implica someter las mediaciones a un proceso de explicitación crítica. Así pues, el comienzo absoluto no existe como hecho, sino como tarea.

Este punto resulta especialmente relevante para una lectura contemporánea de Hegel. En un contexto filosófico marcado por la desconfianza hacia los fundamentos últimos, la propuesta hegeliana puede parecer anacrónica. Sin embargo, entendida desde el problema del comienzo, la *Ciencia de la lógica* no ofrece un dogma metafísico, sino un modelo de responsabilidad conceptual. La exigencia de no presuponer lo que debe ser explicado no conduce al silencio ni al escepticismo; conduce a un pensamiento que asume reflexivamente sus propias condiciones de posibilidad (Pippin, 1989).

Asimismo, el análisis desarrollado permite responder a la objeción según la cual Hegel absolutiza su propio contexto histórico. Si el comienzo de la ciencia fuera una decisión arbitraria o un acto fundacional irrepetible, esta crítica sería pertinente. Sin embargo, el sistema muestra que toda forma de racionalidad está históricamente mediada y, por ello mismo, abierta a revisión. El saber absoluto no cancela la historia, sino que la comprende como parte constitutiva del sentido. La filosofía reflexiona desde el tiempo y no por encima de él (Beiser, 2005).

En este sentido, el problema del comienzo adquiere una dimensión pedagógica decisiva. Comprender a Hegel no consiste en memorizar un sistema; en cambio, implica aprender a pensar con él. El recorrido lógico-fenomenológico no exige adhesión, sino participación crítica. Cada lector puede recorrer por sí mismo el camino que conduce del supuesto de la inmediatez a la comprensión de la mediación. Solo en este ejercicio el pensamiento hegeliano muestra su vigencia. El sistema se reconstruye, no se hereda.

Este enfoque permite, además, clarificar la relación entre Hegel y la tradición crítica moderna. Lejos de clausurar el proyecto kantiano, Hegel lo radicaliza. La pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento no se responde mediante una enumeración de facultades, sino mediante el despliegue histórico y conceptual de la racionalidad. El comienzo de la ciencia no se sitúa antes de la experiencia; en contraste, se sitúa en el interior de un proceso que transforma tanto el saber como su objeto (Pinkard, 2012).

De este modo, el análisis del comienzo de la ciencia en Hegel no conduce a una conclusión definitiva, sino a una comprensión más exigente de la tarea filosófica. La filosofía no puede descansar en fundamentos inamovibles, pero tampoco puede renunciar a la pretensión de racionalidad. Entre el dogmatismo y el relativismo, Hegel propone una vía más exigente: pensar el fundamento como resultado. El comienzo no es lo primero en el orden del sentido, pues es aquello que solo se comprende al final del recorrido.

Con esta caracterización se abre el espacio para las conclusiones generales de este trabajo. En ellas se retomarán de manera sintética los principales resultados obtenidos, se evaluarán sus alcances y límites y se señalarán posibles líneas de investigación

futuras. El problema del comienzo, lejos de agotarse, seguirá operando como criterio crítico para pensar la relación entre sistema, historia y racionalidad. En esa persistencia se juega, quizá, la actualidad más profunda de Hegel.

Si el comienzo de la ciencia fuera una decisión arbitraria o un acto fundacional irrepetible, esta crítica sería pertinente. Sin embargo, el sistema muestra que toda forma de racionalidad está históricamente mediada y, por ello mismo, abierta a revisión.

CONCLUSIONES

El recorrido desarrollado a lo largo de este trabajo ha permitido mostrar que el problema del comienzo de la ciencia en Hegel no constituye una cuestión preliminar susceptible de resolverse de una vez y para siempre, sino el hilo conductor que atraviesa todo el sistema. Desde el ser puro de la lógica hasta el saber absoluto del espíritu, el comienzo reaparece bajo formas diversas, poniendo constantemente en tensión la pretensión de inmediatez y la exigencia de mediación conceptual. Esta persistencia no debe interpretarse como una debilidad del sistema, porque, de hecho, es una de sus mayores fortalezas: la filosofía se legitima por su capacidad de dar cuenta críticamente de sus propios presupuestos.

