

## Raíces metafísicas de la *Lógica* de Hegel

*Miguel Giusti*  
*Pontificia Universidad Católica del Perú*

---

El artículo ofrece una reflexión hermenéutica sobre el sentido aparentemente paradójico de la combinación de los términos “ciencia” y “lógica” en la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Se muestran las raíces metafísicas de esta empresa, presentes en la transformación kantiana de la secular concepción aristotélica, con la finalidad de hacer más comprensible la transformación hegeliana de la metafísica en lógica.

The paper offers an hermeneutical reflection on the seemingly paradoxical sense of the combination of the terms “science” and “logic” in Hegel’s *Science of Logic*. The metaphysical roots of this enterprise, present in the Kantian interpretation of the secular Aristotelic notion, are shown in order to make more comprehensible the Hegelian transformation of metaphysics in logic.

---

Entre las obras de Hegel, la *Ciencia de la Lógica* (*Wissenschaft der Logik*) suele ser considerada hoy en día como la más hermética. Ignorada por los lógicos, menospreciada por los científicos y desoída por los pocos metafísicos que quedan, la obra sistemática central de Hegel, justamente aquella de la que él decía sin modestia alguna que “contenía la representación de Dios en la eternidad de su ser, antes de la creación de la naturaleza”<sup>1</sup>, duerme el poco envidiable sueño de los justos. El título mismo, que une en alianza extraña a la “ciencia” y a la “lógica”, parece contrastar notoriamente con la historia de ambas disciplinas, antes y después de Hegel, de modo que ninguna de ellas tendría por qué reconocerle autoridad alguna. La empresa resulta más desconcertante aún, si se tiene en cuenta que, al combinar de esa extraña manera la ciencia y la lógica, lo que Hegel pretendía era recuperar y reformular la tradición de la metafísica.

Para Aristóteles, a quien se remonta la tradición de la metafísica como disciplina, la metafísica es fundamentalmente “filosofía primera” y “teología”. Al margen de las dificultades concernientes al surgimiento de la expresión “meta-física” (τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ) -es claro en todo caso que Aristóteles mismo no empleó esta expresión-, no caben dudas sobre el hecho de que Aristóteles consideraba a la filosofía primera como la “ciencia más elevada” ni de que esta ciencia tenía, en el contexto de su filosofía, un estatuto cualitativamente diferente al de la lógica.

Sobre el *objeto* de la *Metafísica* de Aristóteles hay, como es sabido, una controversia secular, que ni ha llegado ni parece poder llegar a un desenlace convincente. La discrepancia ha surgido, entre otras razones, por el carácter de los textos que conservamos de Aristóteles. Se trata de textos así llamados “esotéricos”, textos escritos o dictados para la discusión interna en el *Liceo*, que se ha tratado de reconstruir posteriormente siguiendo una unidad temática. Allí Aristóteles parece seguir dos pistas distintas en el planteamiento del problema fundamental de esta disciplina: de un lado, la búsqueda de una ciencia del “ente en cuanto ente” (ὄν ἢ ὄν) y, de otro lado, el desarrollo de una “ousiología”

---

<sup>1</sup> Hegel, G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, traducción de A. y R. Mondolfo. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1968, p. 47.

o “teología”, es decir, de una ciencia que se ocupe de la sustancia en sentido primigenio o de dios como “motor inmóvil”. Trátese de una contradicción (Jaeger), de una complementación (Tomás de Aquino, Owen, Krämer) o de una aporía (Aubenque), lo que está fuera de duda es que esta filosofía es *ciencia* en el sentido más elevado. “Ciencia” (ἐπιστήμη) es, para Aristóteles, un saber fundado que da cuenta de las causas de las cosas. La filosofía primera, la θεωρία, es no sólo saber fundado, sino también fundante porque da cuenta, además, como suele decir él mismo, de las “últimas causas”, o, como diríamos quizás nosotros, de los criterios determinantes de la definición de la realidad y de nuestro acceso a ella.

