



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
METAFÍSICA Y ONTOLOGIA

**ANÁLISIS DE LA TRADICIÓN ESCÉPTICA EN LA FILOSOFÍA DE
HEGEL. EJERCICIO FILOSÓFICO Y ESCEPTICISMO EN LA
FILOSOFÍA HEGELIANA**

**TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:
ANA MARÍA MIRANDA MORA**

**TUTORA
DRA. LETICIA FLORES FARFÁN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

MÉXICO, D. F. JULIO 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

La realización de este trabajo fue posible gracias al apoyo de CONACyT, su "Programa Nacional de Posgrados de Calidad" y el "Programa de Becas Mixtas". Asimismo, agradezco a la Coordinación de Estudios de Posgrado de la UNAM que a través del "Programa de Movilidad Internacional de Estudiantes" asumió los gastos de transporte.

A mi tutora, Dra. Leticia Flores Farfán, gracias por confiar en mi trabajo, por el apoyo incondicional y por la invaluable guía que has sido para mí durante toda la Maestría.

Agradezco también, a mi revisor, Dr. Alberto Constante, y a mis sinodales: Dr. Ricardo Horneffer Mengdehl, Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez y Dr. Jorge Enrique Linares Salgado, que con la mejor disposición dedicaron su tiempo a la lectura de este trabajo, agradezco sus comentarios y el apoyo brindado para la concreción de este trabajo.

Al Dr. Félix Duque y Dr. Valerio Rocco, por aceptarme y guiarme durante mi estancia de investigación en la Universidad Autónoma de Madrid. Agradezco su tiempo, comentarios, material brindado y la enriquecedora asesoría para este trabajo. Sin duda esta reflexión está marcada vital y conceptualmente por mi estancia en el Máster Filosofía de la Historia: Democracia y Orden Mundial.

A mi familia por su invaluable apoyo y cariño, gracias por comprender y respetar mi decisión por la filosofía, me hace feliz saber que me acompañan en mi sueño.

Al amor de mi vida, Philipp Wolfesberger, simplemente gracias, no sé como hubiera sobrevivido a los enredos en lo que me meto con Hegel.

Índice

I. Introducción. Análisis de la tradición escéptica en la filosofía de Hegel.....	1
1.1 Antecedentes históricos.....	1
1.2 Planteamiento del problema.....	3
1.3 El escepticismo en la obra de Hegel.....	7
II. Relación del escepticismo con la filosofía	13
2.1 Distinción entre escepticismo antiguo y moderno	18
2.2 Escepticismo moderno: el lado negativo del escepticismo.....	19
2.2.1 La disputa entre los sistemas.....	22
2.2.2 Ontificación de lo incondicionado	24
2.2.3 La filosofía como psicología empírica	26
2.2.4 El misterio de la correspondencia.....	28
2.3 Escepticismo antiguo: el lado positivo del escepticismo	29
2.3.1 El carácter del escepticismo antiguo	31
2.3.2 El método del escepticismo antiguo	34
2.4 Taxonomía del escepticismo	37
2.5 El lado negativo del escepticismo antiguo. El escepticismo que se vuelva contra la filosofía	40
2.6 El lado libre de toda filosofía: escepticismo	44
2.7 Conclusiones. Unidad entre escepticismo y filosofía.....	48
III. El escepticismo en la Fenomenología del espíritu.....	52
3.1 Tipos de escepticismo en la <i>Fenomenología del espíritu</i>.....	53
3.2 La ciencia de la experiencia de la conciencia. <i>Skepsis</i> como fenomenología.....	54
3.2.1 Escepticismo metodológico	54
3.2.2 Camino de la <i>duda</i> o la <i>desesperación</i>	58
3.2.3 La experiencia de la negatividad.....	63
3.3 Escepticismo como figura de la conciencia	65
3.3.1 Escepticismo en la constitución de la subjetividad	68
3.3.2 La lucha por el reconocimiento.....	72
3.3.3 Estoicismo y escepticismo.....	77
3.4 Conclusiones. Escepticismo y <i>negatividad</i>	86

IV. Hegel y la crítica al escepticismo en Lecciones sobre la historia de la filosofía	90
4.1 ¿Hegel contra el escepticismo o el escepticismo contra Hegel? Objeciones contra la lectura de Hegel	91
4.1.1 Objeción 1: Parálisis	93
4.1.2 Objeción 2: Contradicción.....	96
4.1.3 Objeción 3: Inconsistencia	97
4.2 Conclusiones. Escepticismo y filosofía, Hegel como escéptico	100
V. Bibliografía	107

Esta observación es importante. De ella se deduce que, si suponemos que los fenómenos [...] son cosas en sí mismas, entonces las pruebas presentadas en las cuatro antinomias no eran ilusorias, sino que eran demostraciones rigurosas. Pero el conflicto de las proposiciones derivadas de las antinomias revela la existencia de un error en tal suposición. Gracias a ello, el conflicto nos conduce al descubrimiento de la verdadera naturaleza de las cosas en cuanto objetos de los sentidos. Consiguientemente, la dialéctica trascendental no abona el terreno del escepticismo, sino el del método escéptico, el cual puede exhibir, a través de tal dialéctica, un ejemplo del gran servicio que puede prestar siempre que se permita que los argumentos de la razón se enfrenten unos a otros con la mayor libertad. Aunque estos argumentos no produzcan los resultados que se buscan, siempre nos serán de alguna utilidad y nos ayudarán a corregir nuestros juicios.

Kant, *Crítica de la razón pura*, 1787.

Es innegable que la razón filosofante debe cada progreso notable, realizado en cualquier tiempo, a las advertencias del escepticismo sobre la inseguridad de los fundamentos en que se iba apoyando; si esto es reconocido en particular por el gran descubridor del uso crítico [de la razón] con respecto al último adelanto importante de la misma gracias a este uso; si a pesar de todo podría parecer, incluso al observador no especialista, que la razón no ha alcanzado todavía su gran objetivo: realizar la filosofía como ciencia [...]; entonces era ante todo deseable que el escepticismo quisiera coronar su obra e impulsar la razón investigadora hasta su elevada meta.

Fichte, *Reseña de Enesidemo*, 1794.

¡Cuán infinitamente más valioso es para la verdadera filosofía el escéptico que por adelantado declara la guerra a todo sistema válido universalmente! Cuán infinitamente más valioso que el dogmaticista que permite que de ahora en adelante todos los espíritus juren sobre el símbolo de una ciencia *teórica*. Mientras aquél permanezca en sus límites, es decir, mientras no ose intervenir en el dominio de la libertad humana, mientras crea en la verdad ilimitada, pero también sólo en el *infinito goce* de la misma y en la progresiva conquista de la verdad erigida y alcanzada por sí mismo, ¿quién no reconoce en él al verdadero *filósofo*?

Schelling, *Cartas sobre el dogmatismo y criticismo*, 1795.

Una verdadera filosofía tiene necesariamente un lado negativo propio, el cual va dirigido contra todo lo limitado [...] una verdadera filosofía es infinitamente más escéptica que todo este escepticismo.

Hegel, *Relación del escepticismo con la filosofía*, 1802.

I. Introducción. Análisis de la tradición escéptica en la filosofía de Hegel

El presente trabajo es una contribución a la comprensión del escepticismo filosófico. El desafío escéptico ha ocupado un lugar importante en la historia de la filosofía, estrategias escépticas y antiescépticas han desfilado a lo largo de los distintos proyectos filosóficos. La filosofía hegeliana no es la excepción. Son diversos los motivos que animan su proyecto filosófico y entre ellos, se encuentra la tarea de comprender aquel “fantasma”¹ con el que se ha buscado asustar a la filosofía: el escepticismo. El presente trabajo tiene como objetivo, exponer y analizar la recepción que hace Hegel del escepticismo antiguo y moderno. Para comprender la posición de Hegel frente al escepticismo, distinguiremos sus diferentes formulaciones y analizaremos cuál es la reacción y tratamiento de Hegel ante cada una de ellas. Ahondaremos en el significado que éste posee en su pensamiento y mostraremos su contribución en el desarrollo de su propia posición filosófica. Hegel formula una novedosa versión de *escepticismo pensante* que, por un lado, descarta el escepticismo moderno y, por el otro, hace suyo el escepticismo antiguo. Finalmente, evaluaremos la recepción hegeliana del escepticismo antiguo y ahondaremos en la caracterización y significación de esta nueva versión de escepticismo.

1.1 Antecedentes históricos

En muchos pensadores griegos había estado presente, aún antes del período helenístico, un mayor o menor grado de cuestionamientos y dudas que posteriormente se asociaron con el escepticismo grecorromano. El término escepticismo, desde el punto de vista etimológico (cuya raíz griega *skepsis*, significa «investigación», «indagación»), remite a la inclinación a interrogarnos sobre la realidad y veracidad de nuestras percepciones, sobre el fundamento de los juicios, así como del valor que emitimos en nuestros juicios. El escepticismo se plantea como problema porque cuestiona la posibilidad de alcanzar la verdad, es decir, ahí

¹ “Sacaremos a la luz, para conocerlo en su desnudez, al fantasma del escepticismo, con el cual se ha buscado asustar a la filosofía y que aún en los nuevos tiempos se lo ha querido valorar como su fructífero enemigo” (Hegel, 1801/02, p. 293).

dónde el conocimiento pretende establecerse con seguridad, el escepticismo amenaza con diferentes interrogantes, la posibilidad de la filosofía de instaurarse como conocimiento al negarle todas las formas que ella adopta. Por ello, el escepticismo no se postula aisladamente del saber, sino más bien, es un producto del saber. El escepticismo pone en crisis al saber porque es su otro, la negación interna de su posibilidad y no una renuncia a la investigación como frecuentemente se le ha presentado a lo largo de la historia de la filosofía. Por el contrario, el escepticismo pone de manifiesto la dinámica interna al saber.

Es Descartes, quien por primera vez, asume los planteamientos escépticos como un desafío para la filosofía, al aceptar que el escepticismo plantea un problema para alcanzar el conocimiento y no su imposibilidad. Sus *Meditaciones* representan el primer gran esfuerzo por establecer los fundamentos de la ciencia en discusión explícita con el escepticismo y no simplemente en contra de él, es decir, se propone establecer el fundamento para la ciencia desde la experiencia más radical de la duda, y de este modo pone al escepticismo al servicio del método científico. La utilización de conceptos centrales en su argumentación, tales como “duda”, “suspensión del juicio”, “certeza”, “hipótesis”, “fundamento”, nos remiten sin duda a sus raíces en la antigüedad, sin embargo, ahora empleados con una finalidad totalmente ajena a los antiguos: la fundamentación del conocimiento.