Una de las tesis centrales que se desprenden de este análisis es que el comienzo de la ciencia no puede entenderse como un acto fundacional en sentido clásico. Hegel no propone un principio absoluto que garantice desde el inicio la validez del saber; más bien, plantea un proceso en el que la racionalidad se constituye a través de su propio movimiento. El ser puro, lejos de funcionar como fundamento sólido, se revela de inmediato como insuficiente. Este fracaso inicial no invalida el proyecto lógico, sino que lo impulsa: el pensamiento comienza precisamente allí donde descubre que no puede comenzar sin mediación.

Este carácter procesual del comienzo permite corregir lecturas dogmáticas de la *Ciencia de la lógica*. El sistema hegeliano no se impone como una estructura cerrada que exija adhesión; más bien, se presenta como un ejercicio que invita a ser recorrido. La lógica ofrece criterios para evaluar la legitimidad de los comienzos sin proporcionar respuestas definitivas. En este sentido, la pretensión de comenzar sin presuposiciones no equivale a negar toda condición previa, dado que implica hacerla explícita y someterla a crítica. El comienzo absoluto no es un hecho, sino una exigencia regulativa del pensamiento (Houlgate, 2006).

El análisis del tránsito hacia la naturaleza y el espíritu ha permitido ampliar esta tesis. La racionalidad no se agota en la inmanencia conceptual; por el contrario, debe enfrentarse a su exterioridad. La naturaleza muestra que la idea no puede permanecer encerrada en sí misma, mientras que el espíritu revela que la racionalidad solo se realiza plenamente cuando se reconoce en prácticas sociales e históricas. En este nivel, el problema del comienzo adquiere una dimensión normativa: no se trata solo de cómo comienza el saber, sino de cómo comienzan y se sostienen las formas de vida racionales.

La figura del espíritu objetivo ha sido especialmente relevante para mostrar que la racionalidad no es una propiedad privada del sujeto, sino una realidad institucionalmente mediada. Derecho, moralidad y eticidad no representan etapas superadas;

antes bien, constituyen momentos necesarios de la realización de la libertad. El comienzo de la racionalidad práctica se sitúa, por tanto, en prácticas sociales que deben ser constantemente justificadas. Esta concepción permite comprender la filosofía hegeliana como una teoría crítica de la normatividad social (Pippin, 2008).

El espíritu absoluto, lejos de clausurar el sistema, introduce un cierre reflexivo que mantiene abierta la posibilidad de nuevos comienzos. En el arte, la religión y la filosofía, la historia se vuelve comprensible: el saber absoluto no consiste en poseer la verdad de una vez por todas, sino en comprender el recorrido que conduce a ella. En este punto, el comienzo se revela como algo que solo puede aprehenderse retrospectivamente. La filosofía no parte de la verdad; llega a ella mediante la mediación histórica y conceptual (Taylor, 1975).

Desde una perspectiva contemporánea, este resultado resulta particularmente significativo. En un contexto marcado por la crisis de los fundamentos y la fragmentación del saber, la propuesta hegeliana ofrece una alternativa exigente tanto al dogmatismo como al relativismo. El comienzo de la ciencia no se garantiza por una certeza originaria ni se disuelve en la contingencia, ya que se sostiene en la capacidad del pensamiento de justificar sus propios supuestos. La racionalidad no descansa en un punto fijo, sino en el movimiento que la constituye.

Este trabajo ha buscado, en consecuencia, actualizar críticamente la propuesta hegeliana más que reconstruirla. Lejos de asumir que la filosofía de Hegel posee un valor en sí misma, se ha intentado mostrar por qué sigue siendo relevante interrogar el problema del comienzo desde su perspectiva. La vigencia de Hegel no reside en la repetición de sus conceptos, sino en la exigencia crítica que estos imponen al pensamiento contemporáneo. Pensar el comienzo como problema permanente implica aceptar que la filosofía no puede darse por concluida.

