

Sisto, Horacio Martín

El escepticismo en la doctrina del ser. A propósito de la recepción de la Historia de la Filosofía en la Cantidad como determinación

Colaboración en la obra:

Ciencia, Sistema e Idealismos : investigaciones y debates, 2016

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización de los autores y de la editorial para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Sisto, H.M. El escepticismo en la doctrina del ser : a propósito de la recepción de la Historia de la filosofía en la cantidad como determinación [en línea]. En López, Diana María (comp.). Ciencia, sistema e idealismo : investigaciones y debates. Santa Fe : Ediciones UNL, 2016. Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/investigacion/escepticismo-doctrina-ser-sisto.pdf> [Fecha de consulta: ...]

**El escepticismo en la Doctrina del Ser.
A propósito de la recepción de la Historia
de la Filosofía en la Cantidad
como determinación**

Horacio Martín Sisto

**Introducción: La Ciencia de la Lógica como recepción
de la Historia de la Filosofía**

Podemos encontrar toda una serie de representaciones habituales sobre la *Ciencia de la Lógica* que oscurecen el hecho de que esta obra es una gran recepción explícita de la historia de la metafísica occidental. No sólo me refiero a la críticas exacerbadas que han considerado a esta obra como un invento totalmente despegado de la realidad; sino también, más sutilmente, a la generalizada concepción de que la *Ciencia de la Lógica* es una obra abstracta sin referentes experienciales; o bien, un cierto subrayado *excluyente* de la caracterización por parte del mismo Hegel, por la cual ella versa sobre los conceptos puros; e incluso su presentación habitual en términos de una contraposición general a otras obras como la *Fenomenología*, donde la historia real emerge con evidencia. Para dar una inmediata y breve referencia que ponga en cuestión estas representaciones, basta inicialmente con señalar que, sólo con mirar las dos *Notas [Anmerkungen]*, a la *Cantidad Pura* en la *Doctrina del Ser*, Hegel trae a colación como referencia a Kant, Parménides, Zenón de Elea, la escuela eleática en general, Heráclito, Spinoza, Leibniz, Bayle, el atomismo, Aristóte-

les y los escépticos antiguos. De hecho, sucede que quien busque criticar sus argumentos corre el riesgo de tener que hacer las cuentas también con otras teorías que lo preceden y de las cuales Hegel es receptivo. La *Ciencia de la Lógica* es, a su modo, una reconstrucción de la historia de la filosofía y del contenido experiencial que ésta supone, claro está que entendiendo «experiencial» en forma cercana a lo que Hegel entiende por experiencia.

En lo que sigue quiero presentar algunas reflexiones en torno a una de estas recepciones, la del escepticismo en la *Doctrina del Ser*. Su presencia textual es llamativa; pues en toda esta doctrina existe una sola y breve referencia al escepticismo, que aparece en la *Segunda Nota* a la *Cantidad Pura* [*reine Quantität*]. Sin embargo, si nos atenemos al contenido, la referencia que hace Hegel excede al tratamiento de esta determinación, e involucra en cierto sentido a la entera *Doctrina del Ser*, pues caracteriza un aspecto del método de exposición hegeliano en cuanto tal. Ahora bien, si por un lado se puede notar la escasez de su aparición textual, por otra parte, puede llamarnos la atención lo contrario, esto es, su misma aparición en el texto. Pues si nos atenemos a su relación con la *Fenomenología*, la antesala de la *Ciencia de la Lógica*, aquella obra se presenta como el mismísimo «escepticismo auto-consumante» [*Sich vollbringender Skeptizismus*]. Se supone que a la altura de la *Ciencia de la Lógica*, el escepticismo se habría consumado. ¿Cuál entonces es el sentido de su aparición en el texto?

A fin de responder a estas cuestiones me centraré en la *Segunda Nota* a la *Cantidad Pura*. Para ello comienzo por ofrecer el contexto.

1. La Cantidad Pura como contexto de la Segunda Nota

Hegel presenta a la *Cantidad Pura* como la unidad de dos momentos, el de la Continuidad [*Kontinuität*] y el de la Discontinuidad [*Diskretion*]. Aun cuando son momentos distintos, la misma Continuidad remite a la Discontinuidad y ésta remite a su vez a la Continuidad.

De acuerdo con las determinaciones ya presentes a esta altura de la obra, lo Uno [*Das Eins*], en su carácter excluyente o repelente [*repelierende, Repulsion*], se refiere a sí mismo; pero en su cerrarse sobre sí afirma por ello mismo a otros Unos que son igualmente ellos mismos para sí, e idénticos al primero, a los cuales inicialmente había excluido; la homogeneidad absoluta de estos unos se ponen como Atracción (*Attraktion*) entre sí: esto es, la Continuidad. La determinación de la Atracción de la sección anterior se traduce aquí en la *Cantidad Pura* como Continuidad. Ésta contiene en sí a la exterioridad recíproca de la Multiplicidad, pero en forma ininterrumpida.

A su vez, el momento de la Repulsión, por el cual cada uno es uno para sí, constituye la Cantidad Pura en términos de Discontinuidad o Discreción, puesto que la Continuidad no es una homogeneidad simple, no es unidad inmediata, sino unidad de los Unos existentes para sí. Pero estos Unos no se relacionan con un vacío entre ellos u otra entidad (es decir la representación de los Unos que se hace el Atomismo), sino sólo con y entre ellos mismos, es decir, en Continuidad. En síntesis, la Cantidad, a diferencia de la determinación más bien estática que es la Multiplicidad, es el referirse a sí mismo del Uno, que se supera en el perpetuo salir de sí; el fluir fuera de sí mismo engendrándose.

Como señala Hegel en la *Primera Nota* a la Cantidad Pura, esta determinación se encuentra presente en conceptos como el de Espacio, de Tiempo, de Materia, de Luz e inclusive el de Yo. En cualquier caso, nuestro filósofo, citando entre otros a Spinoza (*Ética, Parte I, Proposición XV, Escolio*), advierte en varias ocasiones al lector que no confunda la *Cantidad Pura* como determinación con las representaciones que de ella nos hacemos, pues eso nos lleva a confundirla con otra determinación, por lo general la de Composición, que a diferencia del caso de la Continuidad, consiste conceptualmente en una relación exterior de los Unos entre ellos pero donde el Uno no tiene relación fuera de sí (confusión en la que caería Kant en la Segunda Antinomia). Por otra parte, una sintética explicación como la ofrecida hasta aquí basta para mostrar la complejidad lógico-conceptual que se encuentra en una determinación como la Cantidad, la cual no se obtiene mediante una mera abstracción a partir de una representación. La Cantidad se encuentra vinculada con lo Uno, la continuidad, la Discontinuidad, la Atracción, la Repulsión, se distingue de la Multiplicidad, de la composición y así de otras tantas determinaciones que entran en juego.

Una elucidación ulterior de lo dicho llevaría una exposición aparte; sólo he tratado de sintetizar la *Cantidad Pura* como determinación a los fines de dar el contexto para la *Segunda Nota*, donde aparece la referencia al escepticismo que aquí nos interesa.