Los planteamientos escépticos más brillantes alcanzaron su formulación más brillantes con Descartes y Hume, posturas que definirían lo que definitivamente sería el problema fundamental de la filosofía moderna, y que alcanzaría en el periodo conocido como Idealismo Alemán su versión más acabada. La filosofía post-kantiana manifiesta de forma inigualable la estrecha relación del escepticismo con la filosofía, ya sea en su versión escéptica o antiescéptica. La filosofía alemana de finales del siglo XVIII y principios del XIX, estuvo determinada por el proyecto epocal que trataba de dotar al idealismo trascendental de Kant una fundamentación segura².

Una vez que el escepticismo se vincula no sólo por oposición a la filosofía, es decir, una vez que ha salido de su estado de marginación al ser incorporado en el ejercicio filosófico, se le enlaza con la filosofía de una forma no antes vista, se convierte en condición necesaria para el desarrollo del conocimiento. Para el Idealismo Alemán el

² Fichte no sólo escribió una reseña sobre el *Enesidemo* de Schulze, también formula su principio filosófico como acción (*Tathandlung*) de autoponerse del yo, evitando con ello las objeciones escépticas de la época, véase Fichte J. G. (1794) *Reseña de «Enesidemo»*. Madrid: Libros Hiperión.

escepticismo resulta ser un problema desde el cual se configuró una nueva noción de razón y de filosofía, sin que ello implique la anulación del problema que el escepticismo plantea, por el contrario, se le incorpora de distintas formas, tal como se verá en la filosofía de Schulze. Por todo lo anterior, podemos afirmar que la filosofía se ha encargado de domesticar al escepticismo (Stepanenko, 2010); el escepticismo resulta ser un problema íntimamente vinculado al ejercicio de la filosofía, un desafío que recorre la historia de la filosofía hasta nuestros días.

Desde tal consideración, Hegel, se dedicará a reflexionar sobre el estrecho vínculo entre escepticismo y filosofía. Su análisis, crítica y recuperación de la *skepsis* se lleva a cabo desde un acercamiento histórico y problemático que aborda el escepticismo grecorromano hasta el escepticismo de su época, especialmente en la formulación de Schulze. Partiendo de esta convicción Hegel buscará establecer una noción de escepticismo interno a la razón y vinculado con la producción de saber, de modo que su acción negativa será reconocida como un rasgo propiamente racional y no como un problema para la filosofía. Con lo que se evidenciará *el tipo de relación* entre escepticismo y filosofía, en tanto expone el carácter del ejercicio filosófico y de la razón.

1.2 Planteamiento del problema

La filosofía contemporánea suele presentar el escepticismo como un desafío o problema que la filosofía debe evitar o anular. En la literatura reciente se ha puesto el énfasis en mostrar el interés de Hegel por los problemas típicos de la teoría del conocimiento del siglo XVIII y XIX. Textos como *Hegel and Skepticism* (1989) de Michael Foster representan un nuevo acercamiento frente a la tradicional lectura de Hegel, según la cual éste ignoró o simplemente evitó los problemas de la epistemología de su época. Para Foster esta omisión se debe a la falta de conocimiento sobre la interpretación crítica que Hegel hace del escepticismo. El resultado de esta omisión incluye, la ignorancia sobre el rol que el escepticismo antiguo juega en el desarrollo del sistema hegeliano, dejándonos con una versión escueta de su filosofía. Kenneth Westphal (1989)³, siguiendo a Foster, sostiene que la lectura convencional y conservadora de Hegel ignora y es indiferente al interés de Hegel

³ Westphal, K. (1989). *Hegel's Epistemological Realism*. Netherland: Kluwer Academic Publishers.

por el escepticismo y a los problemas de la epistemología, por ello, él trata de mostrar los distintos argumentos con los que Hegel responde al escepticismo. De este modo, para Foster y Westphal, la visión de un Hegel ignorante o indiferente ante los problemas de la epistemología es incorrecta y se demuestra por el tratamiento que Hegel realizó del escepticismo en varios textos. La confusión que resulta de esta versión no sólo justifica la reciente atención puesta en los textos críticos de Hegel (1802-1807), textos como el de Foster y Westphal ayudan a desvanecer estos prejuicios, permitiendo con ello un nuevo acercamiento a la filosofía de Hegel. Ambos autores se enfocan en defender algunas posturas o planteamientos de Hegel en el terreno de la epistemología. Foster por ejemplo, argumenta que el proyecto de Hegel es el “esfuerzo de construir una posición filosófica capaz de resistir los ataques escépticos”⁴⁴. De este modo, parte del trabajo de Foster trata de rastrear los argumentos hegelianos en contra de ciertas posturas escépticas, para con ello mostrar cómo Hegel puede defender su postura frente a los ataques escépticos. Siguiendo este tipo de argumentación, recientemente John Wood publicó un trabajo intitulado *Hegel's Critique of Ancient Skepticism* (2012), en él analiza la relación de Hegel con el escepticismo, sin embargo, su estrategia de análisis es diferente, su línea se centra en cómo Hegel ataca la posición escéptica y no cómo Hegel logra evitar el escepticismo. Una vez que se ha reconocido el interés de Hegel en el escepticismo, análisis como el de Foster, Westphal o Wood se revelan como tratamientos novedosos y de gran valor al cuestionar el éxito de los argumentos de Hegel, ya que arrojan luz sobre el éxito (o no) de Hegel contra el escepticismo. Para estos autores, el interés de Hegel por el escepticismo reporta beneficios a la epistemología contemporánea, al remover las tradicionales valoraciones sobre el escepticismo antiguo y moderno, ofreciendo una nueva estrategia contra el escepticismo en general. De este modo, las recientes lecturas centran su interés, por un lado, en evaluar los argumentos por los que se defiende a la filosofía del escepticismo, y por el otro, evalúan la caracterización de escepticismo que estos argumentos presuponen; es decir, evalúan puntualmente los argumentos de Hegel contra el escepticismo. A pesar de la importancia e innegable valor de estas estrategias de análisis, al no atender al progreso y desarrollo del análisis de Hegel, resultan parciales porque omiten los cambios y fluctuaciones en la lectura de Hegel. Para pensar la relación de la filosofía de Hegel con el

⁴⁴ Foster, M. (1989). *Hegel and Skepticism*. Massachusetts: Cambridge, p. 1.

escepticismo, así como del escepticismo con la filosofía, resulta más significativo atender al desarrollo y a la delimitación conceptual que realiza Hegel del escepticismo como problema y postura filosófica, en sus dos versiones, tanto antigua como moderna. Con ello no queremos decir que no es interesante un acercamiento a los argumentos específicos que Hegel plantea en contra del escepticismo; sino que consideramos central y determinante para la comprensión del proyecto hegeliano concentrarnos en el análisis, examen y crítica que Hegel realiza en distintas obras. No nos interesa tanto determinar si Hegel logra vencer al escepticismo o no, para Hegel pensar al escepticismo como enemigo de la filosofía es ya presuponer la cuestión. En este trabajo nos interesa mostrar qué entiende Hegel por escepticismo, por qué para definirlo lo vincula al ejercicio filosófico y cómo a partir de esta reflexión elabora un concepto de escepticismo para su filosofía.

La primera interpretación que hace Hegel del escepticismo se desarrolló en el periodo de Jena (1801-1802). El hecho de que Hegel se ocupara críticamente del escepticismo fue sin duda determinante para definir sus intereses filosóficos. Calcular la cuestión de la importancia del escepticismo al interior de la filosofía de Hegel tiene varios flancos desde donde podemos abordarla. Para ello habrá que analizar, partiendo del periodo de Jena, determinados puntos de su pensamiento y el papel que jugó este problema en el desarrollo de su propia posición filosófica. Sostenemos que la génesis de su filosofía está determinada en gran medida por la discusión con el pensamiento de la época, específicamente por la recepción de la discusión con el escepticismo de autores como Schulze y Maimon. El interés de Hegel no depende exclusivamente de su afán de conocimientos históricos sobre la filosofía griega, sino prioritariamente de la vigencia de la discusión de la filosofía con el escepticismo tradicional.

La estrategia interpretativa de Hegel a partir de la cual establece los límites del escepticismo como problema y desde la cual logra una cierta apropiación de éste en su filosofía, depende de una lectura del escepticismo antiguo de acuerdo a criterios y objetivos muy delimitados. A Hegel no le interesan todas las formas de escepticismo presentes en la tradición filosófica, sino sólo aquellas que son relevantes para la historia de la filosofía. Por ello, Hegel reescribe el desarrollo de esta tradición a partir de una pregunta y desde la cual determinará el alcance del escepticismo: ¿cuál es la relación del escepticismo en general con la filosofía? A diferencia de la discusión actual con el escepticismo, Hegel retrocede un

paso en la discusión y comienza cuestionando los términos de esta relación. Pensar el escepticismo desde su relación con la filosofía posibilitará que las distintas formas de escepticismo se determinen así mismas recíprocamente. Para Hegel es una cuestión capital poner de manifiesto en qué consisten los *distintos tipos* de escepticismo para esclarecer *el tipo de relación*, ya sea ésta de carácter problemático o no. La caracterización del escepticismo considerado sólo como un problema o un reto para cualquier empresa de conocimiento dificulta la comprensión de su verdadera naturaleza, para Hegel el escepticismo está íntimamente ligado a la filosofía. Si bien podemos considerar al escepticismo solamente como una corriente filosófica particular que se restringe a cuestionar toda pretensión de fundamentación del conocimiento o de alcanzar la verdad, y nos dedicamos a clasificar los distintos argumentos escépticos y oponerlos a otros antiescéticos, con esto, sólo lograríamos una versión muy formal e inútil de él, lo definiríamos sólo en oposición al dogmatismo sin que ello implique ningún impacto real en la práctica o en el desarrollo de la actividad filosófica.

