


Antinomia, concepto y método. La *Ciencia de la lógica* de Hegel frente a la *Crítica de la razón pura*

Antinomy, Concept and Method. Hegel's *Science of Logic* against the *Critique of pure Reason*

Miguel Herszenbaun , *

UNIPE-CONICET/UBA, Argentina

Resumen

El presente trabajo se propone brindar una lectura de la *Ciencia de la lógica* recorriendo tres ejes temáticos que consideramos especialmente significativos. El primero se refiere a la apropiación hegeliana de la antinomia de la razón, temática que llevará a Hegel a reelaborar su noción de concepto. El segundo versa sobre la crítica hegeliana a los límites epistemológicos impuestos por Kant a las categorías puras del entendimiento. Aquí veremos cómo Hegel amplía las nociones kantianas de conocimiento y objeto. Finalmente, analizaremos una crítica metodológica que la *Lógica* hegeliana puede dirigir contra la *Crítica de la razón pura* y evaluaremos aspectos centrales de la propuesta hegeliana a fin de determinar cómo la *Ciencia de la lógica* sería capaz de superar este mismo escollo. El objetivo final es dar cuenta de cómo Hegel puede legitimar el que su *Lógica* sea una auto-indagación de la razón epistemológicamente válida.

Palabras clave: Antinomia, Concepto, Método, Hegel, Kant

Abstract

In this article, I will offer an interpretation on Hegel's *Science of Logic* that attends to three significant subject-matters. The first one refers to Hegel's appropriation of the antinomy of pure reason, topic that will lead Hegel to re-elaborate his notion of concept. The second topic refers to Hegel's critique on Kant's epistemological limitations of pure categories. Here I will show how Hegel elaborates a wider understanding of terms as knowledge and object. Finally, I will analyze a methodological critique against the *Critique of pure Reason* and I will evaluate main aspects of Hegel's logical project in order to establish how the *Science of Logic* would overcome this same objection. The final goal is to clarify how Hegel may legitimate his *Logic* being reason's epistemologically valid self-inquiry.

Keywords: Antinomy, Concept, Method, Hegel, Kant

DOI: 10.5281/zenodo.5001952

*Contacto: mherszen@gmail.com Doctor en filosofía, profesor de filosofía y abogado (UBA). Docente de Filosofía del Derecho (Facultad de Derecho, UBA) y de Historia de la Filosofía Moderna (Facultad de Filosofía y Letras, UBA). Investigador asistente del CONICET. Fue becario doctoral y post-doctoral por el CONICET y el DAAD. Se especializa en la filosofía de Kant y Hegel, la filosofía moderna y la filosofía del Derecho. Su más reciente libro es *La antinomia de la razón pura en Kant y Hegel* (Madrid: Alamanda. 2018).

1. INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo me propongo ofrecer una lectura de la *Ciencia de la lógica* de Hegel en la que se coloque a esta obra en diálogo y disputa con la *Crítica de la razón pura* de Kant. Este diálogo pretende esclarecer aspectos centrales de la *Lógica* hegeliana abordando tres ejes temáticos. El primero de ellos es el tratamiento hegeliano de la antinomia de la razón pura. Aquí me propongo ofrecer una explicación de cómo Hegel se apropia de la antinomia kantiana y la reelabora, lo que trae consecuencias de suma importancia para su proyecto lógico. Una de sus implicancias será la necesidad de Hegel de reelaborar la noción de concepto. Esto conduce al segundo eje temático, donde mostraré cómo junto a la modificación de la concepción de concepto se hace necesario reelaborar los límites epistemológicos que Kant había impuesto a las categorías puras del entendimiento y, en consecuencia, se hace necesario para Hegel modificar la concepción kantiana del *conocimiento*, el *objeto* y la *verdad*. Finalmente, el tercer eje temático versa sobre algunos problemas metodológicos de la *Crítica de la razón pura* que pueden advertirse desde la perspectiva hegeliana y que hacen necesario llevar a cabo las modificaciones conceptuales presentadas en los ejes temáticos anteriores. Aquí se verá también algunos de los requerimientos teóricos que la *Lógica* debería cumplir a fin de poder superar el obstáculo metodológico atribuido a la *Crítica de la razón pura*.

2. DE LA ANTINOMIA KANTIANA AL FUNDAMENTO CONCEPTUAL DE LA ANTINOMIA HEGELIANA

En la *Dialéctica* trascendental de la *Crítica de la razón pura* Kant presenta su descubrimiento, la antinomia de la razón pura, según el cual la razón caería en un estado de contradicción al pretender tener conocimiento sobre las ideas cosmológicas. Se trata más concretamente de cuatro conflictos que versan sobre la extensión del mundo en el espacio y el tiempo, la composición última de los cuerpos, la existencia o inexistencia de una causa libre y de un ser necesario (A463/B491, A466-8/B494-6, A474/B502 y especialmente A481/B509).¹ El estado antinómico en el que se encuentra la razón al abordar estas asignaturas consiste en que para cada una de estas cuestiones, la razón puede sostener dos posiciones, contradictorias, y por igual demostrables (A420-1/B448-9).

Como se sabe, la antinomia es, según Kant, una prueba indirecta del idealismo trascendental (A506/B534). Si la razón adopta el realismo trascendental, se ve conducida a la antinomia, siendo la única solución adoptar el idealismo trascendental. Adoptar el idealismo trascendental consiste en reconocer la idealidad del espacio y el tiempo, el carácter fenoménico de los objetos y la aplicación de los conceptos puros del entendimiento únicamente al terreno de la experiencia posible. En consecuencia, las representaciones puramente racionales de lo incondicionado –esto es, las ideas trascendentales, entre las que se cuenta la idea de *mundo*– podrán tener una función regulativa, pero no un uso epistemológicamente legítimo de carácter objetivo, es decir, no poseen una función constitutiva de la experiencia. Como no se aplican (de manera constitutiva) a la experiencia posible, expresan sólo una necesidad subjetiva en la articulación de nuestro conocimiento de manera sistemática (A297/B353), pero no se puede suponer que brindan conocimiento de un objeto o de la experiencia posible. Al sobrepasarse este límite, se cae precisamente en la antinomia.

Cuando Hegel aborda la antinomia de la razón pura, lo hace con una mezcla de respeto y reproche. El respeto se basa en creer que con la antinomia Kant había descubierto un rasgo

¹La *Crítica de la razón pura* es citada indicando A y B para la primera y segunda edición respectivamente seguidos por la paginación de la edición académica alemana. Las obras de Hegel se citarán de la siguiente manera: La *Ciencia de la lógica* es citada por su edición académica publicada por Felix Meiner Verlag (indicada como GW seguido por el número de tomo y página). En igual sentido, la *Enciclopedia*, a excepción de sus *Zusätze* (citados por la edición de Suhrkamp, indicada como *Werke* seguido de tomo y página). Las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* serán citadas por su edición en Suhrkamp.

fundamental de la razón. El reproche, en cambio, se basa en los límites que Kant atribuyó a su descubrimiento. Se podría decir que Hegel reconoce la importancia del descubrimiento kantiano, pero le imputa a Kant no haber comprendido el verdadero significado filosófico de su descubrimiento.² Veamos cuáles son los problemas que Hegel ve en la formulación kantiana de la antinomia y qué ocurre si se logra sobrepasar la presunta formulación deficiente de Kant.

Hegel cree que con el descubrimiento de la antinomia Kant descubrió una faceta central de la razón o del pensar puro: la razón es en sí misma contradictoria. Ahora bien, el problema de la formulación kantiana de la antinomia consiste en (1) que Kant restringe este descubrimiento al terreno cosmológico, es decir, al terreno en el que la razón piensa lo incondicionado con respecto al mundo y (2) que Kant involucra indebidamente en la formación de la antinomia a la sensibilidad. (GW 21, 40-41, 179-181, GW 33 72, 73, *Werke* 8, 128-129, *Werke* 20, 356 y 358-9).

Antes de analizar estos señalamientos de Hegel cabe hacer algunas indicaciones con respecto a Kant. En cuanto a lo primero, se puede recordar que para Kant la razón resulta antinómica exclusivamente en el terreno de la cosmología racional, cuando pretende tener conocimiento objetivo sobre el mundo (entendido como lo incondicionado para los objetos, es decir, como la serie íntegra de objetos espaciotemporales). En cuanto a lo segundo, la razón pura *stricto sensu* no es para Kant contradictoria por sí misma. La razón pura no genera por sí misma las contradicciones que encontramos en la antinomia. Tampoco llega ella por sí misma a contradicciones por medio de silogismos y del principio de la razón pura. Si estudiamos detalladamente cómo se forma la antinomia, veremos que la antinomia requiere de la participación de tres facultades: la razón, el entendimiento y la sensibilidad (A462/B490).³ La razón brinda los silogismos, prosilogismos y el principio de la razón pura. El principio de la razón pura es el principio que ordena buscar para todo lo condicionado dado un incondicionado (A307-8/B364, A497-8/B526). En virtud de este principio, la razón puede proseguir silogismos ascendentes y deducir las tres representaciones de lo incondicionado, que son las tres ideas trascendentales. Pero las ideas trascendentales (o en este caso, las que nos interesan a nosotros, las que caen bajo la idea de *mundo*, las ideas cosmológicas) no son contradictorias en sí mismas. Esto quiere decir que las representaciones puramente conceptuales producidas por la razón no son, por sí mismas, la fuente de la antinomia. Como veremos a continuación, la antinomia se produce sólo si además interviene la sensibilidad (cfr. Gueroult 435-436.).