2. La crítica a la Segunda Antinomia kantiana

Este apartado constituye casi en su totalidad una interpretación y crítica de la *Segunda Antinomia* de la *Crítica de la Razón Pura*, y que Hegel presenta en términos de la «antinomia de la infinita divisibilidad del espacio, el tiempo, la materia»; y un significativo «ercétera» [*usw.*] que justamente se vincula con la posición del escepticismo. La denomina, más adelante en la *Nota*, la

Antinomia que concierne a la «oposición constituida por los momentos de la cantidad». Y esta Antinomia kantiana consistiría fundamentalmente —en términos hegelianos— en afirmar tanto la Continuidad como la Discontinuidad, pero como determinaciones aisladas en sí mismas que se estancan en una contraposición excluyente.

Sin embargo, aparte del análisis pormenorizado de la exposición kantiana correspondiente, Hegel aprovecha en esta *Nota* para pronunciarse sobre el entero planteo kantiano de las Antinomias, su alcance y sus limitaciones. Por un lado, su alcance es notable: «Son ellas, especialmente, las que han producido la caída de la metafísica anterior [*Sturz der vorhergehenden Metaphysik*] y pueden considerarse como un traspaso principal hacia la filosofía más reciente».

Esto ha sucedido porque son ellas las que particularmente

han contribuido a producir la persuasión sobre la nulidad [*Nichtigkeit*] de las categorías de la finitud por el lado del contenido, que es un camino más correcto que el camino formal de un idealismo subjetivo, según el cual el defecto de ellas debería consistir en su ser subjetivas, y no en lo que en ellas son en sí mismas. (Hegel, 1993:246)

Pero no es que Kant escape del carácter de «idealismo subjetivo», pues a los ojos de Hegel, el idealismo kantiano es subjetivo en lo que respecta a su concepción general de las categorías, tal como lo ha expuesto ya en *Fe y Saber*, puesto que ellas no hablan del mundo. No obstante, no cae en esa posición, al menos no totalmente, en el caso de las Antinomias, donde según el mismo Kant se ha trascendido la mera subjetividad. Conviene al respecto traer a colación la presentación que el mismo Kant hace de las Antinomias: «el paralogismo trascendental produjo una apariencia ilusoria meramente unilateral [*eine bloß einseitige Schein*], con respecto a la idea del sujeto de nuestro pensar; y que para la afirmación de lo contrario no es posible encontrar la más mínima apariencia ilusoria originada en conceptos de la razón» (Kant, 2007:488; B433); en cambio, en el caso de las Antinomias, que tienen como «contenido, por analogía con los silogismos hipotéticos, la unidad incondicionada de las condiciones objetivas [*objektiven*] en el fenómeno» (Idem), la «antitética es meramente natural [*natürliche*], para la cual no se precisa cavilar ni tender lazos artificiosos, sino que la razón cae enteramente por sí misma y de manera inevitable [*unvermeidlich*]» (Kant, 2007:489; B433–B434). Éste es para Hegel el mérito kantiano en lo que respecta a las Antinomias, por cierto muy amplio. Claro está que el término «objetivo» conserva cierta ambigüedad. Por un lado para Hegel, como para Kant, «objetivo» significa,

en su noción más general, que corresponde a la arquitectura de la razón misma y no la adecuación a un objeto en sí. Sin embargo, en Hegel la objetividad adquiere una dimensión total; a ella no la acecha la sombra de otro tipo de objetividad imposible, como sería el caso de Kant respecto de la cosa en sí. Pero en verdad no le interesa la objetividad por sí sola, sino la objetividad de las *contradicciones* que se exponen en las Antinomias; pues para Kant, en los *Paralogismos* «la ventaja está enteramente del lado del pneumatismo» (Kant, 2007:488) el cual tampoco, sin embargo, puede afirmarse como real; pero evidentemente Kant no detecta aquí ninguna contradicción *objetiva*.

Visto el alcance del planteo kantiano de las Antinomias vayamos ahora a sus defectos. Hegel le atribuye limitaciones de dos órdenes, unas en cuanto al *resultado*, otras en cuanto al *método de exposición*. En lo que respecta al *resultado*, Kant dio por hecho que la contradicción era la última instancia sobre el intento de la razón de llegar a conocer lo incondicionado, pues según Hegel, Kant suponía que el entendimiento es la única y última vía de conocimiento para captar todo objeto posible; tanto para Kant como para Hegel la razón no es contradictoria en sí, para Hegel la razón muestra la unilateralidad de las categorías del entendimiento, llevándolas a la contradicción cuando son tomadas en sí mismas como absolutas y aisladas entre sí y a su vez puestas en relación. De modo que el mérito de las «antinomias de haber persuadido sobre la nulidad de las categorías de la finitud por el lado del contenido» es sin duda la lectura que hace Hegel, pues la intención de Kant es más bien otra. Más adelante, al analizar la *Primera Antinomia* kantiana, esta vez en su *Segunda Nota al Progreso Cuantitativo Infinito*, aprovecha Hegel para señalar que todas las antinomias terminan en las «dos simples y opuestas afirmaciones: [es decir] existe un límite [*Grenze*] [la primera proposición], y: hay que ir más allá del límite [segunda proposición]» (Hegel, 1993:302). Como según Kant más allá de ese límite no se puede ir, Hegel, aunque no lo dice aquí, engloba en este resultado a Kant dentro del planteo del escepticismo moderno, el cual se articula sobre la oposición infranqueable entre ser y pensar. Las determinaciones sobre las que discurre Hegel pretenden ser determinaciones no sólo del pensamiento sino del mundo real, a diferencia de Kant; y lo mismo sucede con las contradicciones; justamente son ellas las que hacen retroceder al filósofo de Königsberg. Es por ello que al finalizar su examen de la *Primera Antinomia* señala Hegel que en Kant «hay una excesiva ternura para el mundo en este [acto] de dejar la contradicción de él, y trasladarla en cambio al espíritu, a la razón y dejarla subsistir allí sin solución» (Hegel, 1993:306).

Eso por ahora en cuanto al *resultado*, al que vamos a volver. Ahora bien, por el lado de la *exposición*, el hecho de que Kant tomó prestado el princi-

pio de división «de su esquema de las categorías» (Hegel, 1993:246) lo llevó a sistematizar las antinomias de modo tal que no comprendió «la antinomia en los conceptos mismos, sino en la *forma ya concreta* de las determinaciones cosmológicas» (ibidem). Kant entiende que la división en las cuatro precisas antinomias sigue su esquema de las categorías, pero el resultado de ello es que la estructura lógica del planteo de las antinomias se desdibuja y oscurece por su «mezcla con las representaciones del mundo, del espacio, del tiempo, la materia» (Hegel, 1993:247). También emerge aquí la amplitud de la pretensión teórica de Hegel. Como señala desde los escritos de Jena, Kant permanecería en el planteo empirista en la medida que, en última instancia, sus conceptos son obtenidos mediante el seccionamiento que efectúa el entendimiento a partir de representaciones —lo cual no significa que las categorías así obtenidas sean por ello inválidas, pero sí lo son por el lado de la exposición y justificación—. La consideración hegeliana de la *Vorstellung* busca ser más radical. La advertencia acerca del empirismo residual en Kant no se debe a que Hegel desee desprenderse de lo real y constituirlo a partir del pensamiento puro. En la línea de Spinoza, lo que advierte Hegel es que con las representaciones se cuelan elementos de la imaginación y asociaciones contingentes. Si Hegel rechaza el empirismo residual en Kant, tal como él lo entiende en *Fe y Saber*, es debido justamente a que ese residuo no es realista en sentido más auténtico, pues es más bien un realismo de la finitud (Cf. Hegel, 2000:60).