La metafísica es ciencia, mas no la *lógica*. La lógica es, para Aristóteles, el arte o la técnica de la argumentación. El título *organon*, con que se conoce el conjunto de textos aristotélicos sobre lógica, no proviene tampoco de Aristóteles mismo, así como tampoco es suyo el orden que tradicionalmente se les ha dado, a saber: *Categorías*, *Sobre la interpretación*, *Analíticos primeros*, *Analíticos posteriores*, *Tópicos* y *Refutaciones sofísticas*. Para elaborar este orden, se ha procedido simplemente aplicando el criterio de la complejidad creciente: del análisis de los términos singulares al margen de sus combinaciones sintácticas (*Categorías*), se pasa al estudio de sus combinaciones en enunciados y a la selección de los enunciados veritativos (*Sobre la interpretación*); y de allí, a las combinaciones de enunciados en razonamientos silogísticos de tipo “apodíctico” (*Analíticos*) o de tipo “dialéctico” (*Tópicos*). Lo que diferencia a ambos tipos de silogismos es su punto de partida, su “premisa” (πρότασις): en el caso del primero (la ἀπὸδειξις o demostración científica), las premisas son *principios* (ἀρχαὶ) que poseen evidencia y anterioridad con respecto a lo que de ellos se deriva<sup>2</sup>; en el caso del silogismo dialéctico, en cambio, lo que hace las veces de premisa es sólo ἔνδοξον, “probable” o “plausible”, es decir, es una opinión “compartida por todos, por la mayoría o por los más sabios”<sup>3</sup>. Retengamos, por lo pronto, esta distinción entre *analítica* y *dialéctica*, porque la vamos a ver reaparecer en la Edad Moderna, aunque en otro contexto y en otro sentido. Es útil, en éste como en tantos otros casos, seguir la pista de las variaciones semánticas de los conceptos, pues a través

<sup>2</sup> Cf. Aristóteles, *Anal. post.* I 2, 71b20-22.

<sup>3</sup> Aristóteles, *Top.* I 1, 100b21-22.

de ellas se suele poner de manifiesto también un cambio profundo de mentalidad.

La *analítica* se ocupa del silogismo apodíctico o demostrativo, cuyas premisas son evidentes; la *dialéctica* se ocupa del silogismo probable de premisas sólo plausibles. Aristóteles piensa que ambas formas de silogismo constituyen sólo una parte de una reflexión más amplia sobre los modos posibles de argumentar, es decir, de sostener o cuestionar las tesis de un interlocutor en las disputas, reflexión que él resume bajo el título de *Tópicos*. Su interés no se dirige, estrictamente hablando, al método silogístico, analítico, de la ciencia -tal como lo interpretaría luego la *Logique du Port Royal*, por ejemplo-, sino a la dilucidación de los recursos y las técnicas de la argumentación. Y es por eso que existe una relación muy estrecha entre su *Tópica* y su *Retórica*<sup>4</sup>.

En la recepción romana y, más adelante, en la recepción medieval de Aristóteles, se mantiene *grosso modo* esta distinción, pero se acentúa el aspecto del *correcto argumentar*, sin privilegiar la reflexión sobre la *analítica* como silogismo apodíctico. Los latinos siguen hablando de *scientia demonstrandi* y de *ars disputandi*, pero tienden a identificar el *corpus* de la *Lógica* con la técnica de la argumentación -lo cual se pone de manifiesto en la importancia que adquiere la *Retórica* en la filosofía romana y en el predominio de la *disputatio* para abordar los problemas filosóficos en los autores medievales<sup>5</sup>. Ello explica que la *Lógica* de Aristóteles sea vista en la Edad Media primeramente como *Dialéctica* (o como *Tópica*), aunque ya en un sentido muy diferente al de la dialéctica platónica y, por cierto, también diferente al que le atribuirán luego Hegel o Marx (para quienes Kant es el punto de referencia más inmediato).

Bajo cualquiera de estas formas, la *lógica* no es una ciencia, sino una técnica (τέχνη). No es un tipo de saber (σοφία), sino una manera de ejercitarse en la argumentación (γυμνάσιον, dice Aristóteles). No es tampoco, en sentido estricto, un “método”, si por tal ha de entenderse

---

<sup>4</sup> Me he referido más detalladamente a esta distinción, destacando sobre todo sus repercusiones en la filosofía del idealismo alemán, en mi artículo: “Analyse et dialectique: discussion topique de la notion de rationalité”, en: *La Notion d'Analyse*. Actas del Segundo Coloquio Franco-Peruano de Filosofía, Tolosa: Presses Universitaires du Mirail, 1992, pp. 11-35 (versión castellana: “Análisis y dialéctica”, en: *Areté* IV (1992), pp. 65-89).