Hay al menos dos formas de abordar el escepticismo: 1. atender al escepticismo como una posición formal que representa un problema para las pretensiones cognoscitivas o fundacionistas de la filosofía; o bien, 2. como una indagación histórico-conceptual de lo que el escepticismo ha sido y es en su relación con el ejercicio filosófico. Hegel escribe una historia del escepticismo a partir del papel que éste juega en el desarrollo histórico y conceptual de la historia de la filosofía, y de su caracterización particular a partir de sus determinaciones conceptuales según una noción específica de filosofía. Para comprender la aportación hegeliana, es necesario localizar dónde y cómo Hegel ve expresada esta relación de escepticismo y filosofía, ya que a partir de ello, se determinarán las distintas formas de escepticismo. Determinar el significado o naturaleza general del escepticismo en su vinculación con todo ejercicio filosófico, implica para Hegel, comprender el escepticismo como la necesidad de conocer el momento de negatividad que envuelve todo ejercicio filosófico.

Con esto queremos mostrar cómo Hegel se desvía y aparta voluntariamente de la recepción tradicional del escepticismo grecorromano, destacando aspectos olvidados y muchas veces desconocidos por los propios escépticos de la época. La interpretación de Hegel del escepticismo que presentaremos en este trabajo se origina en una concepción de

la relación entre escepticismo y filosofía, de carácter especulativo y ello tiene que ver con la noción de escepticismo que desarrolla (en cuanto escepticismo implícito a la filosofía) y con una caracterización específica de filosofía que le sirve como hilo de su argumentación. Aquí realizaremos un análisis de la interpretación y recuperación del escepticismo en obras concretas de Hegel, apartándonos del planteamiento con el que tratan numerosos contemporáneos al escepticismo filosófico (entendido sólo como problema/reto al conocimiento del mundo externo), con el fin de comprender la propuesta hegeliana en su contexto y desde aquí, valorar su aportación.

El objetivo de este trabajo consiste en analizar y evaluar la interpretación hegeliana del escepticismo que nos permitirá comprender en qué sentido la posición de Hegel es una respuesta a las aporías de la tradición escéptica, así como una apropiación de la misma. Con ello, buscamos mostrar cómo la lectura de Hegel en tanto que ha confeccionado su objeto, ha articulado su problemática y ha seleccionado las categorías relevantes para enjuiciar a los distintos tipos de escepticismo, Hegel ha formulado una lectura novedosa que a su vez, le ha posibilitado formarse como otro tipo de escepticismo en tanto produce una recuperación de la práctica escéptica para el pensar filosófico. No sólo comprendida como actitud filosófica, ya sea ésta caracterizada como una actitud propia de toda razón filosofante. En la experiencia escéptica la razón reconoce el modo propio de su discurrir metodológico. Postura que sin condenar al escepticismo como un problema nos remite al acto inaugural de la constitución misma del pensar filosófico. El presente trabajo no se ocupa exclusivamente del escepticismo como problema relativo a la teoría del conocimiento, sino de la función del escepticismo en el desarrollo del estatus de la racionalidad y de la práctica en la filosofía de Hegel.

1.3 El escepticismo en la obra de Hegel

La discusión de Hegel con el escepticismo filosófico constituye un continuo desarrollo que se extiende a lo largo de toda su obra. Exponer la interpretación hegeliana del escepticismo implica hacer una genealogía de este concepto, y para ello es necesario hacer un recorrido histórico-temático-conceptual de los distintos tratamientos que Hegel hace de éste en determinados textos de su producción filosófica. Hemos decidido utilizar tres textos que

comprenden los distintos periodos del desarrollo de la filosofía hegeliana: *Relación del escepticismo con la filosofía*, artículo publicado en la *Revista crítica de filosofía* en 1802; la Introducción y el capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu* publicado en 1807 y, *Lecciones sobre la historia de la filosofía* publicadas póstumamente en 1833. Los motivos por los cuales hemos decidido trabajar estos textos como base de nuestra investigación tienen como criterio principal, el tratamiento explícito del escepticismo por parte de nuestro filósofo. Decidimos comenzar por el texto de la *Relación del escepticismo con la filosofía* no sólo porque es el primer texto donde Hegel reflexiona extensamente sobre el escepticismo sino porque en él, Hegel comienza la construcción de algunas de las convicciones metodológicas y de los conceptos que posteriormente serán decisivos para su filosofía. Este texto resulta una instancia privilegiada del proceso de gestión de un concepto, es decir, nos muestra cómo la formulación de problemas y tesis responden a las necesidades que la época exige. En este sentido, sólo en la medida en que comprendamos cuáles son las limitaciones epocales que Hegel logra responder con su propuesta filosófica, podremos evaluar su aportación.

Comenzaremos nuestra investigación tal como lo hace Hegel, vinculando escepticismo y filosofía. Hegel hace una evaluación del escepticismo atravesada por la pregunta sobre *el modo genuino de hacer filosofía*. Hegel establece una distinción entre escepticismo antiguo y moderno, y sostiene que el escepticismo antiguo es más importante desde el punto de vista filosófico que el moderno. En este análisis expone una valoración muy distinta de cada uno, así como un examen de los presupuestos de cada uno. Crítica a partir de la cual recuperará ciertos rasgos del escepticismo antiguo desde los cuales desarrollará una caracterización de la filosofía en la que el escepticismo ya no representa un reto o un problema para la filosofía, sino un momento esencial de su formación. Este momento, no se considera simplemente como un estadio preparatorio para ésta, sino que, como se verá en la *Fenomenología*, el escepticismo caracterizará toda figura de la conciencia sin que esto implique que el escepticismo se equipare a toda filosofía. Hegel concluye este texto con una taxonomía de la tradición escéptica considerada desde el desarrollo de la historia de la filosofía, a partir de la cual concluirá con la tesis de la gradual degeneración en dogmatismo de la tradición escéptica.

Este texto nos presenta algunos puntos sin desarrollar, ello es una evidencia del camino que tuvo que recorrer nuestro filósofo para llegar a una presentación sistemáticamente formulada de su filosofía. Para ello, es necesario acudir, como segundo momento, a la primera culminación de estas primeras reflexiones críticas sobre el escepticismo. Es la *Fenomenología del espíritu* obra donde Hegel hace una lectura innovadora del escepticismo. En el segundo capítulo de este trabajo veremos cómo a partir de la recuperación de los planteamientos expuestos en *Relación*, Hegel confecciona una nueva estrategia de lectura que trasciende las preocupaciones epistemológicas que dominan el texto de 1802. En la Introducción y el capítulo IV de la *Fenomenología*, Hegel lleva a cabo un examen del escepticismo de tipo metodológico e histórico, análisis que representa sólo un adelanto con respecto al texto de *Relación*, en cuanto comprende al escepticismo en el marco de un proyecto filosófico sistemático tal como lo es la *Ciencia de la experiencia de la conciencia*. Un programa filosófico que inicia su análisis de la conciencia del mundo, pasando por la conciencia *en el* mundo para reconocerse finalmente como una conciencia histórica. Recorrido que podemos calificar de *escéptico* porque incorpora al escepticismo entendido como una experiencia de la conciencia que se encuentra atravesada por la negatividad de la crítica, la duda y la desesperación. Un proyecto que al aceptar que es imposible asumir el presupuesto de la verdad de la filosofía y simultáneamente apelar a la filosofía para alcanzar la verdad, tiene que justificar el procedimiento por el cual el quehacer filosófico se valida a sí mismo, no sólo teniendo en cuenta otras posiciones sino poniendo especial énfasis en aquellas que niegan su posibilidad.

Cabe preguntarse ¿en qué sentido el escepticismo es un momento de todo ejercicio filosófico? y ¿en qué sentido o en qué medida considera Hegel a la *Fenomenología del espíritu* como un tipo de escepticismo? Por un lado, se piensa el escepticismo vinculado con la metodología de la obra; por el otro, se trata del escepticismo considerado como una figura de la conciencia. Con respecto al primer punto de vista, se busca explicar la relación metodológica de la empresa fenomenológica con el escepticismo antiguo y moderno. Hegel elaborará su propia concepción de la dialéctica en discusión con el escepticismo antiguo así como con aquellas posturas modernas que se autodenominaron escépticas como Hume o Schulze y con otras que, aunque nunca se concibieron como escépticas, Hegel identificará como tales, muy puntualmente a Descartes; para finalmente ofrecernos una nueva noción

de “escepticismo que se consume a sí mismo”. Caracterización y apropiación del escepticismo filosófico que tiene como condición de posibilidad el previo análisis y crítica del escepticismo antiguo y moderno, así como el previo examen de la metodología escéptica (*tropos*) y por el cual logra establecer sus límites en el orden lógico.

Con respecto al segundo, en cuanto figura de la conciencia, Hegel expone cómo el escepticismo contribuye a la formación de la conciencia y cómo éste presupone sus propios límites. La exposición y el análisis que Hegel lleva a cabo del escepticismo en este periodo se enriquecen porque ya no se piensa al escepticismo sólo en el marco del problema del conocimiento de objetos o del mundo, sino que se inscribe en la pregunta: ¿qué sé de mí mismo como sujeto de aquel saber sobre el mundo? Es decir, el escepticismo es considerado desde y en cuanto es experiencia de la actividad de la conciencia en la constitución del objeto de conocimiento, en la producción de saber. Con esto, el escepticismo deja de pensarse sólo como problema gnoseológico, para formar parte del proceso de formación de la subjetividad en una reflexión de marcado carácter antropológico e histórico. El escepticismo será pensado desde la actividad de la conciencia, desde aquí, la subjetividad se revela a sí misma como independiente de la vida natural y como libre. Por ello, el escepticismo constituye un momento definitivo en la génesis de la subjetividad, del devenir de la subjetividad humana, mostrando con ello, el alcance de dicha experiencia. Aquí el escepticismo adquiere un sentido histórico porque Hegel lo enclava en un momento histórico determinado, lo que pone de manifiesto el sentido social y político de la acción negativa del escéptico: el escéptico rompe con el ensimismamiento del estoicismo para atender a las determinaciones particulares externas y negarlas, de este modo, alcanza la libertad de acción y pensamiento. En esto radica el giro y enriquecimiento de la tematización del escepticismo en esta obra, de ahí el reconocimiento de su valor filosófico por parte de Hegel, en cuanto se reconoce en y por la conciencia escéptica la experiencia misma de la dialéctica, cuyo carácter esencial es el momento negativo. Aquí aparece por primera vez plenamente formulado el momento dialéctico negativo que sólo se esbozó en el ensayo sobre la *Relación del escepticismo con la filosofía*. Con lo que se confirma, nuevamente, la razón de la preferencia por la versión antigua de las formulaciones escépticas, debido a la radicalidad y fuerza negadora de sus planteamientos frente a la versión moderna, el escepticismo antiguo no sólo niega las pretensiones gnoseológicas sino

también las éticas. Así, el movimiento de los problemas gnoseológicos hacia una perspectiva práctica supone el reconcomiendo de la razón entendida como espíritu, lo que implica que la conciencia ya no sólo es del mundo, sino en el mundo⁵; lo que abre una nueva arista para pensar el impacto del escepticismo en el campo de la acción, porque es en dicho campo donde se da el paso del ámbito meramente lógico al histórico. La negatividad del escepticismo tiene en Hegel un valor positivo para la formación histórica de la conciencia.