El «tomar prestado» el esquema de las categorías es ya una constatación de Reinhold en sus *Beyträge* —del cual para la época de la redacción de la *Ciencia de la Lógica* ya pocos se acuerdan— y uno de los motivos que lo lleva a buscar una nueva fundamentación de la filosofía trascendental que no dependa de las vicisitudes de la Lógica —que por otra parte Kant daba por definitivamente establecida, como un *Factum*—. Justamente la ventaja metodológica hegeliana frente al planteo kantiano de las Antinomias se encuentra en que Kant, según Hegel parte de representaciones acerca del mundo para establecer afirmaciones contradictorias sobre él; es por ello que se entrometen elementos contingentes, fantasiosos que lo llevan a aparentes deducciones que son en realidad tautologías, tal como lo expone en la *Segunda Nota*; mientras que Hegel, mediante un método progresivo y constructivo, llega al problema de la Cantidad habiendo ya establecido las características de lo Uno.

3. El escepticismo

Hegel entiende que todo concepto puede ser expuesto de modo de mostrar su constitución como unidad de momentos opuestos. La posibilidad de establecer antinomias no es privativa de aquellos conceptos a los cuales se limita la exposición kantiana. Es aquí donde Hegel trae como modelo al escepticismo antiguo en un agregado al texto *Segunda Nota* a la *Cantidad Pura* que realiza en la *Segunda Edición* de la *Ciencia de la Lógica* y que no estaba presente en la *Primera Edición* (1812) (Hegel, 1999): «El escepticismo antiguo no se dejó amedrentar por el trabajo de mostrar en todos los conceptos que encontró en las ciencias, estas contradicciones, o sea las antinomias» (Hegel, 1993:246–247).

Ahora bien; esto significa que el alcance del escepticismo es mucho mayor que el del planteo de las Antinomias kantianas, que, reconoce Hegel, han producido la caída de la metafísica anterior. Lo han producido porque Kant ha mostrado mediante las Antinomias la nulidad de los conceptos finitos en relación con lo Absoluto. Pero en realidad lo han producido sólo mediante *ejemplos*: las cuatro Antinomias son sólo ejemplos. De modo que en el texto de Kant, la *Sección Quinta de la Antinomia de la Razón Pura*, que lleva como título «Representación escéptica de las cuestiones cosmológicas a través de las cuatro ideas trascendentales» delimita al escepticismo un ámbito menor del que merece. Porque el método del mismo escepticismo antiguo ya estaría en condiciones de establecer esas antinomias respecto de muchos otros conceptos —es por eso que para denominar las Antinomias kantianas utilizo mayúsculas y para las antinomias que sostiene Hegel, minúscula—. Pero la afirmación de Hegel nos autoriza a otro corolario: si la metafísica anterior ha caído, es gracias en gran parte a la reintroducción que efectúa Kant del planteo escéptico antiguo y, como veremos, también del planteo de los eléatas, más particularmente Zenón, aun cuando Kant no llega a advertir en todo su alcance las implicaciones de tal reintroducción. Intentaré justificar en lo que sigue este corolario.

Lo dicho hasta ahora muestra que el escepticismo antiguo representa un momento de la dialéctica hegeliana; aunque sólo un momento, pues, siguiendo la distinción que hemos hecho más arriba entre modo de exposición y resultado, Hegel ha traído a colación al escepticismo en la crítica al modo de exposición kantiano; resta ver cómo se posiciona el escepticismo antiguo, a los ojos de Hegel, respecto del resultado; es decir, a qué conclusión lleva éste una vez establecida una antinomia. Pero mientras tanto, si el escepticismo antiguo representa esa posibilidad de dialéctica de la razón que puede establecer una antinomia a partir de cualquier concepto —posi-

bilidad con la cual Hegel se identifica y de hecho utiliza a lo largo de toda la *Doctrina del Ser* y de toda la *Ciencia de la Lógica*—; y por otra parte, si la Crítica kantiana significa la caída de la metafísica anterior, se puede comprender por qué la extensión de la antinomia a todo concepto que efectúa el escéptico, extensión que Hegel hace propia, significa la disolución de la especificidad propia de la *Metaphysica Specialis* tal como se había planteado modernamente hasta Kant, especificidad que se refleja aún en su obra, en la estructura de la *Dialéctica Trascendental*, y que encuentra aún cierto fundamento a nivel teórico en la estructura silogística de la razón. Ya no son objetos cognitivos con un estatuto especial.

Podemos constatar con lo dicho que aunque la referencia al escepticismo es discreta, su función no es para nada menor.

4. Zenón de Elea

Dijimos que esto vale para el escepticismo antiguo por el lado de la exposición, pero queda pendiente una resolución en torno al *resultado*. Más adelante, en la misma nota Hegel intercala sintéticamente su posición: «Como cada uno de los dos lados opuestos contiene en sí mismo su otro y ninguno puede ser pensado sin el otro, de esto se sigue que ninguna de estas determinaciones, tomadas por sí sola, tiene verdad, sino que la tiene sólo su unidad. [Y ahora sí:] ésta es la verdadera consideración dialéctica de ellas, tal como su verdadero resultado» (Hegel 1993:255).

Y al respecto también hace otra importante referencia histórica. La superioridad sobre el planteo kantiano de las *Antinomias* ya no tiene sólo como punto de comparación al escepticismo sino también a la llamada «escuela eleática»: sostiene Hegel que sus ejemplos dialécticos son «infinitamente más ricos de significado y más hondos que las consideradas antinomias kantianas»; especialmente aquellos «tocantes al movimiento, que se basan igualmente en el concepto de cantidad y tienen en él su solución» (Hegel, 1993:255). Ahora bien: ellos «tienen por resultado el puro ser de Parménides» (*idem*).

Por «escuela eleática» entiende Hegel fundamentalmente aquí a Zenón de Elea, a quien en las *Lecciones de historia de la filosofía* al parecer le habría dedicado más tiempo que al mismo Parménides (cf. Hegel, 1989:49 y ss.). La referencia a Zenón en esta *Segunda Nota* a la *Cantidad* se debe en parte a la valorización general de su método dialéctico; es él quien lo estableció en la filosofía, no como posición «externa», tal como puede encontrarse entre los sofistas (Hegel, 1989:62, Línea 715). La dialéctica de los eleatas «es la consideración inmanente del objeto, no de acuerdo con relaciones, fundamentos,

leyes, etc., externos sino de acuerdo con las determinaciones en sí mismas [...] puesto que [el objeto] contiene por sí mismo determinaciones contrapuestas y su superación» (Hegel, 1989:63, L.720–725).

Pero dicha valorización también se debe al hecho de que en la historia es Zenón el que ha generado el primer argumento notable acerca de la imposibilidad del movimiento por medio de la referencia a la infinita divisibilidad del tiempo y del espacio; argumento que se encuentra como trasfondo histórico de la *Segunda Antinomia* kantiana y de la concepción hegeliana de la determinación de la *Cantidad Pura* como unidad de la Continuidad y la Discontinuidad. Y más allá de la notable innovación argumentativa, la virtud de Zenón en su contexto histórico de debate consiste en concluir que, dada la contradicción a la que lleva la representación del movimiento, éste carece de verdadero ser.