Finalmente, puede afirmarse que el comienzo de la ciencia, tal como Hegel lo concibe, no es un punto de partida al que podamos regresar, sino una tarea que debe asumirse cada vez que se intenta pensar con rigor. La filosofía comienza allí donde se rehúsa aceptar sin examen aquello que se presenta como evidente. En esa negativa se juega tanto su dificultad como su necesidad.

Comprender el comienzo significa aprender a habitar su inestabilidad. El recorrido aquí propuesto busca abrir el debate, antes que clausurarlo. El problema del comienzo seguirá acompañando a toda reflexión que aspire a ser algo más que opinión. En esa persistencia se encuentra, quizá, la razón más profunda por la que Hegel continúa

interpelándonos: no porque haya dicho la última palabra, sino porque obliga a preguntarse, una y otra vez, desde dónde se comienza a pensar.

Todo intento de abordar el comienzo de la ciencia desde Hegel implica una doble responsabilidad: reconstruir con fidelidad una propuesta filosófica de enorme complejidad y evitar que esa reconstrucción se convierta en una repetición acrítica. Este trabajo ha buscado sostener ese equilibrio, asumiendo que ninguna lectura puede agotar el sentido de un sistema que se define por su resistencia a la clausura. Corresponde ahora explicitar con mayor claridad los alcances y los límites de esta investigación.

Uno de los principales alcances de este estudio consiste en haber mostrado que el problema del comienzo no es un asunto marginal ni estrictamente metodológico en Hegel, sino un eje estructurante del sistema. Al recorrer la lógica, la naturaleza y el espíritu desde esta clave de lectura, se ha evidenciado que el comienzo reaparece constantemente como exigencia crítica que impide naturalizar los resultados del pensamiento. El sistema no se funda en un principio inmóvil; más bien, se sostiene en la capacidad del concepto para revisar sus propios presupuestos. Este desplazamiento permite comprender la *Ciencia de la lógica* como una intervención decisiva en el problema moderno del fundamento.

Otro aporte relevante reside en la actualización del vocabulario hegeliano. Sin abandonar la precisión conceptual, se ha buscado traducir categorías como ser, negatividad, mediación, reconocimiento y racionalidad a un lenguaje que permita comprender su relevancia para debates contemporáneos. Esta traducción no pretende simplificar el pensamiento hegeliano; en cambio, busca hacerlo operable para lectores que ya no se encuentran dentro del horizonte conceptual del idealismo alemán. En este punto, el trabajo se ha dirigido explícitamente a estudiantes de filosofía y humanidades que buscan una primera orientación sistemática, sin renunciar por ello a la profundidad teórica.

Asimismo, el énfasis en la dimensión normativa e histórica del comienzo permite establecer un puente entre la lógica hegeliana y problemas actuales vinculados a la racionalidad social, la legitimidad de las instituciones y la crítica de los fundamentos. Al mostrar que la racionalidad solo se realiza plenamente en prácticas históricamente mediadas, el análisis se distancia tanto de lecturas metafísicas fuertes como de interpretaciones que reducen a Hegel a un mero pensador del sistema cerrado. En este sentido, el comienzo de la ciencia aparece como una tarea siempre abierta y no como una herencia doctrinal.

No obstante, este trabajo presenta también límites que conviene reconocer explícitamente. En primer lugar, no se ha pretendido ofrecer una reconstrucción exhaustiva de todas las controversias interpretativas en torno a la *Ciencia de la lógica*. Existen debates complejos, por ejemplo, sobre el estatuto del ser puro, la relación entre lógica y ontología o el lugar de la modalidad en el sistema, que solo han sido abordados en la medida en que resultaban relevantes para el problema del comienzo. Un tratamiento más detallado de estas discusiones excedería los objetivos de esta investigación y requeriría un enfoque diferente.