Con el paso del ámbito lógico (gnoseológico) al histórico nuestro rastreo del escepticismo en la obra de Hegel tiene como momento final, la concreción de esta figura de la conciencia en la historia de la filosofía. En las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, la filosofía y su historia se encuentran para desplegar el conocimiento racional de los momentos por los que la filosofía se ha ido constituyendo lógicamente y temporalmente. En este texto Hegel realiza un análisis de lo que considera la tradición escéptica en su versión grecorromana. Retomando la taxonomía expuesta en la *Relación del escepticismo con la filosofía*, hace un breve recorrido a través de la tradición escéptica, distinguiendo la Academia del escepticismo que asocia con Pirrón; para volver a poner en discusión la relación entre el escepticismo y la filosofía. A partir de estas diferenciaciones, Hegel expone un provocativo análisis sobre cómo entender la duda como parte de la metodología filosófica, siguiendo línea por línea las críticas que expone en la Introducción de la *Fenomenología*. También lleva a cabo un análisis de los presupuestos, motivaciones, objetivos y procedimientos del escéptico, ahondando en las formas de razonamiento escéptico (*tropos*). Análisis a partir del cual establece una distinción entre escepticismo, dogmatismo y filosofía especulativa, para finalmente, a partir de ésta, revisar nuevamente la metodología escéptica con el fin de establecer sus límites y exponer su carácter autocontradictorio.

Como vemos, en este texto Hegel no expone una nueva interpretación crítica que no haya planteado en los textos mencionados anteriormente; sin embargo, ello no implica que sea un mero resumen de sus tesis previamente expuestas. Es relevante la relectura que hace del escepticismo en las *Lecciones* porque ya que en este texto, expone la contradicción del escepticismo no sólo en el orden lógico, sino también, sus implicaciones en la historia de la

⁵ Rocco, V., (2011). *Función y estructura del mundo romano en la filosofía hegeliana*. Madrid: UAM. pp.318.

filosofía. Por un lado, lo considera como una tradición medianamente uniforme sin la cual la conciencia filosófica no hubiera conquistado la conciencia sobre su historicidad, por lo que se establece como el carácter fundamental del tipo de ejercicio filosófico propuesto por Hegel; por el otro, critica la absoluta y vacía negatividad por la que la conciencia escéptica se repliega en sí misma, abstrayéndose al puro pensamiento, posición que paraliza su actuar e irremediablemente le lleva a una pasividad que ya sólo lo hace despreciar las diferencias. Actitud que en el terreno social y político no implica más que la muerte y la decadencia de la filosofía y de las prácticas colectivas. Revelando que su negatividad no tiene la fuerza ni el carácter positivo para alcanzar convicciones concretas en la práctica ni en las acciones políticas, sino muy por el contrario favorece posturas conservadoras.

Como se ve, el escepticismo revela en sus diferentes aristas importantes desarrollos y modificaciones dentro de la filosofía la filosofía de Hegel, para completar y concluir este trabajo presentaremos, en el tercero y último capítulo, algunas objeciones y críticas a la lectura hegeliana del escepticismo antiguo. La lectura de Hegel, pese a sus deficiencias y posibles imprecisiones, no piensa el escepticismo desde su mero valor histórico, como un eslabón más en la historia de la filosofía, sino que radicaliza los principios del escepticismo antiguo y va más allá de él. La lectura de Hegel oscila entre el aspecto crítico y destructivo del escepticismo y el aspecto positivo y constructivo, con ello trata de ganar una caracterización más rica, evitando hacer del escepticismo un problema o una mera función metodológica para la filosofía. Así concluiremos nuestro trabajo, mostrando los límites de la lectura y evaluando su recepción. En la filosofía hegeliana el escepticismo tiene un estatuto propio: expresa la negatividad interna a la razón y al ejercicio filosófico.

II. Relación del escepticismo con la filosofía

En la historia de la filosofía han convivido actitudes disímiles frente a la vieja tradición escéptica; para algunos es un problema legítimo que hay que enfrentar, para otros es un pseudo-problema al que basta con ignorar, y otros, los menos, tratan de adoptar y defender posiciones escépticas, empresa que puede resultar más difícil que atacarlo. Sin embargo, el escepticismo no siempre se caracterizó como un problema teórico que demanda una solución por parte de la filosofía. Desde que Descartes lo incluyó en sus *Meditaciones* y Kant se refirió a Hume, como quien lo sacó de su sueño dogmático, se le ha solido atribuir al escepticismo un papel desafiador y una función estimulante para el ejercicio filosófico. Esta incorporación del escepticismo en la filosofía lo ha transformado en un recurso metodológico, convirtiéndolo en una práctica interna a la filosofía. Los esfuerzos por refutarlo, neutralizarlo o ignorarlo han hecho del escepticismo un tema central hasta tal punto, que hemos aprendido a diseñar argumentos para probar la coherencia y la capacidad explicativa de nuestras teorías; hemos *domesticado* al escéptico una vez que hemos abandonado las pretensiones de contar con conocimientos infalibles o teorías definitivas (Stepanenko, 2010). El problema de esta domesticación es que dificulta la comprensión de la tradición escéptica más allá de esta visión, en cierto sentido “edificante”, porque renuncia y obstaculiza la comprensión de las motivaciones que dieron origen al escepticismo antiguo. ¿Qué podría buscar el escepticismo antes de ser domesticado? ¿Cómo podemos entender el escepticismo más allá de una versión metodológica o problemática? Para contestar a estas preguntas recurriremos al análisis que hace Hegel de la tradición escéptica en un texto publicado en 1802, en la revista *Kritisches Journal der Philosophie*, titulado: *Relación del escepticismo con la filosofía. Exposición de sus distintas modificaciones y comparación del escepticismo más moderno con el escepticismo antiguo*⁶. Este texto representa en el corpus hegeliano su primer acercamiento a la tradición escéptica y su primera interpretación sobre el lugar que ocupa en la historia de la filosofía. Para Hegel, la apropiación del escepticismo que llevó a cabo Hume y Descartes, por la cual se le ligó a la filosofía no sólo por oposición, muestra el estado de actual de degeneración que ha

⁶ Título original: Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten, publicado en la revista *Kritisches Journal der Philosophie* (Bd. I, Stück 2) en 1802.

sufrido el escepticismo antiguo. Una vez que el escepticismo ha salido de su estado de marginación, al ser incorporado metodológicamente en el ejercicio filosófico, se le ha puesto al servicio del método y se le ha vinculado con la filosofía de una forma no antes vista. Se le ha convertido en condición necesaria para el desarrollo del conocimiento tal como lo enuncia Fichte siguiendo a Kant, al inicio de su *Reseña de Enesidemo*,

es innegable que la razón filosofante debe cada progreso notable, realizado en cualquier tiempo, a las advertencias del escepticismo sobre la inseguridad de los fundamentos en que se iba apoyando; si esto es reconocido en particular por el gran descubridor del uso crítico [de la razón] con respecto al último adelanto importante de la misma gracias a este uso; si a pesar de todo podría parecer, incluso al observador no especialista, que la razón no ha alcanzado todavía su gran objetivo: realizar la filosofía como ciencia [...]; entonces era ante todo deseable que el escepticismo quisiera coronar su obra e impulsar la razón investigadora hasta su elevada meta (Fichte, 1794, p. 59).

Descartes inauguró la puesta del escepticismo al servicio del método, pero fue la filosofía alemana de finales del siglo XVIII, principios del XIX quién lo incorporó definitivamente en el discurso de la reflexión filosófica. Esto no quiere decir que la filosofía post-kantiana sea inmune al desafío escéptico, la propia filosofía crítica era poco conocida y tachada de escéptica por Garve y Feder⁷. Es hasta 1786-1787 cuando Reinhold publica *Las cartas sobre la filosofía kantiana*, que la filosofía kantiana es puesta en escena y rehabilitada para la discusión filosófica. Reinhold es el primero, después del propio Kant, que busca rebatir las acusaciones de escepticismo hechas contra la filosofía trascendental. En el contexto de esta controversia kantiana, unos años más tarde, Gottlob Ernst Schulze recoge esta discusión en su libro titulado *Enesidemo*⁸ en 1792. En él, sostiene que la filosofía crítica, ni en Reinhold ni en Kant ha superado el escepticismo de Hume. Schulze expone en este texto no sólo las dificultades de la parte teórica, fundamentalmente los problemas de la cosa en sí y del primer principio (en su formulación como principio de conciencia de Reinhold), sino también en su parte práctica en lo que se refiere a la ética teológica de Kant.

A pesar del propio Kant y más allá de su explícito ataque al escepticismo formulado en su “Refutación al idealismo” (Kant, 1787, B274-B287), la filosofía post-kantiana no

⁷ Feder y Garve hicieron una interpretación escéptica en su reseña a la *Crítica de la razón pura*, publicada en *los Suplementos a las noticias de Gotinga sobre temas eruditos* el 9 de enero en 1782

⁸ Titulado así en referencia al escéptico griego del siglo 1 d.C.

logra escapar a las amenazas disolutorias del escepticismo. Es desde este contexto problemático que Hegel buscará pensar qué es, ese escepticismo que tanto ha amenazado a la filosofía, pero que a su vez establece las condiciones que ha de satisfacer la filosofía comprendida como ciencia. Por ello, para Hegel, el escepticismo no se plantea aisladamente del saber, sino más bien, como un producto del saber. El escepticismo pone en crisis al saber porque es su otro, la negación interna de su posibilidad y no una renuncia a la investigación. En *Relación del escepticismo con la filosofía*, Hegel busca establecer un concepto de escepticismo interno a la razón y a la filosofía, un escepticismo que en su acción negativa sea reconocido no como la declaración final del saber, ni como un problema a superar sino como un rasgo propiamente racional. Para Hegel el escepticismo resulta ser una práctica y un problema desde el cual se puede configurar una nueva noción de razón y de filosofía. Desde tal consideración, Hegel, se dedicará a reflexionar sobre el estrecho vínculo entre escepticismo y filosofía. Su análisis, crítica y recuperación de la *skepsis* se lleva a cabo desde un acercamiento histórico y problemático que aborda el escepticismo antiguo y el escepticismo de su época, particularmente en la formulación de Sexto Empírico y de Schulze, respectivamente.