Por otra parte, la formación de las ideas cosmológicas requiere de la actividad del entendimiento.⁴ Las ideas son categorías extendidas. Las ideas se forman extendiendo las síntesis propias del entendimiento puro (aquellas idóneas para pensar series de condiciones) hasta lo incondicionado, de acuerdo con el mandato impuesto por el principio de la razón pura (que establece que para todo condicionado dado ha de buscarse la condición correspondiente) (A409/B436) (véase Herszenbaun 2018 142 y ss.). Vale aclarar que la actividad de síntesis involucrada en la formación de las ideas cosmológicas es de carácter puramente conceptual (no esquematizada y tampoco restringida a la lógica formal).⁵ Por ejemplo, utilizando la categoría pura de cantidad y guiado por el principio de la razón, el entendimiento lleva a cabo una actividad de representación puramente conceptual que conforma una serie de elementos relacionados en términos de *condición* y *condicionado* que asciende hasta la condición última. Lo mismo sucede con la cualidad, la causalidad y las categorías de modalidad, formándose así las cuatro representaciones conceptuales de lo incondicionado bajo la forma de series de condiciones (o ideas cosmológicas).

Ahora bien, la antinomia no se forma cuando la razón prosigue lo incondicionado por medios

²Veremos que este es el mismo diagnóstico de Hegel al abordar la apercepción trascendental de Kant.

³Aquí Kant remite a una síntesis *empírica* involucrada en la formación de los conflictos cosmológicos. Sobre este punto volveré más adelante.

⁴Me permito hablar de *formación* de las ideas cosmológicas porque debe evitarse caer en la *reificación* de las representaciones. Tal reificación consistiría en concebir las representaciones como si se tratara de *entidades en la mente*, cuando se trata fundamentalmente de *actividades de la mente*. En consecuencia, entender qué son las ideas cosmológicas y qué se representa por medio de ellas requiere entender cuáles son las actividades mentales que están actuando en ellas, que están a su base e implicadas por ellas.

⁵Para considerar la diferencia entre las categorías y los juicios de la lógica formal, véase Paton 1957 y Herszenbaun 2018 109-110.

puramente conceptuales y conforma las cuatro ideas cosmológicas. Se forma cuando a esto se agrega la sensibilidad. Es decir, cuando se pretende construir o tener un objeto en la sensibilidad, acorde con lo pensado en las ideas cosmológicas.

La explicación de esto puede resultar algo anti-intuitiva, pero se debe a la diferencia que hay entre las síntesis puramente conceptuales y las síntesis empíricas. Kant cree que las síntesis puramente conceptuales, esto es, las síntesis categoriales no vinculadas a la forma del tiempo, no poseen duración. Se trata de una síntesis conceptual atemporal que vincula elementos (condiciones y condicionados) conceptuales no temporales. De esta manera, las síntesis atemporales pueden reunir elementos sin suponer duración y, en consecuencia, pueden representar inmediatamente series íntegras de condiciones. Así, las síntesis puramente categoriales representan conceptualmente lo incondicionado (esta es la actividad de síntesis involucrada en la formación de las ideas cosmológicas). En cambio, cuando las síntesis categoriales pretenden ser aplicadas al ámbito de lo sensible, se aplican al tiempo y con ello a su actividad de síntesis se le agrega *duración*. Estas síntesis – ahora vueltas *síntesis empíricas*– que se proponen conformar una serie completa de condiciones (es decir, representar *empíricamente* lo incondicionado) no pueden estar completas inmediatamente (A498-9-500-1/B526-7-8-9).

La síntesis *empírica* (i.e. temporal) de los elementos requiere cierta duración. Y con esto, se hace imposible alcanzar lo incondicionado entendido como un infinito en acto.⁶ Pero también se hace imposible alcanzar lo incondicionado entendido como una condición incondicionada (porque la sucesión temporal siempre permite la incorporación de una condición ulterior más remota) (Esto se debe a que el tiempo carece de límite). En cada conflicto cosmológico, se encuentra involucrada una síntesis empírica (correspondiente a la categoría pertinente); lo que implica que en la conformación de estos conflictos está involucrada la sensibilidad. La imposibilidad intrínseca de conformar lo incondicionado por vías de estas síntesis empíricas es lo que se encuentra a la base de que cada una de las posiciones adoptadas en los conflictos cosmológicos sea refutable (para más detalle véase Herszenbaun 2018 183, 216).

En resumen, la razón busca representar lo incondicionado a través de distintas actividades de síntesis. Estas representaciones son posibles por vías puramente conceptuales, aunque sin validez epistemológica. Es decir, sin representar objeto de la experiencia posible y sin uso constitutivo legítimo con respecto a tales objetos. Estas representaciones puramente conceptuales no son en sí mismas contradictorias. Pero cuando pretendemos conocer o tener un objeto acorde a ellas, caemos en contradicciones. Pues buscamos lo incondicionado en la experiencia posible, lo cual se puede concebir de dos maneras (como infinito en acto o como condición incondicionada A332/B388-9, A417/B445), y ambas posibilidades son refutadas, encerrándonos entre dos posiciones contradictorias pero falsas, lo cual es un absurdo lógico. La salida, como ya dijimos, se da al adoptar el idealismo trascendental: reconocer que no hay un objeto *mundo* del cual se pueda predicar una u otra propiedad, reconocer la idealidad de espacio y tiempo y realizar la crítica a la apariencia ilusoria, es decir, reconocer que los conceptos de la metafísica especial no brindan objeto.⁷

⁶La temporalidad de los elementos a reunir impide conformar un infinito en acto, porque la recolección completa de los elementos requeriría un tiempo infinito dado en acto, es decir, transcurrido, una duración infinita pero concluida. En cambio, las actividades de síntesis puramente conceptuales (no temporales) al no poseer duración pueden sintetizar y reunir infinitos elementos y estar concluidas de forma inmediata.

⁷El realismo trascendental supone que el mundo es una entidad espaciotemporal existente en sí. Partiendo de este supuesto compartido, los defensores de las tesis y de las antítesis se manifestarán respectivamente por la finitud e infinitud del mundo (i.e. como serie finita que comienza en una condición incondicionada o como una serie infinita de condiciones existentes en acto) en diferentes aspectos (i.e. con respecto a la cantidad, cualidad, causalidad y modalidad). Si se parte de la asunción de que el mundo existe, las tesis y antítesis conforman una contradicción en la que los enunciados enfrentados son falsos. La solución kantiana a la antinomia se da al rechazar el supuesto compartido según el cual el mundo es algo que existe en sí mismo. Esto convierte a los enunciados formulados por los realistas trascendentales enfrentados en meros *opuestos falsos* (Kant habla de oposición dialéctica, A504/B532). Esto no obsta a que las posiciones enfrentadas en las antinomias tercera y cuarta puedan ser reinterpretadas y que en esta "significación corregida" (A532/B560) sean compatibles con el idealismo trascendental y puedan ser verdaderas. Véase Herszenbaun 2018 183-201. Lamentablemente, aquí no podemos hacer mayor referencia a cómo Kant formula las tesis y antítesis de las antinomias tercera y cuarta a fin de que en su formulación no se mencione al mundo y puedan ser reinterpretadas en esta "significación corregida". No obstante, lo que Kant dice sobre la primera antinomia (es decir, que versa sobre

Veamos ahora la posición de Hegel sobre la antinomia kantiana. Creo que en su lectura, crítica y reelaboración de la antinomia Hegel pretende hacer evidente lo que él entiende sería una indebida comprensión por parte de Kant de lo conceptual y de lo incondicionado.

Como habíamos adelantado, Hegel cree que Kant acertó al descubrir que la razón genera contradicciones. Ahora bien, Kant caracterizó de manera incorrecta la naturaleza antinómica de la razón. Según Hegel, la antinomia no se acota al terreno cosmológico. No versa sobre el mundo, sobre su extensión, sobre su composición, no versa sobre la materia, la libertad, el ser necesario. Las antinomias no son cuatro, sino infinitas, dado que todo concepto es contradictorio (es decir, no sólo las ideas cosmológicas). Y quizá el punto más importante, la antinomia no depende de la sensibilidad. Veamos estas cuestiones.

Comencemos por el último punto mencionado. Considero que este es el más significativo, porque lo que va a realizar Hegel es mostrar que la antinomia puede reformularse en términos puramente conceptuales (sin involucrar a la sensibilidad). Pero esta reformulación conceptual implica, primero, modificar nuestra comprensión de lo conceptual y, segundo, modificar la manera en la que concebimos lo incondicionado.

Al analizar la segunda antinomia, Hegel afirma que lo que Kant no advierte es que la antinomia se basa en un movimiento y oposición al interior del concepto, entre dos lados o momentos del concepto (GW 21, 180, 181, 187). Las antinomias primera y segunda no se basan en una idea de mundo, sino en la idea de cantidad. Es el concepto mismo de cantidad el que resulta antinómico.

¿En qué consiste este carácter antinómico? ¿Y cómo se puede formar una antinomia puramente conceptual?