En sus *Lecciones* Hegel analiza cada una de las pruebas de Zenón. Veamos brevemente su análisis, pues da cuenta del modo original con el cual Hegel se posiciona frente a la *Segunda Antinomia*, y el modo inédito con el cual se posiciona frente a la entera historia de la filosofía.

La primera prueba de Zenón consiste en que para recorrer una distancia hay que llegar primero a la mitad; pero a su vez para esto hay que llegar a la mitad de la primera mitad, y así al infinito; por tanto no se llegaría nunca a la meta e incluso no se puede salir ni siquiera del primer punto y por lo tanto el movimiento es imposible. Hegel sostiene que Zenón juega justamente con las determinaciones implícitas del Espacio como Cantidad; esto es, su Continuidad y su Discontinuidad. Según el análisis de Hegel cuando se piensa en el todo de la distancia a recorrer, se piensa al Espacio como Continuo, es decir como constituido por «Unos» que esencialmente hacen referencia a otros «Unos»; pero luego, al fijarle un punto determinado como «mitad» se lo capta como Discontinuo, es decir como Unos que sólo hacen referencia a sí. Ambas determinaciones tomadas en forma aislada entre sí llevan a la imposibilidad del movimiento. Pero como Zenón no estaba dispuesto a admitir la constitución de un objeto por ambas determinaciones a la vez —que sí está dispuesto Hegel—, utilizaba la argumentación para mostrar la imposibilidad del ser del movimiento y por tanto de todo lo que se mueve, y por reducción al absurdo afirmaba «el puro ser de Parménides». Por ello, tampoco se dio cuenta de que el movimiento del pensar propio de la dialéctica era justamente el movimiento de la cosa misma. Zenón cae según Hegel en ese error no porque asocie el movimiento a una representación sino por cómo pensaba al Ser; no niega Zenón la apariencia, sino su verdadero ser y lo hace por la contradicción a las que llevan sus determinaciones en forma inmanente. Por eso Diógenes el Sínope no lo comprendió cuando, según

cuenta la anécdota, para refutarlo se puso a caminar de un lado a otro (Hegel, 1989:63 L.735-743; Hegel, 1993:255).

Pero en las mismas *Lecciones* sobre los eléatas nos ofrece una comparación entre Zenón y Kant. Una comparación que al parecer Hegel no advierte que ya el mismo Kant ofrece en la *Sección Séptima de la Antinomia de la Razón Pura*, claro está que desde otra perspectiva. Un análisis crítico que confronte estas comparaciones que los protagonistas mismos establecen es aquí muy tentador, pero excede los límites de este trabajo, más aún cuando una adecuada comparación debería incluir la recepción que hace Hegel del análisis aristotélico de las paradojas de Zenón. Con el fin de establecer más específicamente cuál es el lugar del escepticismo, el tema que aquí me ocupa, me limitaré a articular una especie de escala o gama de la cual Hegel da pistas, que va desde una dialéctica puramente subjetiva o «exterior» [*äußerliche*] como considera por parte de los sofistas (Hegel, 1989:63 L.720), hasta llegar a su propia concepción de la dialéctica, pasando por Kant, los escépticos antiguos y Zenón. Veamos aquí sintéticamente los acercamientos y las diferencias entre Kant y Zenón, según Hegel.

La cercanía entre ellos se debe en términos generales a que Kant concede a las Antinomias un status diferente respecto de los Paralogismos; son más objetivas, como hemos visto. Kant se acerca a Zenón en la identificación de la contradicción con el no ser; si hay contradicción, no hay ser; es por esto que para Zenón si el movimiento implica conceptos contradictorios, el movimiento es sólo apariencia. Más puntualmente, Kant y Zenón coinciden en que las determinaciones que atribuimos al mundo no son verdaderas; se aplican a los fenómenos [*Erscheinungen*]. En ambos, según Hegel lo verdadero se encuentra en lo no aparente (Hegel, 1989:68, L.839-847)

Ahora bien; se distinguen en general en que en el caso de Kant no podemos llegar al ser, a lo verdadero, en el de Zenón sí. Pero fundamentalmente en lo siguiente: «En Kant es lo espiritual lo que arruina al mundo. En Zenón, en cambio, es el mundo el que es en y por sí apariencia» (Hegel, 1989:68, L.863). Es por ello que afirma más adelante: «El sentido de la dialéctica de Zenón tiene una objetividad mayor que el mismo Zenón esta moderna dialéctica» (Hegel, 1989:68, L.870). Es recién Heráclito quien en su análisis del movimiento —concepto que sostiene a la dialéctica en Zenón— y no desde la dialéctica en cuanto tal, le dará al movimiento una objetividad mayor que el mismo Zenón (Hegel, 1989:69, L.882 y ss.).

Pero concluyendo este punto en lo que concierne a Hegel: Continuidad y Discontinuidad son *reales*. Y son reales a la vez *en lo mismo*. Y por tanto son *verdaderas* a la vez *acerca de lo mismo*. Y sólo son reales y verdaderas si lo son *a la vez*. Lo pueden ser porque no se trata de una contradicción en sentido

estricto sino porque son dos significados presentes en lo Uno como determinación, que se traslada a la Cantidad y le transmite esa tensión. Continuidad y Discontinuidad son determinaciones internas a la Cantidad desde dos puntos de vista diferentes presentes *en* la cosa misma, es decir lo Uno considerado en sí mismo y lo Uno considerado en cuanto implica por sí otro que es a su vez otro Uno. Ambos puntos de vista se encuentran presentes en lo Uno como determinación; son puntos de vista que son determinaciones reales que están presentes en lo Uno en forma simultánea, como todo momento en sentido lógico-dinámico [*das Moment*]. De las diversas significaciones que presenta una determinación como lo Uno —tanto en el lenguaje cotidiano como en la historia de la filosofía— Hegel resuelve la ambigüedad mediante la identificación de aquellos dos sentidos de lo Uno que lo ponen en su justa relación en un todo con las otras determinaciones y en su justa tensión dialéctica que prepara la salida hacia una determinación superior.

El entendimiento es una fase necesaria que desambigua mediante el aislamiento de una determinación; es la fase según Hegel de la abstracción. Dado que no será la única determinación que encuentre sino que también encontrará la contraria, y pues no tiene otro recurso de comprensión que no lleve a la exclusión de una de ellas, intentará eliminar una en beneficio de la otra. Y así, la determinación se volverá irreal y falsa; se mostrará como una mala abstracción, que tenderá a ontologizar una de las dos determinaciones como un absoluto. Lo mejor que el entendimiento puede hacer es llegar a la antinomia; esa es la fase dialéctica. La fase que capta la unidad dentro de la antinomia es la especulativa. A ella no han llegado ni Kant, ni los escépticos, y los eléatas han llegado mal, eliminando en forma absoluta la contradicción para pasar a un puro Ser que no dice nada y que repele la contradicción.