A partir de la crítica a la versión escéptica que propone Schulze de la filosofía, Hegel propone una lectura novedosa de la tradición escéptica desde su vínculo con la filosofía; comprendiéndolo no sólo por oposición a la filosofía sino incorporándolo sin circunscribirlo a una mera función metodológica o exclusivamente formal, es decir sin restringirlo a su versión problemática contra la filosofía. ¿Qué clase de escepticismo es el que Hegel busca establecer? ¿Por qué, para establecer un escepticismo tal, recurre al escepticismo antiguo y no al escepticismo de su época? Para responder a estas preguntas retomaremos las preguntas iniciales, ¿qué podría buscar el escepticismo antes de ser domesticado?, ¿cómo podemos entender el escepticismo más allá de una versión metodológica o problemática? El escepticismo que Hegel busca establecer se alimenta de la tradición escéptica antigua porque se propone como un escepticismo de *carácter* vital, como una actitud (y no como una doctrina) de la cual se desprende un modo de vida distinto al común y corriente, con lo que evita los problemas teóricos y éticos que del escéptico moderno se coligen.

La discusión de Hegel con el escepticismo se inicia en *Relación del escepticismo con la filosofía*, con el fin de polemizar y criticar el *Enesidemo* (1792) de Schulze así como su reciente publicación *Crítica de la filosofía teórica* (1801) en el marco de la discusión postkantiana ya mencionada. Sin embargo, el análisis de Hegel del escepticismo “más moderno” (*neuester Skeptizismus*) va más allá del interés suscitado por tal discusión, para él es un problema para la formación del pensamiento que podemos rastrear desde sus primeras formulaciones de sistema. En el marco de sus primeras lecciones en la Universidad de Jena 1801-1803, Hegel redacta algunos fragmentos programáticos que ofrecen una visión global de su programa filosófico. En el manuscrito *Lógica y metafísica*⁹ de 1801/02 Hegel define tres grandes tareas para la metafísica: 1) construir y aclarar en sus diversos aspectos el principio fundamental para la filosofía (proposición especulativa), 2) exponer críticamente los sistemas basados en la reflexión (tales, como el de Kant y Fichte) y; 3) realizar una investigación sobre el “fantasma del escepticismo, con el cual se ha buscado asustar a la filosofía, y que aún en los nuevos tiempos se lo ha querido valorar como su fructífero enemigo” (Hegel, 1802/02, p. 293). Como vemos, para Hegel el escepticismo es un tema central que requiere ser investigado y pensado. El hecho de que en una fase tan temprana Hegel se ocupara tan puntualmente de la discusión crítica con el escepticismo fue sin duda relevante para definir sus intereses filosóficos, así como para determinar las exigencias propias de su proyecto, por ello comenzaremos por este escrito.

El tratamiento que realiza Hegel del escepticismo en este periodo forma parte de un conjunto de problemas que se vieron expuestos en textos en los que arremete contra casi todas las figuras de la época, textos en los que intenta defender una idea comprensiva de la filosofía. En esta etapa, la principal acusación que hará contra sus contemporáneos será una denuncia de subjetivismo y/o dogmatismo¹⁰. Son diversos los motivos teóricos de los

⁹ Texto redactado por Hegel entre los años 1801-1803 en el marco de sus primeras lecciones en la Universidad de Jena. El conjunto se compone de seis fragmentos que pueden ser divididos en dos grupos; el primero del año 1801 incluye tres fragmentos: 1. Diese Vorlesungen, 2. Die Idee des absoluten Wesen, 3. Daß die Philosophie. El segundo grupo, compuestos por tres fragmentos, probablemente escritos en 1803: 4. Ist auf das Allgemeine, 5. Das Wesen des Geistes, 6. Seiner Form. El texto citado aquí pertenece al primer grupo de textos dictados en dos lecciones del semestre invierno 1802/1802. El fragmento de *Lógica y Metafísica* corresponde al apunte conservado hasta hoy por el filósofo-médico suizo Ignaz Paul Troxler. Montecinos, S. (2013) Fragmentos de lecciones 1801/02, de Hegel. *Revista Paralaje*, 9. Disponible en: Revista Paralaje: <http://paralaje.cl/index.php/paralaje/issue/view/18/showToc>

¹⁰ “El escepticismo moderno es la subjetividad y la vanidad de la conciencia, evidentemente insuperable, pero no para la ciencia, sino solamente para aquélla, para la misma subjetividad” (Hegel, 1833, p. 423).

que surge el proyecto filosófico de Hegel cuya primera culminación es la *Fenomenología del espíritu*. Sería apresurado y poco fiel al desarrollo del pensamiento de nuestro filósofo considerar el periodo de Jena como una etapa meramente preparativa. Es conveniente estudiar y ubicar este primer tratamiento que hace del escepticismo en el periodo de Jena de acuerdo con la siguiente clasificación de su obra: a) escritos polémicos, b) escritos ético-políticos, c) esbozos de sistema y d) *Fenomenología del espíritu*¹¹. El escrito sobre la *Relación de la filosofía y el escepticismo* se inscribe en los escritos polémicos que van de 1801 a 1802 (en (a)).

El análisis hegeliano del “escepticismo más moderno” exige una revisión de las críticas de Schulze a la filosofía especulativa kantiana y la presentación de las críticas hegeliana a la propuesta de Schulze. En hilo conductor de este examen, en el que Hegel reflexiona sobre la relación entre escepticismo moderno y antiguo, es la relación que el escepticismo en general guarda con la filosofía. Lo que implica el análisis del escepticismo desde determinada noción de filosofía que se evidenciará en el transcurso de este trabajo y desde la cual se comprenderá la apropiación que hace Hegel de determinado tipo de escepticismo. A partir de aquí Hegel formulará una taxonomía histórico-temática del escepticismo y configurará una noción de filosofía inmune a los problemas de fundamentación y escepticismo planteados en la época (sobre la sistematicidad de la filosofía). Así mismo se muestra en qué medida la apropiación del escepticismo antiguo le permite a Hegel la articulación de un método (procedimiento filosófico) de conocimiento especulativo que justifica la actividad filosófica sin negar ni excluir el escepticismo.

De este modo, con el objetivo de alcanzar a pensar la sistematicidad y el método de la filosofía, Hegel establece una distinción entre escepticismo antiguo y moderno, y sostiene que el escepticismo antiguo es superior y más importante desde el punto de vista filosófico que el moderno. Hegel utiliza continuamente esta contraposición como uno de los ejes sobre los que desarrollará las principales tesis de su escrito. Si bien para la discusión filosófica actual, la noción de escepticismo es una categoría cuyo significado y alcance

¹¹ Para un análisis más detenido de estos periodos véase, Duque, F. (1998). *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Madrid: Akal. Capítulo VI.

debe determinarse en cada caso, en este caso expondremos la genealogía que hace Hegel de la tradición escéptica.

Es importante la distinción que establece Hegel entre escepticismo antiguo y moderno pues a partir de ésta: 1) establecerá un marco conceptual para evaluar ambos tipos de escepticismo, a partir del cual se desprenderá la superioridad del escepticismo antiguo en puntos muy concretos de su argumentación y de sus logros. 2) Nos mostrará en qué sentido el escepticismo es parte de su metodología y de su sistema, y 3) llevará a cabo una crítica estableciendo los límites del escepticismo antiguo. Con base en esto, Hegel sostiene que es la radicalización del auténtico escepticismo con vistas a preparar el camino para la auténtica filosofía (especulativa), tal como la caracteriza en este período, lo que ofrece una posibilidad de solución al problema del escepticismo.

2.1 Distinción entre escepticismo antiguo y moderno

Para comprender la función del escepticismo en el marco más amplio de filosofía de Hegel, la interpretación de la tradición escéptica prueba ser la clave para acceder a rasgos importantes de su filosofía de la historia y de la totalidad de filosofar sistemático. La distinción que traza Hegel entre estos dos tipos de escepticismo y desde la cual sostiene la superioridad del escepticismo antiguo frente al moderno, tiene como criterio de distinción el grado de polémica que el escepticismo guarda contra la razón y por consiguiente, de determinada caracterización de la filosofía. A partir de esta diferencia, Hegel establece el carácter dogmático del escepticismo moderno y formula una noción de filosofía inmune a los problemas escépticos tradicionales.

En *Relación del escepticismo con la filosofía* Hegel distingue el escepticismo antiguo del moderno a partir de la crítica del uso que hace Schulze de esta tradición. Hegel busca desvincular a Schulze de la tradición escéptica antigua y, con ello, mostrar cómo allí donde Schulze apela a Sexto Empírico como antecesor, éste sólo contradice a la tradición en que pretende apoyarse. Así, por medio de la crítica a la lectura de Schulze del escepticismo y en la exposición de la doctrina escéptica antigua, Hegel irá confeccionando una taxonomía del escepticismo filosófico.

Sin la determinación de la verdadera relación del escepticismo con la filosofía y sin la intelección [*Einsicht*] de que el escepticismo mismo es en su núcleo más íntimo una sola cosa con toda verdadera filosofía y que por tanto sólo hay una filosofía, que no es ni escepticismo ni dogmatismo y por tanto es ambos a la vez, sin esto todas las historias y relatos y nuevas ediciones del escepticismo no conducen a nada (Hegel, 1802, p. 64).

En resumen, en este texto Hegel busca: 1) criticar y mostrar la insuficiencia del proyecto filosófico de Schulze, 2) mostrar la superioridad del escepticismo antiguo; 3) radicalizar la postura escéptica y defender la incorporación del escepticismo que no se opone a la razón ni a la “auténtica filosofía” sino sólo al dogmatismo.