Desde la sección “Magnitud continua y discreta” (GW 21, 189) hasta la sección “La infinitud del cuanto” (GW 21, 236), Hegel presenta un tratamiento de la categoría de cantidad y sus determinaciones que cuenta entre sus objetivos con una reelaboración de las antinomias matemáticas kantianas a términos puramente conceptuales o lógicos. Aunque en “la infinitud del cuanto” Hegel parece hacer un tratamiento de ambas antinomias, consideremos únicamente la primera antinomia.

Al intentar determinar la extensión completa del mundo en el tiempo, los realistas trascendentales involucrados en el primer conflicto cosmológico se ven obligados a considerar la serie de eventos que conforma al mundo. Esto se realiza partiendo de un evento dado y retrocediendo en la serie de eventos precedentes que son sus condiciones. Es decir, se comienza con el evento presente 1. Se retrocede a un evento anterior 0, que es condición del evento 1. Como el evento 0 no es incondicionado, se debe retroceder aún más, y así se buscan los eventos -1, -2, -3, etc. (cada uno de los cuales es condición de su sucesor en la serie). Sin importar de qué evento se trate, siempre se deberá retroceder más lejos, formando así una serie de condiciones. Lo incondicionado se alcanzaría si se completa la serie de una de estas dos maneras: ya sea alcanzando una primera condición incondicionada (es decir, el evento más antiguo que no tenga un evento precedente que lo condicione o que lo origine). O ya sea completando la serie infinita de eventos pasados (un infinito actual).

Como vemos, tanto Kant como los realistas trascendentales que él caracteriza conciben lo incondicionado como una serie de condiciones. La única diferencia radica en que los realistas trascendentales creen que puede conformarse la serie completa, mientras Kant niega que lo incondicionado sea dable en la experiencia posible. La completitud de la serie se alcanzaría acumulando condiciones a su vez condicionadas, cada vez más remotas. Esto tiene como consecuencia que, aunque se puede pensar lo incondicionado, la serie no puede completarse nunca de manera efectiva. Esto es lo que Hegel va a llamar mala infinitud. La mala infinitud es una indebida concepción de lo incondicionado, de acuerdo con la cual se piensa lo infinito como

una serie íntegra de condiciones entendidas como cosas en sí espaciotemporales) vale para todas las antinomias en su “significación” original (es decir, realista trascendental) (A505-6/B533-4). Sobre esto, véase Herszenbaun 2018 227-230, Herszenbaun 2014 169-176.

conformado por una acumulación de elementos finitos. Como ninguno de los elementos finitos puede ser la condición última, el retroceso en la serie no tiene fin. Y como la totalidad es buscada por acumulación de elementos finitos, siempre hay un nuevo elemento finito que se puede agregar sin completar la totalidad. Esto conduce al progreso al infinito (que es lo que se encuentra a la base de las antinomias kantianas).⁸ La dinámica lógica que se encuentra a la base de la mala infinitud y del progreso al infinito será abordada más adelante.

Hegel va a proponer otra manera de pensar lo incondicionado y la antinomia (o la dinámica conceptual que está a la base de esta concepción de lo incondicionado como serie). Pero para abandonar la representación de lo incondicionado como *serie*, es necesario también alejarse de una concepción sensible de lo incondicionado y de la antinomia (GW 21, 228-9). Después de todo, la forma serial del objeto cosmológico está en parte determinada por el carácter serial del *tiempo*.⁹ Frente a esta representación de la antinomia asociada a la sensibilidad, Hegel va a proponer, primero, una reformulación matemática y, en segundo lugar, una reformulación estrictamente conceptual (superadora de la formulación matemática).

Así, lo que en Kant se presenta como una búsqueda de la primera condición del mundo en el tiempo, en términos matemáticos sería una adición sucesiva para alcanzar la cantidad absoluta. Agregar al cuanto o cantidad determinada un nuevo elemento para abarcar la totalidad de la cantidad. Pero esta representación matemática de lo que Kant hace sobre el tiempo, todavía no expresa de manera verdaderamente conceptual el fundamento y origen de la antinomia (GW 21, 220-221).

El movimiento del concepto no consiste en agregar unidades a una cantidad dada.¹⁰ Aunque esta tarea de agregar unidades ya se ha alejado en parte de lo representacional (porque ya no se ocupa de lo dado en el tiempo), sigue vinculada al mal infinito, al progreso infinito de la serie que no representa adecuadamente lo incondicionado.

Lo que debemos descubrir es que lo que aparenta ser una agregación de cantidades se basa, en verdad, en una oscilación entre lados del concepto (GW 21, 229, 232). En otros términos, lo que en verdad es una referencia interna entre lados del concepto, al no ser comprendido en su verdadero sentido lógico y conceptual, termina por ser entendido como el posicionamiento de un ente y su remisión a un otro ente distinto (ya sea que estos sean cuantos, es decir, cantidades determinadas que se agregan para conformar una nueva cantidad, o que se trate de eventos en el tiempo numéricamente distintos).

[La mala infinitud cuantitativa] es [. . .] el perpetuo ir y venir desde un miembro de la contradicción persistente al otro, desde el término a su no-ser, desde éste [no-ser] de retorno otra vez precisamente al mismo, es decir, al término. En el progreso de lo cuantitativo aquello hacia lo cual se procede, no es por cierto un abstracto otro en

⁸En ambas antinomias matemáticas se trata, en el fondo, de intentar dar respuesta a la tarea planteada en el progreso infinito, ya sea extendiendo lo infinito hasta un máximo, o disminuyéndolo hasta un mínimo (en este segundo caso, en la formulación kantiana, buscando el componente último de los cuerpos). En términos más precisos, debe decirse que el progreso infinito expresa una contradicción (GW 21, 220; GW 11, 151) que queda plasmada a nivel representacional como referida a la extensión del mundo y la composición de sus cuerpos.

⁹El carácter serial del *mundo* no está determinado únicamente por la forma serial del tiempo, sino que también es responsabilidad de la manera en la que Kant piensa la síntesis como actividad del concepto. La síntesis es pensada por Kant, según Hegel, de una manera deficiente por varias razones. Una de ellas es porque concibe un condicionamiento unidireccional. Este condicionamiento unidireccional es fundamental para la conformación de una *serie*. (El condicionamiento unidireccional quiere decir que el elemento *x* es condición de *q*, pero *q* no es condición de *x*; la condición de *x* se encuentra en un elemento ulterior, *p*, que es condicionado por otro a su vez, conformándose así la forma de una *serie*. Hegel, en cambio, piensa relaciones multidireccionales de condicionamiento entre los elementos de forma tal que el *condicionado* también es *condición* de su *condición*). Como se advierte, la forma de la serie está íntimamente vinculada al problema de la mala infinitud y del progreso infinito.

¹⁰De hecho, en "El conocer analítico" (GW 12, 205-6), Hegel explica que los juicios de la matemática (que Kant cree *sintéticos*) son analíticos. Esto se debe a que, según Hegel, en la operación matemática, en principio, no hay producción de una verdadera diferencia y, en consecuencia, la operación matemática no expresa adecuadamente la verdadera actividad productiva del concepto (es decir, la verdadera síntesis, que Kant estuvo tan cerca de concebir conceptualmente GW 12, 17-8).

general, sino un cuanto puesto como diferente; pero permanece de la misma manera en oposición contra su negación. El progreso, pues, no es igualmente un proceder e ir adelante, sino un repetir lo mismo y precisamente lo mismo, un poner, eliminar y volver a poner y a eliminar, una impotencia de lo negativo, al que lo que él elimina por medio de su eliminar mismo retorna como un continuo. Son dos tan vinculados entre ellos, que se huyen absolutamente; y porque se huyen, no pueden separarse, sino que se hallan anudados en su recíproca huida (Hegel 1982, 294; GW 21, 221-2).

Es decir, a la base de lo que Kant presenta como una contradicción provocada por la búsqueda de lo incondicionado referido a la extensión del mundo en el tiempo y en el espacio, se encuentra, en verdad, el progreso infinito. Pero el progreso infinito es, también, un enmascaramiento de la verdadera dinámica conceptual y la verdadera contradicción que aqueja a la cantidad determinada. En términos estrictamente lógicos o conceptuales lo que ocurre es que el cuanto o cantidad determinada requiere de un límite o término (*Grenze*) que define o determina lo que él es, pero también requiere de un más allá (*Jenseits*) del límite, es decir, una referencia a lo que él no es. Esto que se presenta como la negación del cuanto, si es entendido de manera no conceptual, termina por ser entendido como un *otro* cuanto. Con lo cual, el movimiento circular basado en la referencia recíproca e inmanente entre el *límite* y el *más allá del límite* característicos del concepto de *cuanto* termina convirtiéndose inadecuadamente en un poner un cuanto determinado y un negarlo poniendo un *nuevo* cuanto determinado (numéricamente distinto, es decir, un efectivo *otro* cuanto) (GW 21, 220-1). La noción de lo incondicionado exige abarcar todo lo puesto, lo cual se hace aquí a través de una adición de cantidades determinadas. Pero este intento no hace más que expresar una contradicción que se presenta irresoluble en razón de una indebida concepción de la dinámica del concepto, de su negación y contradicción inmanentes.