5. Excurso I: las Antinomias en el informe a Niethammer

Resumiendo la estructura de la *Segunda Nota* a partir de lo expuesto en los dos puntos anteriores: si bien Kant tiene su mérito histórico con las *Antinomias*, desde el punto de vista de la dialéctica que encierran, por las razones expuestas, era superior el proceder de los escépticos de antaño y de la escuela eleática. Cómo se relacionan estos procederes entre sí lo veremos más adelante. Esta *Segunda Nota* es la ocasión para Hegel, no sólo de confrontarse con la *Segunda Antinomia* sino con el planteo de las Antinomias en general. Se encuentra, tanto en su valorización de los escépticos antiguos como de los eléatas, cierto retorno al planteo ontológico antiguo, donde la imposibilidad de conocer lo verdadero, en caso de darse estructuralmente y no sólo

por razones contingentes, se sitúa en la deficiencia del objeto; mientras que en Kant, la dialéctica y la imposibilidad de conocer lo que es en sí, es signo de la deficiencia del sujeto. Esta *Nota* también es ocasión para caracterizar sucintamente su propia noción de dialéctica —como se sabe, una noción no tematizada en parte alguna de la obra— en relación con la historia de la filosofía, en particular los escépticos y los eleatas.

Ahora bien, la relevancia de estas consideraciones para la entera *Doctrina del Ser* queda confirmada en un documento contemporáneo a la redacción de la *Ciencia de la Lógica* de 1812. Me refiero al *Informe Privado* fechado el 23 de octubre de 1812 y elaborado por Hegel para Inmanuel Niethammer, que en ese momento se desempeñaba como Consejero Escolar Superior del Reino de Baviera. Niethammer había puesto en vigencia una normativa que preveía la enseñanza de la filosofía para todos los niveles de la formación del *Gymnasium*. Dicha normativa llegaba a establecer incluso la enseñanza de diversas partes del sistema filosófico kantiano, entre ellas las Antinomias. En lo que atañe a los contenidos de la educación, Hegel aquí vuelve a remitir a Kant como el filósofo quien ha superado a la metafísica clásica, y si bien anuncia a su *Ciencia de la Lógica* como una superación ulterior del planteo kantiano, allí señala: «Según mi concepción de lo lógico, lo metafísico queda incluido totalmente en él. Respecto de esto, puedo citar a Kant como precursor y autoridad» (Hegel, 1991:136).

En lo que concierne a las Antinomias, vuelve a marcar que le interesa la estructura lógica, la cual, sin embargo, limitada a la cosmología, queda oscurecida por un «lastre inútil, producto fantástico de la representación que no posee valor alguno» (Ibidem). Más adelante, al referirse al nivel dialéctico del método filosófico, alude a las Antinomias kantianas, establecidas para la enseñanza por la normativa, y señala:

ellas contienen un fundamento profundo acerca del carácter antinómico de la razón, pero este fundamento se halla en ellas demasiado oculto y, por así decirlo, carente de pensamiento y demasiado poco conocido en las mismas en cuanto a su verdad; por otra parte ellas constituyen una dialéctica demasiado insatisfactoria —no consiste sino en antítesis forzadas: en mi *Lógica*, según creo, las he examinado según merecen—. Infinitamente mejor es la dialéctica de los antiguos eleatas y los ejemplos que se nos han conservado acerca de ello (Hegel, 1991:143).

6. Excurso II: Escepticismo y Zenón de Elea en la exposición de las Antinomias en la Crítica de la Razón Pura

No es el propósito de este trabajo analizar en qué medida las observaciones de Hegel sobre Kant son adecuadas, sino más bien comprender el posicionamiento de Hegel en la *Doctrina del Ser* respecto del escepticismo. Conviene señalar que Hegel hace caso omiso del hecho de que ambas referencias históricas, tanto al escepticismo como Zenón de Elea, también son consideradas por Kant en el planteo de las antinomias. Por empezar Kant se preocupa mucho por precisar que él sigue el *método escéptico*, y no el *escepticismo*, aunque sostiene que el método escéptico era el propio de una disciplina de la filosofía como la Crítica. Por otra parte, es de notar que Kant ofrece su solución a las Antinomias en vistas a evitar que la razón caiga en la «tentación, ya de entregarse a una desesperanza escéptica [*skeptische Hoffnungslosigkeit*], ya de adoptar un empecinamiento dogmático [*dogmatische Trotz*], poniéndose rígidamente en la cabeza ciertas afirmaciones, sin prestar oídos ni hacer justicia a los fundamentos de la parte contraria» (Kant, 2007:489 – B434). Kant daba lugar así a lo que será un tópico común en la discusión de la filosofía poskantiana, esto es, la tesis de que la filosofía crítica supera tanto al escepticismo y al dogmatismo y se constituye como una tercera posición; mientras que Gottlob Schulze, el autor del *Aenesidemo* por esos años, sostendrá que *tertium non datur*, o escepticismo o dogmatismo, no hay una tercera posibilidad.

Kant también hace referencia, en la exposición de las antinomias, a Zenón de Elea, al cual le reconoce méritos de haber descubierto aspectos objetivos de la razón y rechaza por eso el cargo que le habría dirigido Platón de utilizar argumentos sofísticos. Y aprovecha la alusión a Zenón para establecer la distinción entre *oposición dialéctica* y *oposición analítica*.

Creo que Hegel hace caso omiso de estas referencias por razones de exposición, pues en la *Ciencia de la Lógica* no se centra en las doctrinas filosóficas en cuanto tales sino que las confronta en función de esclarecer sus propias tesis y mostrar en qué medida éstas superan a las soluciones anteriores. En lo que a respecta a la *Segunda Nota* a la *Cantidad* y a la cohesión del planteo hegeliano mismo, a la altura de lo expuesto hasta aquí, la cuestión ya no es tanto con Kant, sino de qué modo Hegel vincula dialéctica escéptica con dialéctica eleática.

7. A modo de conclusión: dialéctica escéptica y dialéctica eleática

En la *Doctrina del Ser* y más precisamente, en la *Segunda Nota*, la referencia a los eleatas tiene más importancia que a los escépticos. Esa mayor importancia se debe a una mayor objetividad por parte de los eleatas, en el sentido de que su dialéctica tiene una proyección ontológica explícita que no se encuentra en el escepticismo —en este caso con «ontológico» me refiero a toda tesis que versa sobre lo que es—. A su vez, en esta gama de dialécticas que he propuesto más arriba, el escepticismo antiguo presenta más objetividad que en Kant. En la diferencia se reproduce aquella que Hegel establece en su escrito sobre el escepticismo, en el volumen de 1802 de la *Revista Crítica de Filosofía*, entre escepticismo antiguo y escepticismo moderno (Hegel, 1968). En esta gama, Kant permanece en el ámbito del escepticismo moderno, en lo que respecta al planteo general de la *Crítica de la Razón Pura*. Pero en el caso particular de las Antinomias, Kant se acerca más a la objetividad de la razón y por tanto al escepticismo antiguo. Pues éste último, si bien no tiene una proyección ontológica explícita, e incluso la niega, su posición se apoya por entero en la lógica inmanente al concepto. Podemos deducir entonces que en el caso de las Antinomias, y sólo en él, Kant y los escépticos antiguos se encuentran muy cerca: la diferencia es que Kant reconoció el carácter objetivo de esta dialéctica sólo en las representaciones cosmológicas y no en todo concepto, como hemos visto.

La otra diferencia, aquí sólo implícita, es que en el caso de los escépticos antiguos, el descubrimiento de la dialéctica inmanente a cada concepto no lo llevaría explícitamente, según la interpretación de Hegel, a duplicar el mundo, sino a negar la posibilidad de la teoría en el sentido antiguo de todo conocimiento sobre lo que es; en ese sentido no tiene proyección ontológica. Pero la imposibilidad de la teoría se debe implícitamente —según la lectura hegeliana de 1802— a las características del mundo, que hacen que de él no podamos hablar, pues el hablar absolutiza lo no absoluto.