<sup>5</sup> Una presentación global de la compleja historia de la recepción medieval de la lógica aristotélica puede consultarse en el buen artículo “Dialektik” del *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, tomo 2, 174-226.

(como entre los modernos, por ejemplo en Descartes) una vía que conduzca a ingresar en la ciencia o un dispositivo formal de aplicaciones múltiples (en campos como la física, la ética, la política, etc.). Es sí un μέθοδος en el sentido griego del término, es decir, en el sentido más general de un procedimiento regulado, pero siempre indisolublemente ligado a los asuntos mismos que se trata de regular. No pocas dificultades de los estudios acerca de la relación entre la *Lógica* y los demás escritos de Aristóteles tienen su origen precisamente en el prejuicio moderno mencionado, que presupone una separación entre el método y el objeto, así como la posibilidad de elaborar el método haciendo abstracción de todo contenido.

La *lógica* no es tampoco, para Aristóteles, una disciplina que pueda considerarse parte de la filosofía propiamente dicha. Aristóteles suele dividir la filosofía (o la ciencia) por medio de diferentes criterios, principalmente de carácter sistemático, sobre la base de los cuales se le ha atribuido una clasificación de disciplinas: la filosofía *teórica* (la física, la metafísica), la filosofía *práctica* (la ética, la política) y la filosofía *poética* o *poiética* (la producción de obras artísticas). La *lógica* no aparece entre estas disciplinas. Que no aparezca es, por cierto, un asunto interesante, del que no podemos ocuparnos ahora, pero que debería llevarnos a destacar la compenetración entre el método y el objeto en los filósofos de la antigüedad. Para efectos de nuestra argumentación, nos basta con retener que entre *lógica* y *metafísica*, entre *lógica* y *ciencia*, es decir entre los términos que Hegel quiere unir en su propia obra, hay en Aristóteles una separación clara.

La idea de que la *lógica* no cumple una función *cognoscitiva* y de que su rol se limita al ámbito *formal*, es parte pues de una antigua tradición que llega hasta el S. XVIII y que en la Edad Moderna no ha hecho sino acentuarse. En esta tradición se encuentra también Kant, quien da como un hecho que la *lógica* clásica (la *lógica* de origen aristotélico) es una *lógica* “formal” porque se ocupa “sólo de la forma del conocimiento” y no de su contenido. Ella es un “canon del entendimiento y la razón, pero sólo respecto de su uso formal, sea cual fuere su contenido (empírico o trascendental)”<sup>6</sup>. Kant se refiere a las reglas abstractas, aunque necesarias, que debe seguir cualquier razonamiento de cualquier índole para poseer coherencia y no entrar en

---

<sup>6</sup> Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, B 77.

contradicción. Tiene él de esta disciplina una idea no muy lejana, a decir verdad, de la idea que aún hoy nos hacemos de ella y de sus funciones características. La lógica es, para Kant, *a priori* (dado que no tiene que ver con la experiencia), pero no posee ninguna función cognoscitiva en sentido estricto. Pero, esto no parece ser para él una deficiencia, sino más bien una ventaja. Afirma por eso que la lógica “desde Aristóteles no ha tenido que dar un paso atrás”, aunque, por esa misma limitación a lo formal, “tampoco haya podido dar hasta ahora ningún paso hacia adelante”<sup>7</sup>.

Por otro lado, Kant lleva a cabo una crítica radical de la metafísica tradicional, no por cierto con el afán de desautorizarla en cuanto tal, sino con el propósito de asegurar su carácter *científico*. Recordemos que el título de la versión reducida de la *Crítica de la razón pura* es: *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia* (*Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*). Pero si se trata, para Kant, de asegurar la cientificidad de la metafísica, quiere decir que ésta, hasta entonces, *no ha sido* una ciencia. No lo ha sido porque ha sucumbido a la ingenuidad metodológica de creer que podía razonar libremente sobre cualquier asunto, mezclando criterios ideales y criterios empíricos sin control, elaborando sólo -como diría luego Hegel- “telarañas cerebrales”.