Así, pensar la realidad a partir de los conceptos de cantidad y cuanto, supone articular estos elementos contradictorios. Debemos decir que lo que constituye la realidad posee límites definidos, que dichos límites y lo que se encuentra en su interior es lo constitutivo de lo que el objeto es, aunque a la vez esto interior sólo es lo que es en función de su referencia a lo que está más allá de tal límite, es decir, de lo que la cosa no es. Pensar la cantidad, pensar el objeto en función de ésta, pretender constituir una ontología en función de tal categoría, es un ir y venir entre estos lados. Si pretendemos detenernos en uno sólo de estos lados, si pretendemos que sólo uno de estos lados tenga la preeminencia, que sea el único de los elementos constitutivos de la realidad, entonces ese mismo lado, autonomizado, remitirá inevitablemente al opuesto, al otro momento del concepto, y anulará la tarea de constitución llevada a cabo por el momento inicial del concepto. En esto consiste la contradicción: cuando son tomados de manera autónoma, cada lado del concepto descompone lo realizado por el otro. Lo mismo da con cuál de ellos se comience.

El movimiento del concepto es una referencia recíproca entre sus lados o momentos. Cuando se pretende constituir un objeto únicamente con uno de estos lados, esta tarea de constitución se hace imposible y se impone la necesidad de su opuesto. El concepto hace oscilar al pensar entre sus polos: si el pensar pretende darle primacía al límite, se impone el más allá del límite. Si pretendemos concebir la totalidad en función del más allá del límite, se impone el límite. Así, aislados, ninguno de los lados es verdadero, y sólo es verdadera la unidad (GW 21, 187).

Cuando este movimiento no es comprendido a nivel puramente conceptual, es que surgen representaciones matemáticas, imaginativas, sensibles de esta contradicción.¹¹ El movimiento del límite al más allá del límite y su retorno al límite, se presenta a nivel representacional como el extenderse de una línea hasta su límite último (es decir, hasta su primer elemento). Luego, el extenderse más allá de este límite se plasma en un elemento exógeno (es decir, un nuevo punto o evento que quedó fuera de la línea o serie, o que es puesto más allá de éstas). Su agregación al todo (lo que sería un regreso al concepto de límite). Y volver a empezar.

¹¹Esto no significa que para Hegel toda expresión matemática esté definitivamente alejada de lo conceptual. La matemática admite distintos grados de adecuación a la hora de expresar lo lógico. Esto puede apreciarse en las extensas notas que Hegel le dedica al análisis matemático en GW 21, 236-309.

Así, lo que se ve como un retroceso en línea recta, agregando nuevos elementos sensibles o unidades matemáticas (cantidades determinadas o puntos en una serie), en realidad es un ir y venir de un concepto al opuesto, y de éste al primero. En esto consiste el verdadero fundamento lógico de la antinomia kantiana según Hegel. Su expresión puramente conceptual, ya no asociada a la sensibilidad. Y como vemos, ya no necesita de la forma del tiempo, de consideraciones sobre el mundo, la materia, etc. Se trata de una antinomia que se produce a nivel puramente conceptual, a través de una contradicción entre momentos opuestos del concepto. Y como la antinomia ya no tiene que ver con el mundo ni requiere de lo sensible, puede extenderse a todos los conceptos. En efecto, Hegel cree que hay infinitas antinomias, que todos los conceptos son contradictorios.

Así, el tratamiento hegeliano de la antinomia kantiana nos conduce a las siguientes conclusiones provisionales:

(1) En primer lugar, el concepto no es una nota común ni una actividad de síntesis formal que se impone a un múltiple brindado por otra facultad. El concepto es un sistema de referencias internas, con una multiplicidad de momentos o lados. Y esta referencia permite que los momentos se integren y conformen una estructura sistemática más compleja, más abarcadora.

Esta reelaboración de la noción de concepto es de mayor importancia por varias razones. Por una parte, supondrá repensar la relación entre el concepto y su objeto (la relación entre el concepto y su diferencia). Por otra parte, tendrá efectos en el método con que se lleva a cabo la lógica de Hegel: Es la estructura del concepto aquello que permite que Hegel deduzca las categorías del pensar a través de una deducción inmanente (sobre este punto volveremos más adelante). En otras palabras, la referencia interna entre conceptos permite que la auto-indagación de la razón o del pensar puro exponga íntegramente sus categorías siguiendo únicamente el movimiento interno del propio pensar. Es decir, siguiendo las referencias internas de cada categoría a las siguientes. Sin necesitar el auxilio de un hilo conductor externo, cuyo origen y fundamento la razón no pueda explicar.

(2) En segundo lugar, esto supone obturar aspectos fundamentales del proyecto crítico kantiano, tal como fue presentado en la *Crítica de la razón pura*. En pocas palabras, la separación tajante entre una “analítica” y una “dialéctica” queda sin efecto. Como todo concepto es contradictorio, no tiene sentido separar el terreno de una lógica de la verdad (A62/B87) del de una lógica de la apariencia ilusoria (A131/B170, A293/B349). La contradicción ya no sirve como parámetro de lo falso. En consecuencia, lo dialéctico se introduce en el terreno de la ontología (o analítica trascendental) (cfr. de Boer 2004 812; 2010 44). Por otra parte, así como Kant llama a la “dialéctica” “crítica de la apariencia ilusoria” (A62/B86), podríamos decir que con la caída de esta frontera también se mezcla la ontología con la crítica.

(3) En tercer lugar, la antinomia ya no servirá como prueba indirecta del idealismo trascendental porque no se origina en la adopción del realismo trascendental (cfr. Ameriks 26-29; Sedgwick 428).¹² Las contradicciones de la razón tendrán otro papel y otro significado.

3. CONCEPTO, APERCEPCIÓN Y OBJETO: LA REELABORACIÓN HEGELIANA DE LOS LÍMITES EPISTEMOLÓGICOS DE LAS CATEGORÍAS

En la sección anterior hemos visto que el análisis hegeliano de la antinomia kantiana conduce a una nueva comprensión de lo conceptual, que se presenta ahora como una estructura sistemática compuesta de referencias semánticas internas. En la presente sección me propongo mostrar cómo Hegel piensa la relación entre concepto y objeto sobrepasando los límites epistemológicos impuestos por Kant a las categorías. Para considerar esto, conviene comenzar por el tratamiento hegeliano de la apercepción trascendental kantiana.

¹²Contra esto, Düsing 2012 109-10. Para mayores detalles véase Herszenbaun 2018 26-29, 468, 492.

En el comienzo de la lógica subjetiva, Hegel vuelve a ocuparse de un importante descubrimiento kantiano. Se trata en este caso de la apercepción trascendental (GW 12, 17 y ss.). El tratamiento que Hegel le dará a la apercepción trascendental es similar al que le dispensó a la antinomia: las palabras de Hegel permiten advertir la importancia y legitimidad de este descubrimiento kantiano, pero también señalan que Kant no comprende el profundo sentido filosófico de su descubrimiento, el cual termina por ser tergiversado.

¿En qué consiste la legitimidad del descubrimiento? Según Hegel, en el concepto de yo trascendental, Kant ha descubierto el concepto de “concepto” y su carácter productivo (GW 12, 17-8). Haber descubierto el carácter sintético del yo trascendental y que esta síntesis constituya al objeto de la conciencia implica haber descubierto que el concepto puro genera su diferencia y su objeto. En este sentido, el concepto es productor, ya no una mera nota común compartida ni una mera actividad de síntesis formal (cuestión sobre la que volveré). En este contexto es que Hegel señala uno de los aspectos fundamentales y valorables del pensamiento de Kant: el objeto es dependiente del concepto, la objetividad es el producto del concepto (GW 12, 18-9). El objeto es objeto en razón del concepto.

A pesar de la ponderación positiva que este descubrimiento amerita, Hegel considera que, debido a ciertos supuestos dogmáticos, Kant no reconoce plenamente las implicancias filosóficas de su descubrimiento. Kant limita las consecuencias teóricas de su descubrimiento sosteniendo que (1) el concepto puro no brinda conocimiento por sí mismo, sino que requiere de la intuición y (2) que el objeto en general brindado por el concepto puro no es objeto en sentido estricto (GW 12, 19-20). En otras palabras, según Hegel, Kant tergiversa el sentido de su descubrimiento y no admite sus implicancias por adoptar supuestos dogmáticos sobre lo que es ser objeto, sobre lo que debe entenderse por conocimiento y por una separación injustificada entre forma y contenido (Houlgate 2015 24-27). Veamos esto de manera más detallada.

Hegel indica que Kant presupone que las categorías son formales y subjetivas. En tanto son determinaciones conceptuales de la conciencia, poseen un carácter subjetivo y su validez objetiva debe ser acreditada (esto es, su legítima aplicación al objeto y, en consecuencia, su legitimidad epistemológica). A la vez, Kant concibe a las categorías como representaciones carentes de contenido (podríamos decir, *formales*). Las categorías imponen un enlace sintético entre el múltiple posible, pero son incapaces de producir por sí mismas el múltiple por sintetizar (GW 12, 19-20, 23). Esto hace que sean enlaces formales, requeridos de una materialidad (un contenido) que no pueden brindar por sí mismos y que sólo puede ser proveída por otra facultad, la sensibilidad.

La consecuencia de esta caracterización de las categorías es que el conocimiento y la objetividad resultan dependientes ya no del concepto (como originalmente habría indicado el descubrimiento kantiano de la apercepción trascendental), sino de una facultad exógena al pensar, es decir, de la sensibilidad, de la referencia a la experiencia posible.