Esa segunda diferencia respecto de Kant es mucho más sutil. La *Doctrina del Ser* no nos da más información. Para que la diferencia sea más evidente podemos aprovechar la comprensión que Hegel tiene del escepticismo antiguo en general, expuesta en el Escrito sobre el Escepticismo de 1802 y en la *Fenomenología*. En la antinomia del concepto, el escéptico antiguo encuentra la paz de no estar atado a ninguna finitud como si fuese absoluta y lo absoluto se encuentra más bien de hecho en la «libertad de carácter» esa *ataraxia*, en la *apragmosyne*, en la *afasia* y tantas otras actitudes y prácticas que adopta el escéptico, aun cuando al modo de ver de Hegel se tratará de una

situación insostenible, tal como lo desarrolla en la *Introducción a la Fenomenología*, pues implica en su traducción práctica renunciar al pensamiento, el cual traiciona esa quietud pues siempre nos pide ir más allá del límite. O bien; puesto que la nada a la que llega el escepticismo no es en verdad pura nada, sino nada determinada, en el fondo vive de ella esperando que surja otro ser determinado para reducirlo nuevamente a la supuesta nada.

En ese sentido, habría una ontología implícita en el escepticismo antiguo, que busca, por decirlo en otros términos, rechazar la absolutización de lo finito y de lo efímero pero no por medio de la teoría sino por medio de prácticas alternativas: la *ataraxia*, la *apragmosyne*, la *afasia* y tantas otras actitudes y prácticas que adopta el escéptico, cercanas en este sentido a la estrategia que hemos visto de Diógenes de Sínope, que para afirmar el movimiento no hablaba; caminaba. Ahora bien; ¿se pueden evitar los errores que detectaban los escépticos y los cínicos sin renunciar a la teoría? ¿Y se puede no renunciar a la teoría sin caer en las aporías a las que nos lleva Zenón, sin estancarnos en la quietud del puro y abstracto ser? Allí se encuentra uno de los grandes esfuerzos teóricos que a lo largo de estas páginas *Ciencia de la Lógica* nos ofrece Hegel.

Tanto en los escépticos antiguos como en la posición del eleata Zenón, el punto de llegada es estático. La lógica dinámica que implica la dialéctica se detiene en un resultado que es la *isotheneia* en el caso de los escépticos. En el caso de Zenón, en la reducción del ser del objeto a apariencia y su reconducción al puro ser. Si bien Zenón reconduce al concepto la representación del movimiento, en el resultado sigue atado como prejuicio a la representación; por tanto no advierte el mismo movimiento del pensamiento como constitutivo del objeto. Ése es el verdadero movimiento, ése es el verdadero objeto. Así, la dinámica del pensamiento en la medida que sigue los momentos del concepto, corresponde a la verdadera dinámica de las cosas, tal como Hegel sostiene al comienzo de la *Doctrina del Ser* en su exposición del tránsito del Ser a la Nada y de la Nada al Ser.

Ahora, ya expuestas a este punto las precisiones textuales correspondientes al escepticismo en la *Doctrina del Ser*, quiero ofrecer una lectura de su significación general en dicha doctrina. La referencia aquí al escepticismo antiguo y a Zenón tiene, más allá de objetivos puntuales precisos en una u otra argumentación, la connotación de introducir en la consideración del ser, centro de la metafísica clásica, la misma crítica antigua, las mismas paradojas y aporías encontradas por los antiguos en el seno del ser mismo sin necesidad de recurrir al posicionamiento propio de la filosofía moderna por la cual el problema principal no son las aporías del ser sino la imposibilidad de llegar a él, debido a las características propias del pensamiento subjetivo. Es

por ello que Zenón y los escépticos antiguos son tan importantes y, en cierto sentido, superiores a los modernos: y es por ello que las antinomias, en donde Kant es más objetivo, son tan importantes aquí. Son las determinaciones immanentes del ser mismo las que se autoproblematizan y llevan a su superación en otro registro —serán las *Doctrinas* siguientes de la *Ciencia de la Lógica*, la de la *Esencia* y la del *Concepto* las encargadas de hacerlo.

Zenón y los escépticos antiguos tienen una concepción de tal modo estática del Ser, que todo lo dinámico queda excluido. Viene al caso la antigua tesis de Brochard, cuando sostenía que «los escépticos [...] se inspiran directamente en el método de Parménides y de Zenón: los verdaderos antepasados del escepticismo son los eléatas» (Brochard, 2005:14). El escepticismo comparte «el axioma [que han establecido Parménides y Zenón] para el pensamiento griego que el ser en sí mismo es eterno, inmóvil, sustraído a la generación y a la muerte, o, como después se ha repetido tanto, que nada nace de nada y que nada puede perecer» (Brochard, 2005:15). Es con los eléatas que según Brochard aparece la oposición entre lo *sensible* y lo *inteligible* (Brochard, 2005:13): «los escépticos mantendrán esta distinción, para atenerse, es cierto, a la inversa de Parménides, a la sola apariencia» (Brochard, 2005:13).

Para nosotros, lectores modernos, no está de más resaltar que la distinción se establece entre lo sensible y lo inteligible, y no entre los sentidos y la inteligencia. Hegel se mantiene en la *Doctrina del Ser* en el plano de lo inteligible y lo sensible. El criterio para los eléatas era la concepción del Ser como estático. La *Doctrina del Ser*, en lo que respecta a su referencia a Zenón y a los escépticos antiguos, puede ser entendida como el esfuerzo teórico de Hegel por introducir como realidad del Ser los factores que Zenón y los escépticos revelaban en sus respectivas dialécticas, pero que dada su preconcepción del Ser, veían como especie de anomalías teóricas (me permito utilizar en sentido amplio este término kuhniano). Esto lo podemos detectar en la forma de la imposibilidad de hablar del ser en el caso de los escépticos —¡es extraño y paradójico que se llegue a recomendar la *afasia!*— quienes buscan remediarlo por medio de la utilización de los *tropos* y así llegar a la *isotheneia*, para no caer en las consecuencias perniciosas del dogmatismo; también lo podemos detectar en la forma de la *aporía* a la que conduce Zenón, por la cual se neutraliza la atribución del ser al movimiento —y por tanto excluían del Ser, o más simplemente, eran considerados como factores que no eran, eran solo apariencia— y así evitar el riesgo de la reducción de lo real a lo puramente efímero.

Pero entonces... ¿cuál es el valor de la filosofía moderna en este respecto? Es decir, ¿qué es lo que aporta? ¿Por qué no volver a Zenón y a los escépticos

antiguos directamente y retomar desde allí, cuya dialéctica es «infinitamente mejor» (informe a Niethammer)? Al fin y al cabo, ¿cuál es entonces el valor aquí de las antinomias kantianas? Parecería ser que sólo tienen valor en la medida en que se acercan a los antiguos.

La puntualidad de estas preguntas pueden despistarnos; pues en realidad lo que se encuentra en juego no es sólo la respuesta puntual, sino la entera concepción hegeliana de la historia de la filosofía, puesto que el interrogante más amplio y de fondo que suscita es cómo puede conciliar su valoración de los antiguos e incluso considerarlos superiores a los modernos en varios aspectos dentro de un esquema progresista de la historia de la filosofía, historia que a su vez se presenta como constitutiva de la filosofía misma. Advertida la amplitud, me limito aquí a una respuesta a los interrogantes puntuales expresados en el párrafo anterior.