2.2 Escepticismo moderno: el lado negativo del escepticismo

Hegel expone y critica el alcance del escepticismo de Schulze que niega la posibilidad de la filosofía. Con el objetivo de mostrar cómo se encuentran en él radicalizadas las limitaciones del escepticismo más moderno en comparación con el antiguo, Hegel critica la propuesta filosófica de Schulze en tres momentos: 1) la lectura escéptica que éste hace de la filosofía trascendental de Kant, 2) la interpretación y apropiación que lleva a cabo de los escépticos antiguos y 3) la versión escéptica que propone Schulze de la filosofía. Aquí sólo expondremos las críticas de Hegel a la posición de Schulze, es decir, 1 y 2, ya que de éstas dependen las críticas a la interpretación que hace Schulze de Kant y de los escépticos antiguos. Éstas se pueden agrupar en tres: 1) el escepticismo de Schulze niega la posibilidad de fundamentar a la filosofía porque piensa *lo condicionado* desde una perspectiva empirista que niega un ámbito meta-teórico privilegiado para la filosofía. 2) Esta perspectiva empirista inunda todo el examen que realiza Schulze sobre las teorías filosóficas de la época, por las que inevitablemente termina aplicando criterios empíricos a la subjetividad y declarando una distinción irreconciliable entre el territorio de la conciencia y las cosas en sí mismas. 3) El escepticismo schulzeano se presenta positivamente como una psicología empírica sobre *hechos de conciencia* que proporciona una explicación sobre los términos en que se da la relación entre la conciencia y el objeto, por la aseveración de una correspondencia *misteriosa* entre éstos.

La filosofía de Schulze es una expresión del alcance de la discusión sobre las respuestas escépticas a la filosofía trascendental kantiana¹² (1792-1794). Cuando Hegel redacta la *Relación del escepticismo con la filosofía*, ya había pasado la primera conmoción producida por las discusiones producidas entre Reinhold, Fichte y Schulze. Salomon Maimon y Schulze son los dos principales pensadores que figuraron en la discusión post-kantiana. A pesar de que sus posturas son fundamentalmente incompatibles, ambas coinciden en su denuncia a la filosofía trascendental kantiana (Henrich, 1927). Los ataques de Schulze a la teoría de la facultad de la representación de Reinhold y a la filosofía trascendental kantiana se formulan desde una crítica de corte empirista-psicologista según la cual, no hay ni puede haber un ámbito meta-teórico privilegiado para fundamentar una teoría del conocimiento, sino que ésta tiene que ser resultado de una investigación empírica sobre las condiciones del conocimiento, en el mismo ámbito en el que el conocimiento tiene lugar (Hoyos, 2001). Para Schulze la filosofía, debe abandonar sus pretensiones fundamentalistas y explicativas y dar lugar a una investigación sobre los procesos empíricos de cognición. Esta naturalización de la filosofía en la que desemboca el escepticismo de Schulze es la razón principal por la que Hegel lo considera como *no filosófico* o como contrario a la filosofía. Hegel busca mostrar que la oposición entre filosofía y escepticismo de Schulze tiene como base la previa aceptación dogmáticamente de la objetividad y verdad de los procedimientos de las ciencias naturales¹³, así como de la supuesta transparencia y evidencia de ciertos “hechos de conciencia”. Schulze argumenta contra la filosofía caracterizada históricamente como la empresa de fundamentarse a sí misma, es decir, comprendida como: 1) un discurso verdadero sobre la base de uno o varios principios firmes e incuestionables y 2) en la construcción de un método que le asegure la verdad. El problema al que se enfrenta cualquier fundamentación radica pues: 1) en postular principios indemostrables y con ello incurrir en dogmatismo, o bien, 2) permanecer en la imposibilidad de responder a las dudas, problemas o escenarios que plantea el escéptico y, con ello renunciar o suspender la búsqueda de la verdad, incurriendo en

¹² Schulze no sólo afirma que la filosofía crítica no puede refutar el escepticismo tal como Hume lo había formulado, considera al idealismo trascendental como un nuevo tipo de dogmatismo. Dogmatismo en el cual también caían todas las contribuciones o complementaciones que pretendían desarrollar las premisas kantianas.

¹³ Incluso contra la celosa objetividad de la mecánica newtoniana, como mostrará Hegel en el escrito *De Orbis planetarum*, véase Duque, F. (1998). *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid: Akal, pp. 378-382.

subjetivismo o escepticismo¹⁴. Es importante la interpretación que desarrolla Hegel sobre la naturaleza y la validez del escepticismo, así como del papel que juega dentro del desarrollo de sus planteamientos, ya que en la construcción de su propia filosofía nos mostrará que hay una *tercera vía*¹⁵ para la filosofía que no implica esta dicotomía, es decir, ni puro dogmatismo ni puro escepticismo.

Hegel comienza este texto aludiendo el *Enesidemo* para contextualizar la discusión con el escepticismo,

La exposición y apreciación de este escepticismo más moderno hace necesario que nos adentremos en la relación de éste así como del escepticismo en general con la filosofía; según esta relación las diversas modificaciones del escepticismo se determinarán desde sí mismas y a la vez se evidenciará la relación con el antiguo de este escepticismo más moderno, el cual pretende haberse colocado sobre las espaldas del antiguo tanto para ver más lejos como para dudar más racionalmente. Así que tampoco parece inútil una discusión de la relación del escepticismo con la filosofía y un conocimiento del escepticismo mismo proveniente de ella, pues los conceptos que usualmente circulan sobre él son sumamente formales y en los últimos tiempos su esencia –noble cuando es verdadero escepticismo– ha solido ser trasmutada en un escondrijo habitual y en pretexto de la no-filosofía (Hegel, 1802, p. 53).

El problema al que se enfrenta Schulze y por el cual concluye con la imposibilidad de la fundamentación de la filosofía, es el problema de la percepción, tal como fue formulado por Hume. Es decir, el problema de cómo a partir del conocimiento inmediato de nuestras propias impresiones podemos saber que esos contenidos representan cosas del mundo externo y, sobre cómo podemos saber que hay algo externo a nuestros contenidos mentales. El problema del conocimiento del mundo externo es uno de los tópicos de la filosofía moderna empirista que se ha equiparado con el propio escepticismo. Para Hegel, este tipo de escepticismo se agota en la cuestión particular del conocimiento del mundo externo, parte de ciertos presupuestos y por ello incurre en dogmatismo, problema que el

¹⁴ Schelling plantea el problema en los siguientes términos en sus *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, “así pues, ningún filósofo puede imaginarse que, por haber establecido meramente los principios primeros, lo tiene ya *todo*. Pues tales principios tienen ellos mismos como fundamento de su sistema sólo un valor subjetivo, sólo son válidos para él en la medida en que haya anticipado *su* decisión práctica” (Schelling, 1795, p. 55).

¹⁵ “Así, en los últimos tiempos, Schulze [...] ignora por completo la posición del escepticismo que acabamos de señalar [el antiguo]; en vez de plantear la verdadera diferencia que media entre su escepticismo y el antiguo, Schulze sólo conoce dos filosofías, la dogmática y la escéptica, ignorando la tercera” (Hegel, 1833, p. 423).

escepticismo antiguo evita. Si bien el presupuesto de la distinción entre contenidos y realidad (objeto y sujeto) es compartido por ambos tipos de escepticismo, el fundamento del mismo es distinto en cada caso. Es decir, lo que los diferencia es dónde ponen el peso de lo que entienden por *evidencia*,

El primero no se pronuncia sobre el ser de las cosas y se atiene al criterio del aparecer como única instancia asumible, que también puede llegar a ser considerada escépticamente si llega a formularse asépticamente. [...] En cambio el escepticismo moderno procede dogmáticamente al tener como punto de partida una determinada concepción de la filosofía y de los límites del conocimiento” (Paredes, 2000, p. 168).

El problema que busca señalar Hegel del escepticismo moderno, no se encuentra en sus argumentos escépticos sino en sus *presupuestos*. Su dogmatismo escéptico se fundamenta en un dogmatismo metafísico que Hegel no puede aceptar. Schulze “toma como base de su concepción la creencia de que se debe tener por verdad el ser sensible, lo que la conciencia sensible nos entrega, dudando en cambio de todo lo demás” (Hegel, 1833, p. 423).

2.2.1 La disputa entre los sistemas

El escepticismo de Schulze pretende apoyarse e ir más allá del escepticismo antiguo en la medida en que puede “dudar más racionalmente” (Hegel, 1802, p.53) contra el dogmatismo, postura que identifica con aquellas pretensiones de filosofía que tratan de establecer un fundamento explicativo para la filosofía. Schulze recurre a los 5 tropos de Agripa para cuestionar la discusión filosófica de la época. Para negar la posibilidad de la fundamentación de la filosofía¹⁶, Schulze apela al primero de los tropos, el de “a partir del desacuerdo”. Hegel llama a esta aplicación por parte de Schulze, la “fuente subjetiva” del escepticismo moderno porque recurre a un criterio subjetivo para renunciar a tomar partido. El problema es que Schulze, a diferencia de los escépticos antiguos, no suspende el juicio, él sostiene que:

¹⁶ Según el cual “nos damos cuenta de la insuperable divergencia de opiniones que surgen en torno a la cuestión propuesta, [...] y por ella, concluimos en la suspensión del juicio al no poder elegir ni rechazar ninguna” (Sexto Empírico, 2008, I pp. 164-166).

si un conocimiento que debe ser extraído de la razón no consigue acuerdo general y duradero, si los que lo elaboran se encuentran en constante contradicción entre ellos y cada nuevo intento fracasa, se puede concluir con bastante seguridad que la búsqueda de tal conocimiento tiene que tener en su base un fin último inalcanzable y una ilusión común a todos los forjadores del mismo (Hegel, 1802, p. 54).

Schulze denomina este fracaso una “ilusión común”, lo llama el “pecado original de toda filosofía” (Hegel, 1802, p. 56). Con esta acusación busca erradicar la esperanza de éxito y hacer válida una teoría de corte empirista según la cual, no hay, ni puede haber, un ámbito meta-teórico privilegiado para la teoría del conocimiento, sino que ésta tiene que resultar de una investigación sobre las condiciones del conocimiento empírico (Hoyos, 2001, p. 111). Desde esta sospecha, Schulze renuncia y niega el proyecto filosófico de la época: buscar “los fundamentos de nuestro conocimiento de la existencia empírica [*Dasein*] de las cosas” (Hegel, 1802, p. 54).