En segundo lugar, aunque se ha señalado la importancia de la disputa de Hegel con Kant, especialmente en relación con la finitud y la necesidad, este diálogo no ha sido reconstruido de manera sistemática en todos sus detalles. La atención se ha centrado en mostrar cómo Hegel radicaliza la pregunta crítica por las condiciones de posibilidad del conocimiento, desplazándola hacia el terreno del desarrollo conceptual e histórico. Una comparación más minuciosa con la filosofía crítica kantiana, en particular en torno a los conceptos modales, constituye una línea de investigación que permanece abierta.

Finalmente, debe reconocerse que toda actualización filosófica implica un riesgo interpretativo. Traducir a Hegel a un vocabulario contemporáneo supone inevitablemente tomar decisiones hermenéuticas susceptibles de discusión. Este trabajo no aspira a ofrecer la última palabra sobre el comienzo de la ciencia, sino una lectura situada y argumentada, consciente de su carácter parcial. La fidelidad a Hegel se mide por la capacidad de prolongar críticamente las preguntas que sus textos plantean, no por su repetición.

Reconocer estos límites fortalece su propuesta. La filosofía, lejos de ocultar sus puntos ciegos, avanza haciéndolos visibles. En este gesto se expresa una concepción no dogmática del pensamiento, acorde con la propia exigencia hegeliana de no presuponer aquello que debe ser justificado. El comienzo, también en el plano de la investigación, nunca es definitivo.

Con este balance se prepara el paso hacia el cierre del libro, en el que se retomará de manera más concentrada la pregunta por la vigencia de Hegel y por el sentido de pensar hoy el comienzo de la ciencia. Se buscará articular de forma reflexiva el significado filosófico del recorrido realizado sin agregar nuevos argumentos.

Una de las claves interpretativas que atraviesa este trabajo ha sido la convicción de que el problema del comienzo de la ciencia no puede comprenderse adecuadamente sin situarlo en diálogo con la tradición crítica inaugurada por Kant. En efecto, la pre-

gunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento constituye el trasfondo común tanto de la filosofía crítica como del idealismo alemán. Sin embargo, el modo en que Hegel reformula esta pregunta marca una ruptura decisiva: allí donde Kant fija los límites del conocimiento para asegurar su validez, Hegel desplaza la reflexión hacia el movimiento histórico y conceptual mediante el cual esos límites se constituyen.

Este desplazamiento se hace especialmente visible en la crítica hegeliana a la noción kantiana de lo dado. Para Kant, el conocimiento comienza con la experiencia, aunque no proceda enteramente de ella. Esta formulación preserva una cierta dualidad entre forma y contenido, entre las condiciones trascendentales del conocer y el material empírico que las activa. Hegel problematiza esa dualidad al mostrar que aquello que se presenta como dato inmediato ya está mediado conceptualmente. El comienzo del conocimiento no puede apoyarse en un elemento no pensado sin recaer en una forma de dogmatismo encubierto.

Esta crítica se vuelve particularmente aguda en relación con los conceptos modales. Mientras que en Kant la necesidad permanece ligada a las condiciones subjetivas de la experiencia posible, en Hegel se comprende como resultado del desarrollo conceptual mismo. La racionalidad no se impone desde una estructura formal previa; antes bien, emerge del despliegue de las determinaciones del pensamiento. En este sentido, el comienzo de la ciencia no puede fijarse en una estructura trascendental estable, sino que debe ser pensado como un proceso que se justifica retrospectivamente.

El diálogo con Kant permite situar con mayor precisión la originalidad de la *Ciencia de la lógica*. Hegel no abandona el proyecto crítico, pues lo radicaliza. La pregunta ya no es solo bajo qué condiciones pueden conocerse los objetos; más bien, es cómo se constituyen esas condiciones a lo largo del desarrollo del pensamiento. El comienzo deja de ser un presupuesto metodológico para convertirse en un problema interno al movimiento mismo de la razón. Esta reformulación explica tanto la potencia como la dificultad de la lógica hegeliana.