En congruencia con esta separación entre forma y contenido, Kant presupone dogmáticamente que el único objeto posible es el objeto empírico, el objeto de la experiencia. Esto supone degradar al “objeto” del concepto puro (el objeto en general) a un estatuto inferior. Según esto, el objeto en general meramente pensado no es en sentido estricto *objeto* y no hay conocimiento de él verdaderamente. De esta manera, junto con la concepción formal de las categorías y la consecuente necesidad de integrar la sensibilidad al entendimiento puro, se limita la noción de objeto al objeto de la experiencia posible y se limita el conocimiento mediante su necesaria referencia a la sensibilidad.

Entonces, en pocas palabras, Kant presupone que el objeto del concepto no es objeto, que el saber de este objeto no es conocimiento objetivo y que para que se cumplan los parámetros que él ha establecido para la objetividad y el conocimiento se requiere de un elemento exógeno al pensar: la intuición (pura o empírica).

En razón de esto, Hegel cree que Kant ha invertido por completo el sentido de su descubrimiento.

Ya no es el concepto el que conforma la objetividad, sino que Kant hace depender la objetividad de aquello que es ajeno al pensar. Más aun, si ahondamos un poco, ni siquiera el objeto de la experiencia es el *verdadero* objeto, pues no se corresponde con la cosa en sí. A los ojos de Hegel, el distanciamiento que hay entre el objeto en general y el objeto de la experiencia posible se repite en el hiato que hay entre este último y la cosa en sí. Kant parece caer en la repetición de un mismo error: primero, el objeto del concepto no es *objeto*, porque requiere de algo exógeno al pensar para serlo, lo sensible. Pero luego, al objeto empírico le ocurre algo similar: en tanto es constituido por nuestras categorías e intuiciones, es algo meramente subjetivo y, en consecuencia, la *verdadera* objetividad queda acotada al terreno de la incognoscible cosa en sí (ya no sujeta a nuestras categorías ni a las formas de nuestra sensibilidad) (GW 9, 53-55, *Werke* 20, 331, 333, 338, Houlgate 2015 24). Como se puede apreciar, nuevamente aparece algo ajeno al pensar como parámetro último de la objetividad. Lo que para Hegel viene a querer decir, entonces, que Kant no cree verdaderamente en el carácter constituyente de objetividad de la conciencia ni en el carácter *objetivo* de los presuntos objetos constituidos por el sujeto trascendental.

Creo que esta crítica de Hegel a la noción kantiana de cosa en sí podría ser discutida desde la perspectiva del pensador de Königsberg. En mi opinión, si estudiamos la génesis del pensamiento kantiano, especialmente lo que hace a los motivos del pasaje de la *Dissertatio* de 1770 a la *Crítica de la razón pura*, podríamos encontrar las razones por las que Kant reformula sus nociones de objeto y conocimiento (limitando la noción de objeto a la experiencia posible). Pero aquí no podemos abordar estas cuestiones, pues nos alejaría de nuestra temática.

Sin embargo, creo que en el aspecto central de su crítica Hegel parece tener razón y es esto lo que nos conducirá al eje temático de la próxima sección. Las nociones de verdad, conocimiento y objeto que están presentes explícita o implícitamente en la *Crítica de la razón pura* tienen como parámetro último a la experiencia posible. En consecuencia, aun si el concepto constituye al objeto y brinda una representación puramente conceptual de un objeto en general, se le niega a esta representación del pensar puro carácter objetivo y validez epistemológica tomando como criterio último para todo esto la experiencia posible.

Hegel quiere retomar el descubrimiento del yo trascendental y revalidar la objetividad del objeto del pensar puro, así como la legitimidad epistemológica de este saber.¹³ En otras palabras, sin tomar a la experiencia posible como pauta última de la objetividad y el conocimiento, cabe admitir que las categorías posean en sí mismas un objeto conceptual y brinden un conocimiento legítimo de éste. Esto es impugnar los acotados criterios de objetividad y conocimiento pensados por Kant y, en consecuencia, atribuir objetividad al objeto del pensar puro y validez epistemológica al discurso que habla sobre este. A criterio de Hegel, esto consiste en recuperar el verdadero significado filosófico de la apercepción trascendental, ahora liberado de los presupuestos dogmáticos que lo limitaban.

Pero esto tiene también la arista de ser una discusión sobre el *contenido* de las categorías, esto es, sobre el presunto carácter formal de las categorías. En esta reelaboración de las nociones de concepto y objeto y en esta reinstauración (modificada) de la apercepción trascendental, uno de los tópicos en discusión es el presunto carácter formal de las categorías y si ellas pueden tener por sí mismas un contenido (véase Alves 2008 y Paton 1957). Muchas de las consecuencias del pensamiento de Kant se deben precisamente a este atribuido carácter formal: el objeto en general que brindan las categorías no puede ser objeto de conocimiento porque las categorías no tienen contenido, son mera forma. También en razón de este carácter formal de las categorías es que el “conocimiento” que ellas brinden es meramente subjetivo (a menos que se pruebe su referencia o aplicación a la experiencia posible). Las categorías no brindan por sí mismas conocimiento, sino que deben recurrir al auxilio de la intuición.

¹³Para Pippin (16), Hegel toma al yo trascendental kantiano como el principio de su investigación y radicaliza este elemento de la filosofía crítica. Según de Boer (2004 787-790), la relación de la filosofía hegeliana con el principio aperceptivo es más compleja, pues si bien la filosofía de Hegel considera como un mero momento subordinado la posición kantiana del yo trascendental como principio último de todo juicio, a la vez lleva la tendencia kantiana a pensar una ontología en función de los conceptos mucho más lejos que el pensador de Königsberg.

Con el tratamiento hegeliano del concepto, descubrimos que el concepto no es puramente formal, sino que posee en sí mismo un contenido, uno que no es proveniente de otra facultad, sino que es producido por el pensar puro mismo. Veamos esto.

La “Lógica objetiva” brinda las categorías idóneas para pensar el objeto. Son categorías a través de las cuales el pensar piensa la estructura ontológica del objeto. Recién con la deducción del concepto de *concepto* conseguida en la “Doctrina del concepto”, tenemos la categoría idónea para pensar al pensar como pensar. La deducción inmanente de la lógica objetiva ha conducido de categoría a categoría, hasta hacer necesario la incorporación del concepto de *concepto*. Con este concepto, el pensar puede pensarse a sí mismo como lo que verdaderamente es: pensar. Pero, además, desde esta nueva perspectiva alcanzada en la “Lógica subjetiva”, se descubre que todas las categorías anteriores son conceptos. Es decir, son determinaciones del pensar. Y como determinaciones del pensar puro son un contenido semántico inmanente suyo. En tanto determinaciones inmanentes del pensar puro, son un contenido propio del pensar puro.

Con la introducción de la “Doctrina del concepto”, descubrimos que el concepto posee un contenido semántico inmanente. Y por tanto, tiene en sí mismo un objeto. En la medida en que hayamos suspendido los presupuestos dogmáticos kantianos sobre qué debemos admitir como *objeto* y *conocimiento*, no hay motivo legítimo para desechar a este nuevo objeto, el contenido inmanente del pensar puro, como *objeto de conocimiento*. En congruencia con esto, se redefine la verdad como correspondencia del concepto consigo mismo (GW 12, 25-8). Es decir, la correspondencia del concepto con el objeto que él mismo se da a sí mismo. Y con esto también se suprime el supuesto de que las categorías son formales, vacías y meramente subjetivas.

De esta manera, la “Lógica objetiva” es el desarrollo inmanente del contenido semántico que ya posee en sí mismo el pensar puro. Y conocer esto es conocer la constitución del pensar mismo. Es una auto-indagación de la razón, que es conocimiento legítimo, que posee objeto y se corresponde con su objeto (i.e. es verdadera).

En la primera sección, hemos visto que el descubrimiento hegeliano de un fundamento lógico-conceptual de la antinomia conduce a Hegel a concebir al concepto como una compleja estructura de relaciones semánticas intrínsecas. Con su tratamiento de la apercepción trascendental kantiana, Hegel erosiona los límites epistemológicos que Kant impusiera a las categorías puras y redefine las nociones de objeto y conocimiento. Con los avances de la indagación hegeliana hasta aquí expuestos, alcanzamos la reelaboración conceptual de Hegel de nociones como objeto, concepto, conocimiento y verdad. Pero hasta aquí podría parecer que la discusión hegeliana sobre estos términos y sobre el alcance epistemológicamente legítimo de las categorías se trata más bien de “elegir” a qué queremos llamar objeto, conocimiento y verdad y a cómo “queremos” concebir al concepto. Es decir, como si se tratara de tomar una posición epistemológica y ontológica entre varias posibles. Pero esto no es así. Para Hegel, la concepción kantiana de las nociones de *concepto*, *objeto*, *conocimiento*, *verdad* conduce a una dificultad epistemológica y metodológica infranqueable que hace, a su criterio, necesaria la reformulación de estos conceptos y pondría en crisis al proyecto crítico tal como fue presentado en la *Crítica de la razón pura*. Pasemos a considerar tal cuestión metodológica.