Hegel ve en esta postura la corrupción del escepticismo antiguo porque contradice dogmáticamente el espíritu de este escepticismo (según el cual es por el ejercicio de la *equipolencia* que se llega a la suspensión del juicio¹⁷ y no por la duda), con esto Hegel muestra que el escepticismo no se opone necesariamente a la filosofía o al conocimiento racional. Contrariamente a Schulze, Hegel ve en la disputa (*polemos*) y en el fracaso de los sistemas el ámbito propio de la verdad filosófica. Para Schulze la disputa implica fracaso, por ello pone en éste es el destino de toda filosofía. Hegel trata de mostrar que es la desconfianza en la razón lo que le hace presuponer el fracaso por el cual *renuncia* a la filosofía, del mismo modo que la confianza en la razón alimenta *la ilusión* que motiva *la búsqueda* del fundamento (Montecinos, 2010). Actitud que resulta no ser más que un criterio subjetivo e injustificado que determina el examen de su objeto. Para Hegel, cabe comprender la naturaleza de la disputa entre los sistemas de otro modo,

la consideración superficial de las disputas filosóficas sólo deja entrever las diferencias de los sistemas, pero ya la vieja regla “*contra negantes principia non est disputandum*” da a entender que si los sistemas filosóficos luchan entre sí -otra cosa es, desde luego,

¹⁷ “El escepticismo es la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, según cualquiera de los tropos; gracias a la cual nos encaminamos –en virtud de la equivalencia entre las cosas y proposiciones contrapuestas- primero a la suspensión del juicio y después a la ataraxia” (Sexto Empírico, 2008, I, p. 10).

cuando lucha la filosofía con la no-filosofía- existe unidad de los principios, los cuales, estando por encima de todo éxito y destino, no se dejan conocer a partir de lo que se discute, y escapan al curioso que siempre ve lo contrario de lo que pasa delante de sus ojos (Hegel, 1802, p. 55).

La diferencia entre los sistemas radica en el mayor o menor grado con que “tales principios” aparecen en ellas (Hegel sostiene la unidad de ciertos principios¹⁸). Schulze considera que la polémica entre los sistemas revela el carácter finito, particular, contrapuesto y aislado de los principios que proponen estos sistemas, por lo que renuncia a la posibilidad de encontrar algo común y que trascienda la particularidad de tales teorías, reduciendo el campo de su investigación a los contenidos de la conciencia. Para Hegel, si bien el conflicto es una razón para dudar, ello no justifica la desconfianza hacia la filosofía.

La actitud que subyace a esta posición dogmática resulta para Hegel comparable con la *apragmosyne* o indiferencia política que Solón condenó con la muerte en la antigua Grecia. Tal indiferencia consistía, ante los disturbios acontecidos en el seno del Estado en la época de Solón, en no tomar partido por ningún bando, a la espera de que los conflictos se resolvieran, para luego adoptar la postura victoriosa. Comparación que resulta relevante porque evidencia el carácter conservador de la postura de Schulze a partir del cual valida y da prioridad a aquello que un momento histórico se acepta como universal, o en términos de Schulze, *lo natural e inmediato* de esta actitud. Actitud que contradice su supuesto espíritu escéptico.

2.2.2 Ontificación de lo incondicionado

Schulze niega la pretensión de la filosofía de fundamentarse como ciencia porque no encuentra en la filosofía teórica justificación para un conocimiento que vaya más allá de lo dado empíricamente. Para Hegel, el problema se encuentra en la caracterización que hace Schulze de la filosofía teórica: “la filosofía teórica es la ciencia de las causas supremas y más incondicionadas de todo lo condicionado, de cuya realidad efectiva tenemos por lo

¹⁸ La cuestión sobre qué clase de transformación requiere el saber y cuál es contenido de tales principios de la filosofía mencionados por Hegel, se suspenderá por el momento, se abordará en el tercer capítulo.

demás certeza” (Hegel, 1802, p. 57). Con esta definición Schulze establece los términos de la ofensiva, pone como su objeto de ataque lo incondicionado y lo idéntica con la categoría de causa. Una vez determinado lo incondicionado como causa, queda claro por qué no puede ser conocido y por qué según Schulze, la filosofía kantiana no ha superado el escepticismo de Hume. Schulze entiende la filosofía trascendental y toda filosofía en términos causalistas porque piensa las relaciones que establece la filosofía del mismo modo como las ciencias o la conciencia natural piensa las relaciones entre las cosas que nos son *dadas*. Definición que muestra la reducción y empobrecimiento que hace Schulze del discurso filosófico y desde la cual, por oposición, sostiene la identificación entre la “realidad efectiva” de la conciencia con aquello de lo que “tenemos certeza”. Para Schulze tenemos certeza de los “hechos de la conciencia” ya que contamos con evidencia fidedigna de ellos, en la medida en que son percepciones inmediatas, en contraposición, son sólo *ideales* las representaciones que van más allá de los hechos de la conciencia. A partir de esta caracterización, Schulze concluye que todo discurso filosófico que va más allá de la certeza inmediata de las percepciones en la búsqueda de aquellas causas, trasciende el ámbito de lo que puede ser conocido, produciendo representaciones que no podemos identificar o ligar con la realidad de las cosas, ya que son elementos cualitativamente distintos (Montecinos, 2010). Los conceptos en cuanto meras representaciones no pueden establecer relación con los objetos reales, ni son productores ya que no nos encontramos en posición de comprobar su identidad con alguna clase de realidad. En esto consiste su psicología empírica, en la aceptación de sólo una clase evidencia: la supuesta inmediatez, naturalidad y carácter auto-explicativo de los hechos de la conciencia. El error de la filosofía radica para Schulze, en suponer un ámbito trascendente a los hechos de la conciencia,

Las causas supremas o incondicionadas, o mejor, lo racional, las concibe el señor Schulze incluso como cosas [*Dinge*] que se encuentran fuera de nuestra conciencia como algo existente y contrapuesto sin más a la conciencia; del conocimiento racional no resulta más que la representación, repetida hasta el cansancio, de que mediante el mismo se debe obtener un conocimiento de cosas [*Sachen*] que deben permanecer ocultas detrás de las siluetas de las cosas [*Dinge*] que el modo de conocimiento natural del ser humano nos presenta (Hegel, 1802, p. 58)¹⁹.

¹⁹ Hegel distingue aquí entre cosa trascendente [*das Ding*] y cosa en general [*die Sache*].

El escepticismo de Schulze ontifica lo incondicionado, hace de él una cosa que subyace a manera de sustrato (*hypokeimenon*) a la objetos y luego supone la relación entre éstos tendiendo un puente representacional que jamás reproduce fidedignamente aquello que está más allá de la conciencia.

2.2.3 La filosofía como psicología empírica

El escepticismo de Schulze niega la posibilidad de fundamentar la filosofía como ciencia y afirma la imposibilidad del conocimiento más allá de los hechos de la conciencia. Con ello, niega la posibilidad del saber objetivo y afirma la veracidad de un sólo tipo de saber, el de las ciencias empíricas. Hegel ve en esta postura un rasgo positivo y otro negativo; uno positivo en cuanto ofrece una explicación sobre el tipo de conocimiento que tenemos, y otro negativo en cuanto clausura cualquier tipo de reflexión que vaya más allá. Para Hegel la posición de Schulze es dogmática porque asume acríticamente 1) que la conciencia percibe de manera inmediata y directa, y 2) porque no explica cómo se distingue un objeto de conocimiento inmediato de una representación²⁰. Schulze no ofrece ninguna prueba para no dudar de la certeza de la conciencia y de los hechos de la conciencia²¹. Para el autor del *Enesidemo*, éstos poseen una certeza innegables porque son *dados*²², y por ello, son auto-explicativos en cuanto autoevidentes. Hegel, parafraseando a Schulze señala, un hecho de conciencia es aquello que “está dado en y con la conciencia”, es lo “efectivamente real”, y por ello, son a “lo que se tienen que referir todas las especulaciones filosóficas” (Hegel, 1802, p. 59). Con esta definición Schulze estipula la naturaleza del conocimiento y sus límites. La filosofía queda reducida a una psicología empírica, a la que sólo le queda ocuparse de la clasificación y fijación de los objetos percibidos en esquemas formales y explicaciones mecánicas; así como la explicación de las capacidades humanas de

²⁰ Hume distingue los tipos de impresiones, por el mayor o menor grado de vivacidad de la impresión cuando el objeto está presente, porque parte de un dualismo entre el objeto inmediato y la representación de la conciencia (Hume, 1739, I, sec. I).

²¹ Asume la evidencia de la intuición del yo cartesiano, es decir, el carácter autoevidente del yo otorgado por su naturaleza intuitiva, para Schulze igual que Descartes, el cogito es la condición subjetiva del conocimiento, sin embargo para Schulze esta condición es la única evidencia con la que contamos.

²² “Si bien el ser de las cosas es completamente cierto según las pretensiones de la conciencia (aquí aprendemos en qué consiste la razón), pues con respecto a las cosas existentes que conocemos de suyo no se comprende que son y [por qué] ellas son lo que son” (Hegel, 1802, p. 59-60).

percepción. Los contenidos de la conciencia son sólo de dos tipos: percepciones y representaciones²³. Esta reducción de los contenidos de la conciencia a una mera certeza subjetiva que considera como evidencia sólo lo dado a la conciencia no es más que un *dogmatismo del sentido común*. “¿Qué hubieran dicho los escépticos antiguos a semejante bastardo de escepticismo, que puede congraciarse incluso con el estridente dogmatismo de estas ciencias [naturales]?” (Hegel, 1802, p. 63), se pregunta Hegel. Nada, esta naturalización de la filosofía se separa de la propuesta escéptica clásica en cuanto afirma dogmáticamente la verdad del conocimiento de los hechos de conciencia.