Las lecturas contemporáneas de Hegel han contribuido de manera decisiva a esclarecer este punto. Autores como Pippin (1989, 2008), Pinkard (1994, 2012, 2018) y Houlgate (1986, 2006, 2022) han insistido en que la racionalidad hegeliana no debe entenderse como una metafísica de sustancias; más bien, debe entenderse como una teoría de la normatividad. Desde esta perspectiva, el comienzo de la ciencia remite a la instauración de criterios de validez susceptibles de justificación. El pensamiento no comienza porque posea un fundamento último; lo hace porque se compromete con la exigencia de dar razones.

Este énfasis normativo permite actualizar la propuesta hegeliana sin deshistorizarla. El comienzo de la ciencia no es idéntico en todas las épocas, aunque tampoco es arbitrario. Cada contexto histórico plantea sus propias exigencias de justificación, y la racionalidad se define por la capacidad de responder a ellas. En este sentido, el pensamiento hegeliano no ofrece una receta, sino un modelo de responsabilidad filosófica. Comenzar a pensar implica siempre asumir un riesgo: el de no contar con garantías externas.

Este punto permite tomar distancia de interpretaciones que identifican el sistema hegeliano con una clausura totalizante del sentido. Que el comienzo solo pueda comprenderse desde el final no implica que el recorrido esté predeterminado de antemano. La necesidad que Hegel defiende no es la de un destino fijo, sino la de una coherencia que solo se hace visible retrospectivamente. La filosofía no elimina la contingencia del proceso histórico; más bien, procura comprenderla.

Desde esta perspectiva, actualizar a Hegel no equivale a repetir su sistema, sino a asumir su exigencia crítica. Pensar hoy el comienzo de la ciencia exige interrogar las condiciones normativas de nuestros propios discursos, los supuestos que damos por evidentes y las formas de racionalidad que estamos dispuestos a defender. En este ejercicio, Hegel ofrece una orientación metodológica decisiva: no aceptar ningún comienzo que no pueda ser justificado.

Con este diálogo se completa el arco crítico de la conclusión: el problema del comienzo se revela como punto de cruce entre tradición y actualidad, entre sistema e historia, entre lógica y normatividad. Lejos de constituir una cuestión superada, el comienzo sigue siendo el lugar en el que la filosofía se pone a prueba a sí misma. En este sentido, volver a Hegel no es un gesto arqueológico, sino una forma de asumir la dificultad propia del pensar filosófico.

Este balance prepara el terreno para el cierre final del libro, donde se retomará de manera sintética el sentido global de la investigación y se formulará la última pregunta que la atraviesa: qué significa, hoy, comenzar a pensar filosóficamente. Llegados a este punto, el recorrido realizado permite formular con mayor precisión la pregunta que ha acompañado silenciosamente este trabajo: ¿qué significa comenzar a pensar filosóficamente en la actualidad?

El análisis del comienzo de la ciencia en Hegel no ha buscado reconstruir un momento inaugural del sistema ni defender la vigencia de un principio absoluto; antes bien, ha buscado esclarecer por qué el comienzo sigue siendo un problema ineludible para

la filosofía. La actualidad de Hegel no reside en la literalidad de sus conceptos, sino en la exigencia crítica que estos imponen al pensamiento contemporáneo.

A lo largo de estas páginas se ha mostrado que el comienzo de la ciencia no puede entenderse como un punto de partida seguro, anterior a toda mediación. Cada intento de comenzar desde la inmediatez revela su propia insuficiencia y obliga al pensamiento a avanzar. El ser puro, la conciencia sensible, la razón observadora o la normatividad abstracta fracasan en su pretensión de autosuficiencia. Sin embargo, este fracaso no es un error que deba evitarse, sino el motor mismo del desarrollo conceptual. La filosofía comienza, precisamente, allí donde la evidencia se vuelve problemática.