4. LA OBJECCIÓN METODOLÓGICA Y LA AUTO-INDAGACIÓN HEGELIANA

De las consideraciones precedentes sobre la concepción kantiana de las categorías, el objeto, el conocimiento, la verdad, la forma y el contenido, se sigue la siguiente crítica epistemológica y metodológica a su filosofía teórica: La filosofía crítica es un discurso sobre la razón que, según sus propios parámetros, es incapaz de ser verdadero, de ser catalogado como conocimiento y de poseer un objeto determinado con el cual concordar. La doctrina kantiana de los elementos es, en consecuencia, un discurso incapaz de verdad. Es decir, el problema metodológico que Hegel ve con respecto a la *Crítica de la razón pura* es que la auto-indagación de la razón que se lleva a cabo en dicha obra no cumple los parámetros de objetividad, conocimiento y verdad que

están operando en la propia *Crítica*. En otras palabras, mientras la lógica hegeliana sí admite un objeto de carácter puramente conceptual dado por el pensar puro y reconoce la legitimidad epistemológica del conocimiento conceptual de tal objeto (y en consecuencia, admite la verdad del discurso lógico, en tanto posee correspondencia con su objeto), la *Crítica de la razón pura* de Kant depende de un elemento exógeno a la razón, esto es, de la intuición y la experiencia posible, para atribuir validez epistemológica, verdad y objetividad. Si la *Crítica* kantiana se desarrollara de manera congruente con sus supuestos, se debería admitir que el propio discurso de la razón sobre sí misma carece de objeto (según los propios criterios de objetividad descubiertos en la *Crítica*) y en consecuencia la *Crítica* no brinda conocimiento ni es capaz de verdad.¹⁴

Esta incongruencia interna conduce a Hegel a la reelaboración conceptual abordada en la sección anterior. Pero esta reelaboración debe demostrar si es exitosa, es decir, si permite ofrecer una auto-indagación de la razón que supere los escollos que atraviesa la indagación kantiana. En otras palabras, ahora debemos preguntarnos cuál es el marco conceptual que permitiría a Hegel pensar justificadamente una auto-indagación de la razón que supere aquella ejecutada por Kant en la *Crítica de la razón pura*.

Podemos plantear el problema en los siguientes términos: suponiendo que la crítica de Hegel a Kant es correcta, ¿cómo sabemos si la auto-indagación de la razón que Hegel pretende llevar a cabo brinda conocimiento objetivo? ¿Cómo sabemos si el discurso filosófico que describe a la razón se corresponde con lo que la razón en verdad es? ¿Cómo sabemos si el pensar filosofante, que indaga, se corresponde con el pensar tematizado en la lógica? ¿No podría ocurrir que en esta auto-indagación la razón caiga en una ilusión trascendental? ¿O que todo lo que la razón crea saber sobre sí misma no sea más que el resultado de una necesidad meramente subjetiva y no se corresponda con lo que ella es en verdad?

Aquí me propongo identificar algunos de los rasgos fundamentales de esta auto-indagación y analizar cómo por medio de ellos Hegel intenta superar estos posibles problemas. Esta exposición no pretende agotar las notas distintivas de la *Ciencia de la lógica*, sino únicamente ofrecer algunas líneas de lectura posibles.

El primero de los elementos ya ha sido mencionado en la sección anterior y se trata de la admisión del conocimiento conceptual. Se trata del derribo hegeliano de los límites epistemológicos trazados por Kant, sin que esto signifique el retorno a una metafísica pre-crítica. Con la caída de los límites impuestos por Kant al uso epistemológicamente legítimo de las categorías, se admite el conocimiento puramente conceptual de un objeto inmanente al pensar puro. Se le restituye el carácter de *objeto* al objeto inmanente del pensar.

Este primer elemento resulta fundamental, pues sin él la auto-indagación de la razón no podría tener un objeto adecuado a su naturaleza y no podría ser considerada *conocimiento*. Es decir, si la razón (o el pensar puro) –presunto objeto de la investigación– no es una entidad material, sensible, etc., sólo puede haber un estudio de la razón (en este caso, una auto-indagación pues es ella misma quien se estudia) que posea *objeto* y sea epistemológicamente legítima (i.e. sea conocimiento) si se admite el conocimiento puramente conceptual de un objeto también conceptual.

El segundo elemento es la deducción inmanente y la estructura propia del concepto. Aunque en las secciones precedentes hemos adelantado algo sobre este punto, veámoslo más detenidamente.

¹⁴Si bien Hartnack (78-80) defiende a Kant en este punto argumentando que la *Crítica de la razón pura* pretende establecer criterios de objetividad y conocimiento para el acotado marco del conocimiento empírico (motivo por el cual, no cabría aplicar los requisitos de objetividad que Kant utiliza para el conocimiento empírico al propio conocimiento trascendental), lo cierto es que (1) las dificultades de Kant a la hora de aclarar la noción de *verdad trascendental* y (2) la notoria falta de especificaciones sobre (2.1) qué le da estatuto de conocimiento legítimo al propio saber presentado en la *Crítica*, (2.2) cuál es el objeto de este saber y (2.3) qué le da a él tal estatuto de objeto hacen presumir que la crítica de Hegel es acertada. Por otra parte, la temática de la *Crítica de la razón pura* es evaluar la posibilidad de la metafísica y, en consecuencia, una auto-evaluación de la razón. Con lo cual, contra Hartnack, no se podría decir que la *Crítica* se ocupa únicamente del conocimiento empírico y que la reflexión sobre la posibilidad de la razón de conocerse a sí misma le sea ajena.

Hegel rechaza con vehemencia ciertos recursos que Kant utiliza para indagar a la razón. El primero de estos recursos es la deducción metafísica de las categorías llevada a cabo por Kant tomando como hilo conductor a la tabla de juicios de la lógica general o formal (cfr. Hegel GW 33, 68-9. GW 21, 31. GW 12, 28). El segundo se refiere a la determinación de la naturaleza del objeto y de la validez objetiva de las categorías en función de la experiencia posible. En otras palabras, someter el pensar puro a la presunta autoridad de la experiencia (GW 21, 29-30). Es decir, si la filosofía debe indagar al pensar puro, Kant comete (según Hegel) el grave error de supeditar su indagación a ciertos datos, ciertos *facta*, ajenos a la razón y que ella es incapaz de explicar, integrar o hacer propios. La auto-indagación de la razón quedaría condicionada por ciertos supuestos que no se originan en la naturaleza misma del pensar y que el pensar no puede fundamentar.

Para evitar esto, Hegel se propone deducir las categorías del pensar puro de manera inmanente.¹⁵ Esto es, llevar a cabo una deducción de las categorías que siga únicamente el movimiento y desarrollo inmanente del pensar puro, sin recurrir a ningún elemento exógeno a este pensar (Houlgate 2006 65, 85). Consideremos que deducir las categorías es conocer la constitución propia del pensar. Con lo cual, admitir o suponer que la determinación de la constitución propia del pensar puro requiera de un hilo conductor exógeno al pensar mismo implicaría que la totalidad de la indagación sobre la razón quede supeditada a la corrección del dato tomado como hilo conductor de la misma. Lo que viene a significar que la razón es incapaz de auto-indagarse por sus propios medios, de conocer de forma plena su propia constitución. Requerir de un auxilio exógeno, no racional, implica reconocer que la razón no puede conocerse íntegramente, que no puede saber de sí por sí misma únicamente (y en consecuencia todo su saber de sí queda condicionado por el dato inicial).

Como vemos, la investigación de la constitución del pensar no puede quedar supeditada o condicionada por hechos inexplicables, ajenos al pensar. La deducción debe ser, por tanto, inmanente o debe concluirse que la razón no puede conocerse a sí misma, supuesto que volvería absurda toda ulterior indagación filosófica o racional.¹⁶

Por otra parte, vale señalar que la deducción inmanente que Hegel pretende ejecutar se puede llevar a cabo únicamente gracias a la estructura propia del concepto, esto es, a su estructura sistemática y de referencias recíprocas (que se sostienen sobre la negación determinada, negación de la negación y síntesis que caracterizan al concepto hegeliano GW 12, 246, 248, GW 21, 83, 89). Esto permite que una categoría remita por sí misma a otras, y estas últimas sean a su vez recogidas en una estructura integral de referencias semánticas.

El tercer elemento consiste en la deducción de la subjetividad. Como se sabe, la *Lógica* comienza por la "lógica objetiva" en la cual se brinda la deducción inmanente de las categorías objetivas, es decir, de aquellas idóneas, en principio, para pensar el polo objetivo. Sin embargo, la completa indagación del pensar puro requiere de conceptos idóneos para que el pensar piense al pensar. Sin tales conceptos, la *Lógica*, como auto-exposición del pensar, es incapaz de explicar y justificar cómo la razón habla de sí misma. El pensar puro carecería de los conceptos adecuados para hablar de sí mismo y, en consecuencia, la auto-indagación sería imposible. Esto es lo que hace necesario que la *Lógica* ascienda hasta la "lógica subjetiva" y la tarea que ésta debe cumplir.¹⁷

Uno de los puntos de disputa de Hegel contra Kant en lo referente al yo trascendental y la deducción de las categorías se refiere a este punto. Kant deduce categorías que son idóneas para pensar el objeto en general, es decir, el polo objetivo de la conciencia. Pero dichas categorías son

¹⁵Sobre los intentos precedentes a Hegel de corregir la deducción metafísica de las categorías kantiana véase Hoyos 81; Houlgate 2006 23-24. Aquí se indica a Reinhold y Fichte como predecesores de Hegel en este punto.