Para Zenón y los escépticos antiguos era tan inessential el momento del pensamiento del sujeto que la anomalía lleva a duplicar al mundo en ser y apariencia. La apariencia es un ser de segunda clase. El Ser verdadero, lo que es, tiene ya para Zenón su pensamiento inmanente, su *logos*; pero concibe a éste como necesariamente estático. La reconstrucción hegeliana de la metafísica del ser, esto es, la *Doctrina del Ser*, lleva a su propio colapso mediante el reconocimiento de esas «anomalías» ya no como errores aislados sino como elementos que muestran finalmente la necesidad de reformular la concepción que tenemos del ser mismo. Esta reformulación exige la integración del movimiento no en obediencia a la representación del mismo, afectadas de diversas vaguedades y contingencias, que siempre presenta elementos sensibles residuales, sino en cuanto dinamicidad propia del pensamiento mismo; y no sólo el mero aspecto de *kynesis* del pensamiento, sino también de su *dynamis*. Es esto lo que Hegel reprocha a los escépticos y eléatas: su concepción del Ser lleva a un estancamiento abstracto; los atributos del Ser que indica Parménides son los atributos de lo abstracto en cuanto tal. Si el escepticismo moderno vive de la concepción de la escisión infinita entre Ser y Pensar, el escepticismo antiguo vive de la concepción parmenídea del Ser. Toda vez que de algún modo se suponga en una teoría una u otra de estas concepciones, se da lugar a un comprensible escepticismo; el escepticismo vive parasitariamente de ellas. Hegel no los rechaza como fase transitoria —puesto que una vez establecida alguna de estas concepciones, el escepticismo es inevitable y necesario—. Lo rechaza como punto de partida, pues no lo es: siempre supone una concepción previa y de ella vive. Y lo rechaza como punto de llegada; pues sigue presa de la representación del entendimiento como una posibilidad de captar lo que es. El escepticismo por tanto es reconocido como momento constitutivo, aunque

no definitivo. De este modo, si consideramos el comienzo de la *Ciencia de la Lógica*, no es tan importante para Hegel que Ser y Nada sean uno y lo mismo, sino en la medida en que su exposición misma supone el tránsito de uno a otro, y así el devenir —la primera determinación y no la última, que comienza a asimilar la *dynamis* propia del pensamiento y de lo real— se muestra como constitutivo del ser. La posición de Hegel no consiste en integrar el devenir de Heráclito al ser parmenídeo. Apunta más bien a que, lo que es, aparezca en toda su plasticidad, en su vida; que el pensamiento comparta esa plasticidad, esa vida. Hegel, en pocas ocasiones, pero muy significativas, utiliza literalmente este término en alemán: *plastisch*. El esfuerzo metafísico de Hegel va en esa dirección: «No hay exposición de ningún objeto en sí y por sí que sea capaz de ser efectuada de una manera plástica tan inmanente como el desarrollo del pensamiento en su necesidad» (Hegel, 1993:52; Hegel, 1996:31). Tanto en el caso de Zenón como de los escépticos, mediante sus aporías y la aplicación de los tropos respectivamente, se han internado en esta plasticidad; los escépticos en el movimiento de oponer a una determinación su opuesta, los eléatas al mostrar que el movimiento es pensamiento. Pero ambos devuelven el ser a una posición estática debido a las preconcepciones del ser de las que parten.

Por su parte, la filosofía moderna ha comenzado por reivindicar la esencialidad del pensamiento frente a la absolutez del Ser de los antiguos; he aquí su virtud y su superioridad, pues el mundo antiguo en este sentido se encontraba enajenado, el pensar era accidental al ser. Pero con esta reivindicación lo que no se ha cuestionado, entre otras cosas y exceptuando de algún modo a Heráclito, es la estaticidad del Ser antiguo. En ese sentido, si se ha anticipado aquí en esta *Segunda Nota* a las antinomias kantianas es no sólo por su reciente formulación, en relación con la época de Hegel, en «términos de la más nueva filosofía», sino porque ella presenta una objetividad que escapa según Hegel al subjetivismo kantiano y una objetividad dialéctica que escapa a la adialecticidad del racionalismo moderno, acercando así la dialéctica del Pensar a la del Ser de un modo difícil de hallar tanto en la filosofía moderna como en la antigua. La *Doctrina del Concepto* de la *Ciencia de la Lógica* tendrá como función mostrar en forma realizada la relación dinámica del ser y el pensar en su mutua implicación.

A partir de estas consideraciones de la relación entre la exposición de una determinación como la Cantidad y los referentes de la Historia de la Filosofía con los cuales Hegel se confronta: ¿cuál es, al menos aquí, el valor de la Historia de la Filosofía para la *Ciencia de la Lógica*? ¿Por qué no exponer directamente el itinerario de la Lógica, que por sí solo no necesitaría de una

confrontación con el pasado de la filosofía? De hecho, como sucede aquí, la mayor parte de las referencias históricas se encuentran en las *Notas*. Y la mayoría de las *Notas* son precisiones que se ofrecen en ocasión de la confrontación de una determinación con la Historia de la Filosofía o de la Ciencia.

En la *Segunda Nota* a la *Cantidad Pura*, al menos —el relevamiento de lo que sucede en el resto de las *Notas* a fin de ofrecer una observación general excede este trabajo— Hegel recurre a la Historia de la Filosofía, tal como vimos con Spinoza, Kant, Zenón y los escépticos fundamentalmente por dos objetivos. La primera es a modo de testimonio, que confirma, al menos parcialmente, la exposición de una determinación. Ellos han captado anteriormente determinaciones de la Lógica o rasgos de su método; han llevado «a la conciencia esta naturaleza lógica, que anima al espíritu, que se agita y actúa en él» (Hegel, 1993:49), tal como Hegel caracteriza la tarea de la Filosofía en el *Prefacio* a la *Segunda Edición* de la obra. Ellos han dado la base, han descubierto sentidos que ofrecen el material para su reformulación más lograda. La segunda es la confrontación. Esta captación de los antecesores se ha producido en mayor o menor medida fragmentariamente; no siempre ha captado una determinación con precisión y en su vínculo con las otras determinaciones. Por otra parte, sus teorías están condicionadas por su época. Hegel, sin embargo —como también lo hace Kant en la *KrV*— no se detiene a hacer largas disquisiciones acerca del contexto histórico. En el contexto de su obra sistemática, prefiere aproximarse a los filósofos del pasado discutiendo a partir de su propio marco. Finalmente, si la *Fenomenología* se presenta a sí misma como el escepticismo que se autoconsume, su principal resultado es la liberación de la oposición entre conciencia y objeto, tal como se señala en la *Introducción* a la *Ciencia de la Lógica*. Pero al parecer, «consumado» no significa que el escepticismo haya sido «refutado», sino más bien que ha pasado a ser reconocido como momento del método mismo que se expresa en la *Lógica*, más precisamente como segundo paso del método dialéctico, que es método *real*, por el cual la razón se libera del abismo infranqueable entre determinaciones, cuando éstas son consideradas en forma aisladas y autosubsistentes, y por tanto estancadas. Una primera hipótesis que partiese de aquellas lecturas que ven a la *Fenomenología* —aquel libro que hacia 1807 se presentaba como «*Sich vollbringender Skeptizismus*»— como un proyecto abandonado hacia 1830, podría señalar que la referencia al escepticismo tiene carácter residual. Sin embargo, la *Segunda Nota* a la *Cantidad Pura* ya estaba en la edición de la *Ciencia de la Lógica* de 1812. Kant, los Eléatas, Diógenes y los demás ya estaban allí referidos. Y aun así, como hemos mostrado más arriba, Hegel agrega la referencia al escepticismo y sólo ella, en la edición de 1831.