La comprensión del comienzo permite desactivar dos tentaciones recurrentes en la filosofía contemporánea: la tentación dogmática de fundar el pensamiento en un principio último incuestionable y la tentación escéptica de renunciar a toda pretensión de fundamentación. Frente a ambas, Hegel propone una vía más exigente: pensar el fundamento como resultado y el comienzo como tarea que solo puede justificarse retrospectivamente. La racionalidad no se garantiza por adelantado; más bien, se conquista en el ejercicio mismo de pensar.

En este punto, la *Ciencia de la lógica* adquiere un sentido que va más allá de su contexto histórico inmediato. Leída desde el problema del comienzo, la lógica no es un tratado técnico reservado a especialistas, sino una reflexión radical sobre la posibilidad misma del pensamiento filosófico. Su dificultad no es un defecto pedagógico; antes bien, constituye el reflejo de una exigencia: no aceptar ningún punto de partida que no pueda ser examinado críticamente. En este gesto se expresa una concepción de la filosofía como responsabilidad y no como sistema de verdades cerradas.

El recorrido por la naturaleza y el espíritu ha permitido ampliar esta tesis. El pensamiento no se realiza en la pura inmanencia conceptual; por el contrario, se realiza en su confrontación con la exterioridad, con la historia y con las formas sociales de la vida racional. El comienzo de la ciencia no es solo un problema lógico, sino también normativo e histórico. Comenzar a pensar implica situarse en un mundo ya estructurado por prácticas, instituciones y conflictos, y asumir la tarea de justificarlos o transformarlos desde dentro.

Desde esta perspectiva, la filosofía no puede reclamar una posición de exterioridad absoluta frente a su tiempo. El saber absoluto busca comprender la historia, no escapar de ella. La filosofía no comienza desde un punto cero; comienza desde un presente cargado de supuestos que deben ser examinados. En este sentido, cada época está

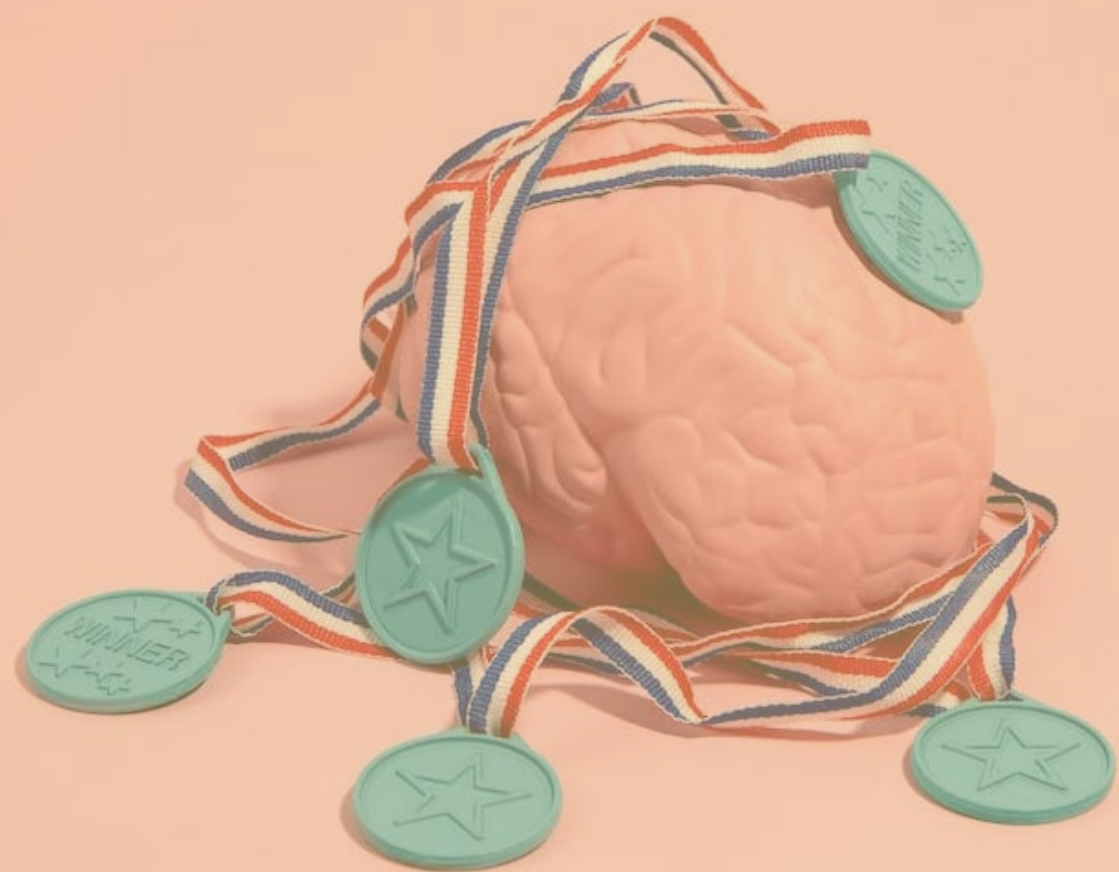
obligada a comenzar de nuevo, no porque el pensamiento anterior haya sido inútil, sino porque la racionalidad solo se mantiene viva allí donde se atreve a revisarse.