¹⁶Entiendo que si la razón no puede conocerse a sí misma, toda ulterior investigación filosófica presuntamente basada en la razón se hace insegura y carente de sustento, dado que se pierde todo parámetro respecto del cual determinar lo racional.

¹⁷Contra esto, Krohn (7) sostiene que la "lógica subjetiva" se ocupa únicamente de la lógica formal.

Pippin (231-232), en cambio, cree que en la lógica subjetiva el concepto es elevado al estatus de entidad realmente existente.

inidóneas para pensar al yo trascendental mismo. En efecto, la aplicación de las categorías al yo conduce a paralogismos (A343-4/B401-2, A402). Y no sólo nos encontramos con el escollo de los paralogismos, sino que Kant niega que el “yo trascendental” como representación sea propiamente un concepto (A346/B404). Más aún, Kant le niega el estatus de representación, siendo en cambio la *forma* de la representación (A346/B404). Es decir, la *Lógica* trascendental no brinda el aparato conceptual adecuado para tematizar al que sería uno de los objetos fundamentales de su investigación (sin cuya indagación no hay “auto-indagación” de la razón) y a uno de los elementos centrales de su “analítica”: el yo trascendental. Esto supone, como hemos visto más arriba en esta sección, un problema metodológico grave. Para evitar estas incongruencias y dificultades metodológicas, la *Lógica* debe brindar categorías adecuadas para pensar al pensar mismo, deduciéndolas a través de su curso lógico inmanente.

Aquí hay una serie de cuestiones que no podemos agotar pero que tampoco podemos dejar de indicar. La primera de ellas consiste en los motivos para que el comienzo de la *Lógica* se haga por la lógica objetiva en lugar de la lógica subjetiva. Si la lógica subjetiva es el ingreso al terreno de la libertad y del concepto, y por tanto se trata del terreno de la autodeterminación del pensar, debe pensarse que la lógica subjetiva es el fundamento de la lógica objetiva (Aquí utilizo el término ‘fundamento’ en un sentido lato, no técnico.). En otras palabras, así como Hegel le reprocha a Kant no haber podido deducir las categorías a partir del yo (el cual sería el origen de las mismas), podemos pensar que alcanzada la “doctrina del concepto” hemos adquirido una perspectiva privilegiada desde la cual podemos advertir que la lógica objetiva tiene al concepto a las bases de su dinámica interna.

Si aceptamos esto, debemos preguntarnos por qué la *Lógica* no comienza por la lógica subjetiva. Es decir, por qué no comenzar por el concepto o la idea, antes que con el ser. Por qué no comenzar por el fundamento antes que por lo fundamentado. Esta pregunta es compleja y brindar una respuesta completa excede las intenciones y posibilidades del presente trabajo. Entre otras cuestiones, tal respuesta completa requeriría un tratamiento del difícil tema del *inicio* de la *Lógica*. Por mi parte, aquí me limito a indicar un motivo por el que el inicio de la *Lógica* no puede darse por la *lógica subjetiva*, y tal motivo es introducido sólo en función de aclarar por qué la *Lógica* debe llegar a deducir la *lógica subjetiva*.

El pasaje de la doctrina de la esencia a la doctrina del concepto supone superar una lógica del fundamento por una lógica de la auto-fundamentación (GW 12, 15-5). Es decir, la perspectiva que se gana en la lógica subjetiva es concebir a la subjetividad como concepto, y al concepto como auto-determinante y, en consecuencia, como libre. Esto quiere decir que la *Lógica* alcanza su fundamento último e inmanente (y, por tanto, su auto-fundamento) hacia el final. A su vez, esto implica que su fundamento debe ser descubierto en el propio curso de la *Lógica*. Es decir, la indagación que fundamenta a la *Lógica* misma no puede estar por fuera suyo. El camino de la exposición se cursa a la vez que el camino de la fundamentación y justificación. Esto supone, en mi opinión, una novedosa relectura de la distinción cartesiana entre la vía del descubrimiento (vía analítica) y la vía de la exposición (vía sintética) (Descartes 115-116). En otras palabras, el descubrimiento del fundamento último tiene que darse en la lógica misma, no puede venir presupuesto o dado por una indagación exógena. De lo contrario, esto supondría que la lógica dependa de un elemento exógeno y sea un saber condicionado y no originado por el pensar puro mismo. En consecuencia, la lógica no puede comenzar por su fundamento, sino que debe comenzar por aquello que por su inmediatez e indeterminidad sea, por su propia naturaleza, el inicio (GW 11 36). En este sentido, en tanto la peculiar subjetividad pensada en la *Lógica* es el fundamento de la indagación, es necesario que las categorías para pensar tal subjetividad sean deducidas y no el punto de partida de la indagación. Así, la auto-indagación de la razón llega a las categorías idóneas para que el pensar piense al pensar y cursa el recorrido por medio del cual ella se autoriza a sí misma y justifica su legitimidad.

A esto cabe agregar un segundo comentario. Los intentos de comenzar por el fundamento tienen su forma más adecuada en la vía sintética cartesiana, también llamada método geométrico, sintético o axiomático. En el sistema axiomático se comienza por el fundamento (expresado en

axiomas) y a través de la deducción lógica o inferencia formal se comunica el valor de verdad de los axiomas a los teoremas. Aquello que es el fundamento de todo lo demás debe ser expresado en los axiomas, pues la relación de fundamentación es unidireccional: los axiomas fundamentan a los teoremas, pero no al revés.

Hegel se ocupa del método geométrico y de los axiomas en particular en reiteradas oportunidades. En términos generales, Hegel indica que el método geométrico es adecuado para la geometría, pero no es adecuado para la lógica especulativa o la metafísica (GW 11, 7. GW 12, 229. *Werke* 20, 172). Cuando se pretende aplicar el método geométrico a la metafísica, los problemas son numerosos. En primer lugar, la inferencia formal y unidireccional que caracteriza al método geométrico excluye el momento sintético del “método de la verdad” (es decir, la determinación recíproca entre conceptos a través de la negación y la negación de la negación), en el cual los elementos diferenciados se reúnen en una nueva identidad y se dan las relaciones lógicas recíprocas propias de la estructura sistemática del concepto (GW 12, 222, 229-30, 246, 248-9). En segundo lugar, el método geométrico parte de axiomas que se suponen verdaderos, pero que en verdad requieren de una ulterior demostración. Los axiomas son teoremas de una ciencia precedente, deben tener alguna justificación precedente (GW 12, 221-2). Por tanto, no son puntos de partida absolutos, son puntos de partida relativos. Se los supone verdaderos. En función de su relatividad y su calidad de supuestos, no pueden ser el comienzo de la *Lógica*. En tercer lugar, si la *Lógica* pretendiese comenzar por su fundamento, este fundamento debería ser, en consecuencia, una verdad absoluta (no un punto de partida relativo). Pero tal verdad absoluta, según Hegel, no puede ser expresada bajo la forma de un juicio. El juicio es inadecuado para expresar verdades especulativas (GW 21, 78. GW 33, 61. GW 12, 27) (cfr. Houlgate 2006 15). En congruencia, la forma misma del sistema geométrico es inadecuada a la verdad especulativa.

Como puede verse, aunque hemos abordado esta temática de manera muy resumida, puede apreciarse que la *Lógica* no podría comenzar por la *lógica subjetiva*, sino que ésta, en tanto es fundante, debe emerger como un resultado del curso de la *Lógica* misma. Así, comprendemos por qué la deducción de la *lógica subjetiva* es un elemento ineludible de la auto-indagación de la razón y también el motivo por el que debe llegarse a ésta como un resultado (en lugar de ser un punto de partida).

Finalmente, el último elemento necesario para la auto-indagación de la razón es la acreditación por parte de la *Lógica* de la imposibilidad de pensar una caracterización o modelo alternativo de la razón. En mi opinión, este es uno de los elementos centrales de la auto-indagación de la razón emprendida por Hegel en la *Lógica*, pero al mismo tiempo reconozco que es difícil encontrar pruebas textuales donde Hegel explícitamente lo señale. En todo caso, me permito alejarme parcialmente del texto para proponer este elemento como una posible clave de lectura que esclarezca la obra de Hegel.

Este elemento tiene dos requisitos. El primero de ellos se refiere a la refutación y superación de los modelos alternativos. En tanto la *Lógica* tiene la pretensión de brindar una auto-exposición absoluta de la razón, esto es, no sujeta a condiciones exógenas y auto-fundada, los resultados de la auto-indagación de la razón no pueden dejar abierto el camino a una exposición alternativa que tiña de contingencia y arbitrariedad a la exposición lógica hegeliana. En otras palabras, la necesidad y absolutez de la auto-exposición del pensar puro ejecutada por Hegel debe implicar también la anulación de toda otra exposición y sistematización alternativas de la razón. En consecuencia, es de esperar que el desarrollo y exposición de la *Lógica* supongan una refutación de los sistemas metafísicos alternativos (con sus consecuentes concepciones alternativas del objeto, de la razón y del conocimiento).

En efecto, como sabemos, el curso de la *Lógica* está signado por la refutación inmanente de los sistemas metafísicos alternativos, que son superados a través de la *Aufhebung* y la negación característica del pensamiento hegeliano (GW 12, 14-15). A modo de ejemplo, recuérdese el pasaje de la *doctrina de la esencia* a la *doctrina del concepto*, donde Hegel indica que este pasaje se sostiene sobre la refutación inmanente del spinozismo.