Referencias bibliográficas

- Brochard, V.** (2005) *Los escépticos griegos*. Buenos Aires: Losada.
- Cobben, P.** (Hrsg.) (2006): *Hegel-Lexikon*. Darmstadt: WBG.
- Forster, M.**: *Hegel and Skepticism*. Cambridge, Harvard: UP.
- Hegel, G.W.F.** (1968) *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten*. *Jenaer kritische Schriften*. Hsg. von H. Buchner und O. Pöggeler. *Gesammelte Werke Band 4*. Hamburg. Felix Meiner Verlag.
- (1988) *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- (1989) *Vorlesungen der Geschichte der Philosophie*. Teil 2 – Band 7, Felix Meiner Verlag. Las traducciones al castellano de las citas de esta edición crítica son mías (HMS).
- (1991) *Escritos pedagógicos*. Madrid: FCE.
- (1993) *Ciencia de la Lógica*. Tomo I. 6ta ed. Trad. de A. y R. Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar.
- (1996) *Wissenschaft der Logik. Erster Teil*. Suhrkamp. Frankfurt a. M.
- [(1812) 1999] *Wissenschaft der Logik. Erster Teil*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- (2000) *Fe y Saber*. Trad. de V. Serrano. Madrid: Biblioteca Nueva
- (2010) *Fenomenología del Espíritu*. Trad. de A. Gómez Ramos. Madrid: Abada.
- Heidemann, D.** (2007) *Der Begriff des Skeptizismus*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, I.** (2007) *Crítica de la Razón Pura*. Trad. de M. Caimi. Buenos Aires: Colihue Clásica.
- (1988) *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Inwood, M.** (1999) *A Hegel Dictionary*. 6ª Reimpr. Massachusetts: Blackwell.
- Sisto, H.M.** (2007) *Experiencia y Absoluto. La respuesta de G. F. W. Hegel en la Introducción a la Fenomenología del Espíritu a los desafíos del escepticismo de G. Schulze*. E-Book on line. La Plata: UNLP. Memoria Académica.



Ilvia Di Sanza · Doctora en Filosofía. Profesora e Investigadora de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Directora del Proyecto de Investigación radicado en la UNSAM: «KANT: ¿Una estética negativa o la negación de la estética?» Escuela de Humanidades, Centro de Estudios Filosóficos (CEFILO), UNSAM.

orge Eduardo Fernández · Doctor en Filosofía. Profesor e Investigador de la Universidad de San Martín (UNSAM). Director del Proyecto de Investigación: «Ensayos, exposiciones y transformaciones de la idea de sistema en las obras de G.W.F. Hegel y de F. Schelling», G094, Escuela de Humanidades, Facultad de Humanidades, UNSAM.

Iéctor Ferreiro · Doctor en Filosofía. Profesor de la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA) e Investigador del CONICET. Director del Proyecto de Investigación: «El actual giro analítico de los estudios sobre Hegel: su aporte a la comprensión del pensamiento hegeliano y a la reactivación de sus potencialidades filosóficas». PI Plurianual PIP 112-201101-00541. CONICET. Unidad Ejecutora: Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA), 2014-2016.

Mariano Gaudio · Doctor en Filosofía (UBA). Profesor de la Facultad de Filosofía (UBA). Integrante del Proyecto de Investigación PICT 2013-2015: «Las fuentes del idealismo alemán. Recepción e influencia de Kant y Schelling en las primeras obras de Fichte, Schelling y Hegel». Directora Dra. Jimena Solé.

Thomas Sören Hoffmann · Profesor Titular de la cátedra de Filosofía Práctica (Fern Universität in Hagen). Investigador en el Institut für Philosophie de la misma universidad.

Claudia Jáuregui · Doctora en Filosofía. Profesora de la Facultad de Filosofía de la UBA e Investigadora del CONICET. Directora del Proyecto de Investigación: «El problema de la causalidad natural en el idealismo trascendental kantiano» (Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UBA).

Andrés Jiménez Colodrero · Profesor de la Facultad de Ciencias Sociales y de la Facultad de Filosofía de la UBA. Investigador del CONICET y del CIF. Director del Proyecto de Investigación: «La soberanía: teoría y praxis de un concepto fundamental de la teoría política moderna» – PPII/Programación 2013-2015, con sede en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA).

Christian Klotz · Doctor en Filosofía por la Universidad Ludwig-Maximilians de Munich. Profesor de la Universidad Federal de Goiás e investigador del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico del Brasil, como el cual se encuentra realizando un proyecto sobre la filosofía tardía de Fichte.

Natalia Lerussi · Doctora en Filosofía. Profesora de la Facultad de Filosofía de la UBA e investigadora del CONICET. Integrante del Proyecto de Investigación PICT 2013-2015: «Las fuentes del idealismo alemán. Recepción e influencia de Kant y Schelling en las primeras obras de Fichte, Schelling y Hegel». Directora Dra. Jimena Solé.

Eduardo Luft · Doutor em Filosofia (1999) pela PUCRS (com estágio na Universidade de Heidelberg (Alemanha, 1998)) e pós-doutor pela Universidade de Frankfurt (Alemanha, 2010). Professor no Pós-Graduação de Filosofia da PUCRS. Atuou como professor visitante na Universidade de Bonn (Alemanha, 2012), pelo programa Erasmus Mundus – Europhilosophie. Coautor de «Idea e Movimento» (Civilização Brasileira: 2012) e autor de «Sobre a coerência do mundo» (Civilização Brasileira: 2005), «As sementes da dúvida» (Mandarim: 2001) e «Para uma crítica interna ao sistema de Hegel» (Edipucrs: 1995).

Angelica Nuzzo · Professor of Philosophy at City University of the Brooklyn College-CUNY, USA. Miembro del Radcliffe Institute for Advanced Study-Harvard. Editora de *Hegel and the Analytic Tradition* (2009) y autora de *Ideal Embodiment. Kant's Theory of Sensibility* (2008) y *Kant and the Unity of Reason* (2005).

Horacio Martín Sisto · Doctor en Filosofía. Investigador- Docente de la Universidad Nacional de General Sarmiento, Profesor de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Católica Argentina. Actualmente Director del Proyecto radicado en la Universidad Nacional de General Sarmiento, 2013-2016: «Una revisión crítica de la fenomenología del espíritu. Su propuesta de solución al problema de la relación conciencia-realidad en la discusión entre escepticismo, realismo e idealismo poskantianos.» (Código UNGS30/1096)

Jimena Solé · Doctora en Filosofía. Profesora de la Facultad de Filosofía de la UBA e Investigadora del CONICET. Directora del Proyecto de Investigación: PICT 2013-2015: «Las fuentes del idealismo alemán. Recepción e influencia de Kant y Schelling en las primeras obras de Fichte, Schelling y Hegel».