La metafísica que Kant tiene en mente es, sobre todo, la de Christian Wolff, la cual, como es sabido, es una simbiosis muy interesante de modernidad y antigüedad, pues combina el proyecto de Leibniz (de quien fue alumno) de una *mathesis universalis* con una suerte de neoescolástica de corte aristotélico. A Wolff debemos la distinción terminológica entre la *metaphysica generalis* (*sive ontologia*) y la *metaphysica specialis* (dividida a su vez en *psychologia*, *theologia* y *cosmologia rationalis*). Por medio de esta clasificación, Wolff pretendía cumplir con los requisitos de una ciencia universal axiomática, pero de contenido aristotélico-tomista. La *metaphysica generalis* u ontología debía ocuparse de las preguntas acerca del ente -de sus determinaciones esenciales-, en una fórmula que traduce en latín la conocida definición de Aristóteles: “scientia entis in genere, seu quatenus ens est”<sup>8</sup> (ὄν ἢ ὄν). No en vano

---

<sup>7</sup> Ibidem, B VII-VIII.

<sup>8</sup> Wolff, Christian, *Philosophia prima, sive Ontologia, Methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*. Frankfurt/Leipzig 1730. § 1.

nombra Wolff a esta ciencia también “*philosophia prima*”. La *psychologia rationalis* se ocuparía del ente específico denominado “alma”, de su naturaleza y su inmortalidad; la *cosmologia*, del origen del mundo y la libertad del hombre en él; y la *theologia*, de las pruebas de la existencia de Dios y de sus propiedades. Kant conserva aún la idea básica de la división del objeto de la metafísica en estos tres problemas: el alma, el mundo y Dios, pero llama a la metafísica de Wolff “dogmatismo” por considerar que trabaja sólo con operaciones abstractas, sin haberse puesto a pensar si dicho procedimiento es lícito y si no excede más bien los límites del razonamiento teórico.

Si en el ámbito del conocimiento se está siguiendo o no la vía segura de la ciencia -así empieza Kant el *Prefacio* a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*-, es algo que se puede juzgar por sus *resultados*. Pero los resultados de la metafísica tradicional son lo más parecido que hay a un “campo de batalla, que parece estar destinado a que cada cual ejercite sus armas en la friega”<sup>9</sup>, es decir, es sólo un “tanteo” (*Herumtappen*), en donde no hay evidencia, ni fuerza demostrativa, ni -lo que caracteriza a la ciencia en cuanto tal- necesidad y universalidad. Ello se debe a que la metafísica se desenvuelve sólo entre conceptos, sin preguntarse por su origen, por su relación con la experiencia y por su naturaleza. Para que pueda llegar a ser ciencia, debe primero someterse a discusión la naturaleza de la *razón misma* a fin de determinar lo que le es lícito conocer -en otras palabras, a fin de saber cómo la razón obtiene necesidad y universalidad y cuál es el alcance de su uso teórico. Es justamente a este trabajo de discernimiento relativo a las posibilidades de la razón al que alude el sentido del término *crítica* (y que es por tanto muy distinto del sentido predominantemente polémico que luego adquiere en el contexto de los debates posthegelianos).

Resumiendo lo visto hasta aquí, podemos decir que también para Kant *lógica* y *metafísica* son disciplinas distintas. La lógica se ocupa sólo de procedimientos formales y es una disciplina segura. La metafísica, en cambio, se halla en crisis y debe ser por ello sometida a *crítica* a fin de asegurar, en el futuro, su carácter científico. Entre *ciencia metafísica* (futura) y *lógica* hay pues una diferencia cualitativa.

Ahora bien, Kant dividió, como es sabido, la *Crítica de la razón*

---

<sup>9</sup> *Crítica de la razón pura*, B XV.

*pura* en dos partes, la “Doctrina elemental trascendental” (“Transzendental Elementarlehre”) y la “Doctrina trascendental del método” (“Transzendental Methodenlehre”). La “Doctrina elemental trascendental” tiene, a su vez, dos partes: la “Estética trascendental” y la “Lógica trascendental”. Aquí volvemos a encontrar el tema de la lógica. Kant distingue, en realidad, entre la lógica en sentido general (que vimos hace un momento) y esta “lógica trascendental”, la cual está dividida también en dos secciones: la “analítica trascendental” y la “dialéctica trascendental”. Volvemos a encontrar, entonces, también las dos partes en las que se dividía la lógica aristotélica. Tratemos de descifrar este enigma.