Así, a fin de demostrar que los resultados de la auto-indagación de la razón son necesarios y objetivos es necesario acreditar que no hay un modelo alternativo de caracterización de la razón que pueda adoptarse justificadamente. Refutados los modelos alternativos, el modelo propuesto por la lógica es el modelo absoluto. El único modelo admisible.

Pero aun es necesario acreditar un segundo requisito. Frente a la exposición lógica de Hegel cabe plantear una duda escéptica: ¿cómo podemos probar que la exposición del pensar que presenta la *Lógica* hegeliana no responde a una mera *necesidad subjetiva*? ¿Qué acredita que la razón sea en efecto como ella misma se piensa? ¿Acaso no cabe la posibilidad de estar siendo afectados por el accionar del genio maligno o estar sujetos a los efectos de una ilusión trascendental? En otras palabras, aun acreditando que la *Lógica* presenta la única caracterización congruente del pensar puro, queda la posibilidad de que tal caracterización exprese una necesidad puramente subjetiva (signada, tal vez, por los límites subjetivos en el autoconocimiento).

Aquí es donde se introduciría en mi opinión el otro requisito del cuarto elemento. Se trata no sólo de la imposibilidad de pensar un modelo alternativo, sino de que la exposición lógica haya refutado además todos los posibles realismos trascendentales. Es decir, es necesario que en el proceso de refutación inmanente y superación de todos los modelos alternativos de caracterización de la razón se logre también superar toda posible perspectiva filosófica realista trascendental.¹⁸

La refutación de los realismos supone la exclusión de todo resto ontológico concebible como ajeno a la autoridad del pensar y al concepto. Es decir, todo ser es ser del pensar, así como todo objeto es objeto del concepto. Y en congruencia, no cabe pensar un resto ontológico que esté por fuera de la determinación categorial. No se puede pensar un ser que sea un ser ajeno al pensar.

Con la anulación absoluta de este espacio ontológico pre-conceptual o extra-conceptual, cabe concluir entonces que la razón será tal y como la razón se piense ser. Pues obturada la posibilidad de concebir un ser autónomo del pensar, resulta absurdo tanto concebir un ser inconcebible como plantear la posibilidad de una concepción del ser a la que se le niegue objetividad (siempre que tal concepción del ser sea aquella que ha superado las inconsistencias internas que la guiaron en el camino de la *Aufhebung*). En otras palabras, alcanzada la perspectiva más alta dentro de la *Lógica*, se vuelve un sinsentido afirmar que la razón puede ser de un modo alternativo a como ella misma piensa que es. Así como también resulta absurdo mantener la duda escéptica sobre el carácter objetivo del autoconocimiento de la razón (esto es, la validez epistemológica que atribuimos al saber de sí de la razón). Si se cumplen los requisitos aquí indicados, no cabría cuestionar el carácter necesario de la autocomprensión que la razón posee de sí misma, ni cabría objetar que tal vez la razón se conciba de un modo pero sea de otro modo.

5. CONCLUSIÓN

Como se ha podido ver, el tratamiento hegeliano de la antinomia puede servir como punto de partida de una clave de lectura de la *Ciencia de la lógica*. En él, Hegel presenta una nueva noción de concepto, ahora concebido como una estructura compleja y dinámica, compuesta por referencias semánticas recíprocas. La modificación de la noción de concepto conduce a su vez a preguntarnos por la relación del concepto con lo diferente de sí. En este sentido, la comprensión adecuada del carácter sintético del concepto requiere, según Hegel, considerar al objeto como un resultado del concepto y, en consecuencia, reevaluar los límites epistemológicos trazados por Kant al pensar puro. En tanto Hegel alega que dichas limitaciones se sostienen en supuestos dogmáticos, puede extender las implicancias del descubrimiento kantiano del yo trascendental, acarreando esto una resignificación de los términos *objeto*, *conocimiento*, *verdad*,

¹⁸Aunque no habla explícitamente de una refutación del realismo trascendental, Siep (66) parece considerar esto como una de las metas de la *Fenomenología*, en tanto ésta debe ofrecer "el examen inmanente y la refutación de todas las formas del saber, todos los órdenes del obrar, todas las figuras de la cultura que se hallan marcadas por esta posición o a las que les es inherente esta convicción de una oposición de objeto y sí mismo". Creo que una reflexión similar puede hacerse respecto de la *Lógica*.

forma y contenido. En pocas palabras, desde la perspectiva hegeliana y en función de su reelaboración de la noción de concepto y la supresión de sus límites epistemológicos, ya no cabe denegar al objeto del pensar puro el estatuto de *objeto* ni dejar de reconocer al saber de éste el carácter de *conocimiento*. Así, llegamos al problema metodológico que acarrea la posición kantiana. Como presunta auto-indagación de la razón, la *Crítica* de Kant no puede satisfacer sus propios parámetros de objetividad y conocimiento. Esto supone reconocer que, según los propios parámetros kantianos, la razón no puede saber de sí y que el discurso crítico es incapaz de verdad. Este grave escollo da basamento a la reelaboración hegeliana antes mencionada e indica el camino a seguir por Hegel. Para no caer en un obstáculo similar, Hegel debe sostenerse en la modificación de las nociones de concepto, objeto, conocimiento y verdad, pero además debe demostrar que su *Lógica* no puede ser blanco de una objeción similar. A fin de superar tal posible objeción, hemos indicado que la *Lógica* hegeliana debe proceder por medio de una deducción inmanente que la libere de toda condición exógena, ya sea la intuición, la experiencia posible o la tabla de los juicios y que logre alcanzar la deducción de la subjetividad. Pero además la *Lógica* debería proveer dos pruebas fundamentales: (1) la demostración de la imposibilidad de un modelo alternativo de la razón y (2) la refutación de todo posible realismo trascendental. Cumpliendo estos dos requisitos, la *Lógica* se acreditaría a sí misma como auto-indagación de la razón.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alves, Pedro. "The Concept of a Transcendental Logic." *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Law and Peace in Kant's Philosophy. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. Tomo 5. Ed. V. Röhdén, R. R. Terra, G. A. de Almeida y M. Ruffing. Berlin: Walter De Gruyter, 2008. 113-125.
- Ameriks, Karl. "Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy." *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. 46 n°1 (1985): 1-35.
- de Boer, Karin. "The dissolving force of the concept: Hegel's ontological logic." *The Review of Metaphysics* Vol. 57 No. 4, Jun. (2004): 787-822.
- de Boer, Karin. *On Hegel. The sway of the negative*. Hampshire: Palgrave Macmillan. 2010.
- Descartes, René, *Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas*. Madrid: Gredos. 2011.
- Düsing, Klaus. *Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken. Untersuchung zu Hegels Logik, Ethik und Ästhetik*. München: Wilhelm Fink Verlag. 2012.
- Gueroult, Martial. "Le jugement de Hegel sur l'antithétique de la raison pure." *Etudes sur Hegel, special issue of Revue de métaphysique et de morale* (1931): 413-439.
- Hartnack, Justus. "Categories and things-in-themselves." *Hegel's Critique of Kant*. Ed. Priest, Stephen. Oxford: Clarendon Press. 1987. 77-86.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Gesammelte Werke. Tomo 9. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 1988.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1812)*. Gesammelte Werke. Tomo 21. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 1999.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff*. Gesammelte Werke. Tomo 12. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 2003.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*. Gesammelte Werke. Tomo 11. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 2008.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica*. Tomo I. Traductor Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar. 1982.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Gesammelte Werke. Tomo 20. Hamburg: Felix Meiner. 1992.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*. Werke in 20 Bänden. Tomo 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1970.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Werke in 20 Bänden. Tomo 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1971.
- Herszenbaun, Miguel. *La antinomia de la razón pura en Kant y Hegel*. Madrid: Alamanda.

- 2018.
- Herszenbaun, Miguel. "La tercera antinomia y la cosmología racional, o ¿cómo reformular el problema de la tercera antinomia en términos idealista-trascendentales?" *Temas Kantianos*. Ed. Mario Caimi. Buenos Aires: Prometeo. 2014. 155-182.
 - Houlgate, Stephen. "Hegel's Critique of Kant." *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume LXXXIX*. (2015): 21-41.
 - Houlgate, Stephen. *The Opening of Hegel's Logic. From being to infinity*, Indiana: Purdue University Press. 2006.
 - Hoyos, Luis Eduardo. *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad Nacional de Colombia. 2001
 - Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Kants Werke. Akademie Textausgabe. Berlin: Walter de Gruyter. 1968.
 - Krohn, Wolfgang. *Die formale Logik in Hegels Wissenschaft der Logik. Untersuchung zur Schlußlehre*. München: Carl Hanser Verlag. 1972
 - Paton, Herbert James. "Formal and transcendental logic," *Kant-Studien* 49. (1957): 245-263.
 - Pippin, Robert. *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press. 1999.
 - Sedwick, Sally. "Hegel's strategy and critique of Kant's mathematical antinomies", *History of philosophy quarterly* vol. 8 n. 4 Hume and Kant Issue (Oct. 1991): 423-440
 - Siep, Ludwig. *El camino de la fenomenología del espíritu: Un comentario introductorio al Escrito sobre la Diferencia y la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Anthropos Editorial. 2015.