Este trabajo ha intentado mostrar que esa exigencia sigue siendo válida hoy. En un contexto marcado por la fragmentación del saber, la aceleración tecnológica y la crisis de legitimidad de las instituciones, la pregunta por el comienzo de la ciencia no ha perdido relevancia; al contrario, se ha vuelto más urgente. Pensar sin presupuestos no significa pensar sin historia, sino hacerlo responsablemente desde ella. En este punto, Hegel continúa interpelándonos como un interlocutor exigente y no como una autoridad incuestionable.

Con ello, el cierre de este libro no pretende clausurar el debate, sino devolver la pregunta al lector: ¿desde dónde comenzamos a pensar?, ¿qué damos por supuesto cuando afirmamos que algo es racional?, ¿qué estamos dispuestos a someter a crítica? Estas preguntas no admiten respuestas definitivas, aunque su formulación ya constituye un gesto filosófico decisivo. Allí donde el pensamiento se niega a comenzar acriticamente, la filosofía vuelve a encontrar su razón de ser.

Así entendido, el comienzo de la ciencia no es un capítulo inicial que pueda dejarse atrás, sino el criterio que permite evaluar la legitimidad de todo discurso filosófico. Comenzar a pensar implica asumir que no hay apoyos externos, sin renunciar por ello a la exigencia de racionalidad. En esa tensión, siempre inestable, se juega la tarea de la filosofía. Y es precisamente en esa tarea donde la obra de Hegel conserva, todavía hoy, su fuerza provocadora.

El ser puro, en su indeterminación, no permanece como una abstracción vacía, sino como la referencia negativa que recuerda constantemente la necesidad de evitar presuposiciones externas.



REFERENCIAS

- Allison, H. E. (2004). *Kant's transcendental idealism: An interpretation and defense* (ed. rev.). Yale University Press.
- Aragüés, R. (2021). *Introducción a la lógica de Hegel: fundamentos del idealismo hegeliano* (1.ª ed.). Herder Editorial.
- Beiser, F. C. (2005). *Hegel* (1.ª ed.). Routledge.
- Bowman, B. (2013). *Hegel and the metaphysics of absolute negativity*. Cambridge University Press.
- Braver, L. (2009). *Heidegger's later writings: A reader's guide* (1.ª ed.). Continuum.
- Gadamer, H.-G. (1989). *Truth and method* (J. Weinsheimer y D. G. Marshall, Trads.) (2.ª ed. rev.). Continuum. (Trabajo original publicado en 1960)
- Guyer, P. (1987). *Kant and the claims of knowledge*. Cambridge University Press.
- Habermas, J. (2010). *Teoría de la acción comunicativa* (M. Jiménez Redondo, Trad.). Taurus.
- Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of spirit* (A. V. Miller, Trad.) (Ed. rev.). Oxford University Press. (Trabajo original publicado en 1807)
- Hegel, G. W. F. (1988). *Lectures on the philosophy of religion* (P. C. Hodgson, Ed.) (1.ª ed.). University of California Press. (Trabajo original publicado en 1827)
- Hegel, G. W. F. (1991). *Elements of the philosophy of right* (H. B. Nisbet, Trad.; A. W. Wood, Ed.). Cambridge University Press. (Trabajo original publicado en 1820)
- Hegel, G. W. F. (2001). *Principios de la filosofía del derecho* (J. L. Valmer, Trad.). Sudamericana. (Trabajo original publicado en 1820)
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu* (A. Gómez Ramos, Trad.). Abada Editores. (Trabajo original publicado en 1807)
- Hegel, G. W. F. (2011). *Ciencia de la lógica* (A. y R. Mondolfo, Trads.). Solar. (Trabajo original publicado entre 1812-1816)

- Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie y E. Robinson, Trans.). Harper & Row. (Trabajo original publicado en 1927)
- Heidegger, M. (1993). *Kant y el problema de la metafísica* (G. Tbscher Roth, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1929)
- Heidegger, M. (2001). *Hitos* (H. Cortés, Trad.). Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1967)
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Trotta. (Trabajo original publicado en 1927)
- Heidegger, M. (2014). *¿Qué es metafísica?* (H. Cortés y A. Leyte, Trans.). Alianza. (Trabajo original publicado en 1929)
- Houlgate, S. (1986). *Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics*. Cambridge University Press.
- Houlgate, S. (2006). *The opening of Hegel's logic: From being to infinity* (1.^a ed.). Purdue University Press.
- Houlgate, S. (2022). *Hegel on being: Vol. 1. Quality and the birth of quantity in Hegel's science of logic*. Bloomsbury Academic.
- Kant, I. (1998). *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, Trad.). Editorial Alfaguara. (Trabajo original publicado en 1781)
- Kant, I. (2009a). *Crítica de la razón pura* (M. Caimi, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1781)
- Kant, I. (2009b). *Crítica de la razón pura* (M. Caimi, Trad.; ed. bilingüe). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1781)
- Kreines, J. (2015). *Reason in the world: Hegel's metaphysics and its philosophical appeal*. Oxford University Press.
- Miranda de la Parra, J. P. (1990). *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*. Universidad Autónoma Metropolitana.

- Ng, K. (2020). *Hegel's concept of life: Self-consciousness, freedom, and nature*. Oxford University Press.
- Pardo, J. A. (2012). ¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia? *Revista de Filosofía*, 44(132), 165-188.
- Pinkard, T. (1994). *Hegel's phenomenology: The sociality of reason*. Cambridge University Press.
- Pinkard, T. (2012). *Hegel's naturalism: Mind, nature, and the final ends of life*. Oxford University Press.
- Pinkard, T. (2018). *Does history make sense? Hegel on the historical shapes of justice*. Harvard University Press.
- Pinkard, T. (2024). *The prospects for an idealist natural philosophy*. En M. F. Bykova (Ed.), *Hegel's philosophy of nature: A critical guide* (pp. 259-272). Cambridge University Press.
- Pippin, R. B. (1989). *Hegel's idealism: The satisfactions of self-consciousness*. Cambridge University Press.
- Pippin, R. B. (2008). *Hegel's practical philosophy: Rational agency as ethical life*. Cambridge University Press.
- Stewart, J. (2000). *The unity of Hegel's Phenomenology of Spirit: A systematic interpretation*. Northwestern University Press.
- Taylor, C. (1975). *Hegel*. Cambridge University Press.
- Wood, A. W. (1990). *Hegel's ethical thought*. Cambridge University Press.



Sello Editorial

Universidad Nacional
Abierta y a Distancia

Sede Nacional José Celestino Mutis

Calle 14 Sur 14-23

PBX: 344 37 00 - 344 41 20

Bogotá, D.C., Colombia

www.unad.edu.co

Para acceder a la versión en línea
de este libro, escanee el siguiente código