“Trascendental” llama Kant a la lógica, en la medida en que ésta tiene que ver con el origen de nuestro conocimiento de los objetos y en la medida en que dicho origen no puede ser atribuido a los objetos mismos. En otras palabras, la “lógica trascendental” se ocupa de las reglas que rigen nuestro conocimiento en su actividad cognoscitiva, haciendo abstracción del contenido empírico de la experiencia, pero no de la relación entre nuestra actividad cognoscitiva y los objetos. Por su intermedio se debe indagar si nosotros poseemos conceptos que puedan referirse *a priori* a los objetos o, dicho en forma más simple, si en nuestro conocimiento de los objetos existe, de parte del sujeto, una actividad determinante que no proceda de los objetos mismos. La “Lógica trascendental” es la parte central de la *Crítica de la razón pura* y el núcleo de la obra crítica de Kant. Que Kant llame a esta parte: “lógica”, se debe, sin duda, a que en ella se buscan leyes del entendimiento, reglas de la actividad cognoscitiva. Pero se debe también a que Kant -del mismo modo que Aristóteles- lleva a cabo este propósito a través de un análisis de la estructura del *juicio*.

El punto sobre el que se apoya la *Analítica* trascendental es la idea de la apercepción trascendental. Esta designa el carácter sintético y *a priori* del entendimiento, a partir del cual se pueden “deducir” (es decir, legitimar) las categorías. Al igual que Aristóteles en su *Lógica*, Kant desarrolla la *Analítica* a partir de los juicios o proposiciones, pero les da una interpretación trascendental. Lo que le interesa poner de relieve es la *actividad* del entendimiento en la relación que éste establece con los objetos o, dicho en sus propios términos, en qué medida el entendimiento puede referirse *a priori* a los objetos. A diferencia de Aristóteles -y de la tradición que lo sigue-, Kant le asigna pues a esta lógica trascendental una tarea mucho más importante que la mera regulación formal del pensamiento: a ella le corresponde *reemplazar a la*



*antigua metafísica*, en la medida en que ella es el núcleo de la “crítica” que la razón ejerce sobre sí misma a fin de establecer sus propios límites. Se suele decir, no sin razón, que en Kant la metafísica tradicional se reduce a una *analítica del entendimiento*. Se podría añadir -es precisamente lo que Hegel hace- que es aquí donde la *metafísica* se convierte en *lógica* (en *lógica trascendental*). “En verdad -leemos en Hegel- la filosofía crítica ya transformó la metafísica en lógica.”<sup>10</sup>

En la “Lógica trascendental” de la *Crítica de la razón pura* encontramos pues las raíces de la transformación de la metafísica en lógica. Más aún, esta transformación se lleva a cabo con la finalidad de asegurar el carácter *científico* de la metafísica. Nuestra constatación inicial -que la ciencia o metafísica difícilmente podía conciliarse con la lógica en la tradición-, comienza así a aclararse. Todo esto no explica aún la idea que anima a la *lógica de Hegel*, pero sí su relación con la tradición y la reformulación moderna del problema de la metafísica.

Pero hay algo más todavía. ¿Qué ocurre con la *dialéctica* en Kant? Hemos visto que la dialéctica, en Aristóteles, comprende al conjunto de silogismos probables, no apodícticos, dentro del arte de la argumentación. Hemos visto también que en la Edad Media se tendió a considerar *toda* la lógica de Aristóteles como dialéctica en el sentido de una *ars disputandi* (Descartes y Galileo hablan aún de “los dialécticos”, refiriéndose a los científicos aristotélicos). Lo que hace Kant es desterrar a la dialéctica definitivamente del dominio de la verdad y la certeza. Si la “Analítica trascendental” es para él la “lógica de la verdad”, la “Dialéctica trascendental” es la “lógica de la apariencia” (“die Logik des Scheins”). “Dialéctica” designa en Kant el uso ilegítimo de la razón, el desarrollo incontrolado de los conceptos, el progreso sólo aparente de la teoría.

Pero no todo es engaño en la dialéctica trascendental. La “Dialéctica trascendental” comprende tres partes, que corresponden a los tres dominios de la *metaphysica specialis* de Wolff: el alma, el mundo y Dios. Del alma se ocupa Kant en los “Paralogismos”, del mundo en las “Antinomias” y de Dios en el “Ideal” de la razón pura. Esto no significa que estos tres problemas sean sólo “aparentes”; significa más bien que se debe establecer con rigurosidad hasta dónde puede hablar la razón sobre ellos sin exceder sus límites, pues la experiencia de la metafísica tradicional

---

<sup>10</sup> Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, o.c., p. 47.

muestra que la razón ha sido muy poco rigurosa y que ha llegado a afirmaciones infundadas o contradictorias al respecto. Es más, Kant muestra que muchas de estas contradicciones no son gratuitas, porque, no pudiendo en ninguno de los tres casos recurrir a la experiencia, la razón se entrapa en su argumentación y llega, por razones sólo lógicas, a afirmar cosas opuestas. Así, por ejemplo, en las “Antinomias de la razón pura”, la razón afirma -es la primera antinomia- que el mundo tiene un comienzo temporal y que el mundo no tiene un comienzo sino es infinito; que toda sustancia es simple y que toda sustancia es compuesta -segunda antinomia-; que hay un determinismo causal insalvable y que hay libertad frente al determinismo -tercera antinomia-; y -cuarta antinomia- que el mundo tiene una causa y que es incausado. Con el análisis de estas oposiciones quiere Kant mostrar que es preciso despojar a las afirmaciones y a los conceptos de la metafísica tradicional de su carácter “constitutivo”, pues se está suponiendo allí indebidamente que podría hallarse, en la experiencia, un “objeto” Dios, mundo o alma que les sirviese de referente. De tales afirmaciones sólo cabe hablar como “ideas regulativas” de la razón.

Hegel, por su parte, le hace a Kant el reproche de inconsecuencia y de falta de radicalidad en su reflexión sobre las antinomias de la razón. Pero quiere rescatar de él lo que considera -y llama- la “idea general” subyacente a esta parte de su obra, a saber: haber mostrado “la *objetividad de la apariencia* y la *necesidad de la contradicción*”<sup>11</sup>. Por esa razón, y por más paradójico que parezca, piensa Hegel que habría sido justamente Kant quien sustrajo a la dialéctica del dominio de la arbitrariedad al que habría sido reducida a lo largo de la tradición. La afirmación de Hegel es paradójica, pero es acertada porque, como hemos visto, si bien es cierto que Kant identificó la dialéctica con la lógica de la apariencia, demostró, al mismo tiempo, que esa “apariencia” tiene justamente una “lógica”, es decir, que no es arbitraria sino que es inherente a la actividad misma de la razón.

No sólo pues en la identificación de lógica y metafísica cree Hegel poder remitirse a Kant, sino también en la reformulación de la idea de la dialéctica. Naturalmente, la dialéctica hegeliana *no es* la dialéctica trascendental de Kant, pero ésta última nos indica, por referencias del mismo Hegel, dónde hay que buscar los puntos de apoyo de la tradición

---

<sup>11</sup> Ibidem, p. 52.

filosófica y cuáles son las raíces metafísicas de la empresa conceptual presente en su *Ciencia de la lógica*.

Todas éstas son sólo referencias y asociaciones que tienen por finalidad poner de manifiesto algunos aspectos de la compleja tradición que debe presuponerse al abrir la *Lógica* de Hegel. Un buen principio hermenéutico nos dice que, al abordar la obra de un filósofo, debemos preguntarnos no sólo qué dice ésta explícitamente, sino también cuáles son las preguntas a las que la obra quiere dar una respuesta<sup>12</sup>. Identificando el universo conceptual, el horizonte de comprensión de las preguntas, sabremos entender mejor las respuestas ofrecidas y evitaremos el frecuente anacronismo de aislar el texto de su contexto. Entenderemos, por ejemplo, que la *Ciencia de la lógica* de Hegel no es una obra de *ciencia* ni una obra de *lógica*, en el sentido que le asignamos hoy a estos conceptos, sino una obra de *metafísica* que lleva a su culminación la tradición dialéctica iniciada por Platón y Aristóteles.

---

<sup>12</sup> Esta dimensión interpretativa de la interrogación filosófica ha sido desarrollada por Hans-Georg Gadamer principalmente en sus ensayos reunidos en: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt: Suhrkamp, 1976 (hoy disponibles igualmente en el segundo volumen de sus *Gesammelte Werke*, Band 2/II: *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*, Tübingen: Mohr/Siebeck, 1993).