Hegel denuncia el férreo dualismo que contrapone los hechos de la conciencia y las cosas en sí mismas, a partir de una crítica a la certeza inmediata de los hechos de la conciencia, ¿cómo pueden tener certeza inmediata los hechos de la conciencia, si están condicionados por las cosas en sí mismas?, es decir, ¿cómo pueden ser condicionados, si condicionado es, justamente, aquello que no es cierto por sí mismo? (Hegel, 1802, p. 59). Para evitar esta contradicción que niega el carácter auto-explicativo de los hechos de la conciencia, Schulze diferencia entre la certeza de los hechos de la conciencia como certeza de que existen cosas empíricas y que conocemos de suyo, y la certeza sobre el *ser* que explicaría por qué las cosas son lo que son; la única certeza que Schulze acepta se reduce a la afirmación de que los hechos de la conciencia existen de suyo. Hegel encuentra insatisfactoria esta respuesta ya que implica un dualismo irresoluble que lleva a Schulze a suponer que la relación entre conciencia y cosa empírica es algo que no se puede explicar por lo que se debe suponer a partir del comportamiento del sentido común.

En esto consiste el escepticismo dogmático de Schulze para Hegel, en la suposición de un correspondencia que se *reconoce* como no fundamentada en su posibilidad pero que se acepta incuestionablemente por su carácter operativo. El resultado de tal *skepsis* es la limitación del conocimiento objetivo a la aplicación de juicios al campo de los hechos de la conciencia, lo cuales devienen el material que la filosofía debe clasificar. Propuesta que se aleja del escepticismo antiguo al considerar que la experiencia empírica produce conocimiento, incluso si no podemos fundamentarlo. Un escepticismo como éste niega los

²³ Las primeras son lo efectivamente real mientras las segundas sólo pueden ser consideradas por las ciencias en la medida en que se refieren directamente a las percepciones.

juicios formulados por la filosofía, niega todo tipo de investigación filosófica que no sea estrictamente empírica.

2.2.4 El misterio de la correspondencia

Una de las consecuencias de sostener el dualismo entre conciencia y objeto es la postulación de representaciones al infinito como puente entre éstos dos. La representación culmina en la elevación infinita de representaciones del objeto ya que nunca llega a la cosa. La representación, en cuanto es *de algo*, es ella misma *algo*, un algo que tiene por referencia otro algo que no se puede alcanzar con una representación, la cual también es de algo, que tampoco se puede alcanzar por medio de una representación, *ad nauseam*. Un examen de tal enfoque se encuentra condenado a establecer referencias a un *otro* que no explica la cosa misma, perdiéndose en detalles infinitos y distinciones vacías. Schulze sabe que es necesario un límite a este representacionalismo irrestricto, y lo encuentra en ese *acceso inmediato* a la cosa misma, en la creencia del sentido común que confía en la misteriosa correspondencia inmediata en lo otorgado por la percepción.

Para salvarse de la contradicción entre 1) la aceptación de la distinción entre conciencia, hechos de conciencia (representación) y cosas en sí, y 2) la aceptación de que los hechos de la conciencia “no representan a la conciencia otra cosa que lo que se encuentra en lo representado” (Hegel, 1802, p. 85), Schulze apela al hecho de que en la vida cotidiana presuponemos una concordancia tal, sin preocuparnos en lo más mínimo de su posibilidad. Hegel se pregunta si con esta certeza innegable, Schulze no presupone aquello que le critica a la filosofía, a saber, la pretensión de establecer cierta identidad entre el concepto y la objetividad. La única diferencia, y por la cual, Schulze no cae en un círculo vicioso en su explicación, es que él no trata de demostrar esta relación, él toma esta presuposición de la conciencia común y no busca afirmar o probar tal identidad sino que la adopta sólo como base de su comportamiento, es decir, es condición de su operatividad. Para Schulze, según apunta Hegel, esta correspondencia es un “enigma de la naturaleza” (Hegel, 1802, p. 86). El peso de la evidencia está puesto en la *inmediatez dada*, donde radicaría la condición *objetiva* de las percepciones. Hegel afirma lo contrario, ya que considera que es justamente en su condición de presupuesto que esta “correspondencia” no

está inmediatamente puesta en la conciencia, -porque está presupuesta no está puesta- (Montecinos, 2010). La conciencia común y su certeza inmediata no expresan esta identidad, tal formulación es producto de una conciencia abstracta que trabaja los contenidos dados en la sensibilidad. A partir de la supuesta identidad del sentido común, Schulze afirma que es la metafísica la que busca fundamentar un problema ya resuelto por el sentido común, y que desde esta reflexión pretende ahorrarle tal trabajo a las ciencias naturales. Para Hegel es una vulgarización y banalización de las interrogantes que se hace la filosofía, afirmar que no es un problema para la conciencia común porque se presupone su respuesta. El problema de este dogmatismo es que acarrea un peligro para el pensamiento autónomo, en cuanto promueve una actitud de indiferencia, revelando con ello, su carácter conservador. El carácter dogmático y conservador de este escepticismo es para Hegel razón suficiente para considerar que no es ni filosofía ni escepticismo. Para nuestro filósofo suabo, el genuino escepticismo es el antiguo, aquél que en la investigación filosófica se distinguía por oponer argumentos (*equipolencia*) frente afirmaciones y negaciones, con el fin de alcanzar la *eudaimonia*²⁴.

Una vez establecidos sus límites y evidenciados los presupuestos en los que se basa este escepticismo-dogmático, Hegel recurre al escepticismo antiguo para pensar el tipo de escepticismo que sí se vincula con la filosofía, y desde ahí formular una taxonomía de la tradición escéptica que le permitirá formarse un concepto propio de escepticismo filosófico.

2.3 Escepticismo antiguo: el lado positivo del escepticismo

El escepticismo moderno de Schulze se dirige contra la pretensiones fundacionistas de la filosofía (sea ésta subjetiva u objetiva) a partir de cierto modelo representacionista de corte empirista, que limita la extensión del conocimiento a los hechos de la conciencia. Ante tal reducción de la filosofía y del escepticismo con que concluye Schulze, Hegel se

²⁴ “Sobre las cosas que se investigan desde el punto de vista de la Filosofía, unos dijeron haber encontrado la verdad [dogmáticos], otros declararon que no era posible que eso se hubiera conseguido [académicos y otros investigan [escépticos]” (Sexto Empírico, 2008, I, I, p. 2). “La orientación escéptica recibe también el nombre de *Zetética* por el empeño en investigar y observar, el de *Efectética* por la actitud mental que surge en el estudio de lo que se investiga y el de *Aporética* bien por investigar y dudar de todo, bien por duda frente a la afirmación y a la negación” (Sexto Empírico, 2008, I, III, p. 7).

dirige al escepticismo antiguo para diferenciarlo del moderno, y desvincular a la filosofía del dogmatismo con el que Schulze la había asociado.

Hegel distingue entre escepticismo antiguo y moderno por su método y sus motivaciones y/o objetivos. En este texto, el escepticismo antiguo se distingue del escepticismo moderno, principalmente por su actitud y no por postular una doctrina o teoría. Se caracteriza por su sentido práctico, es decir, por su *carácter*, en cuanto se presenta como una guía para la vida. El escepticismo antiguo, en el ejercicio de la equipolencia, alcanza la ataraxia como resultado del ejercicio de contraponer proposiciones; por ello se propone como una *agogé* o como una educación para un modo de vida. El sentido de su propuesta filosófica, radica en la práctica por la que alcanzan la *ataraxia* y, no en la defensa o justificación de una teoría. Contrariamente, el escepticismo moderno al no poder establecer los límites del conocimiento y con ello, la seguridad sobre la verdad del discurso filosófico, renuncia a la verdad y se formula como un discurso descriptivo que busca legitimarse por oposición a la filosofía²⁵.

Hegel formula dos objeciones contra el escepticismo moderno, desde una nueva estrategia: 1) Por una parte, señala la distinción entre escepticismo moderno y antiguo a partir de la *confianza* que cada uno le otorga a los datos sensibles (o a lo que consideran como lo *evidente*). El escepticismo moderno le otorga confianza absoluta a los *hechos de la conciencia*, mientras “la antigua *skepsis* se extendía a ambas [la experiencia y filosofía] y la más antigua [Pirrón] se extendía al menos a aquella [la experiencia]” (Hegel, 2006, p.61). 2) Por otra, la asociación entre filosofía y dogmatismo, mientras que Schulze identifica filosofía y dogmatismo, Sexto Empírico ya diferenciaba entre tres clases de sistemas filosóficos: el dogmático, el académico y el escéptico²⁶. Esta distinción resulta relevante para Hegel ya que considera la incorporación de cierta perspectiva dogmática al interior del escepticismo. Para Hegel el escepticismo de Schulze es un dogmatismo ya que invierte el modo de considerar *lo dado*, de tal modo que lo vuelve inmune a la *skepsis*. Schulze afirma,

²⁵ Para Schulze nada indiscutible se ha estipulado en filosofía con respecto al ser o no ser de las cosas en sí mismas, o sobre los límites del conocimiento humano. Schulze sostiene que hay suficiente evidencia a favor de la tesis de que las cosas causen directamente nuestros estados mentales y de la tesis, que sostiene lo contrario, que nuestra mente es causa del material de nuestro conocimiento. Por esto, para Schulze no podemos dirimir esta cuestión, por ello, renuncia a la búsqueda la verdad sobre el origen de nuestro conocimiento y concluye restringiendo el discurso filosófico a la descripción de los “hechos de conciencia”.

²⁶ “Se considera que los sistemas filosóficos son –en líneas generales- tres: dogmático, académico y escéptico” (Sexto Empírico, 2008, I, I, p. 4).

que los escépticos antiguos se vieron en la necesidad de *asentir a algo dado en los sentidos*, a saber, a aquella convicción subjetiva de la existencia de cosas, que se encuentra a la base de toda actividad racional y sobre la cual no cabe dudar racionalmente. Si este argumento fuera certero, cabría pensar que los escépticos antiguos sostuvieron algún tipo de certeza innegable. Sin embargo, el escepticismo antiguo no sólo dirigía sus ataques contra los argumentos teóricos sino también contra la evidencia sensible o de fenómenos²⁷. El escepticismo antiguo sólo critica al dogmatismo que supone una esencia como la verdad del fenómeno. Con esto, lo que Hegel busca subrayar, es que el conocimiento inmediato de los fenómenos no es autoevidente como la psicología empírica de Schulze propone. Lo único a lo que asiente el escéptico antiguo son a las propias afecciones, de las cuales no puede afirmar su realidad o verdad²⁸. Incluso cuando ambos ponen el peso de la evidencia en el ámbito de su subjetividad, la diferencia entre ellos radica en que para el escéptico antiguo esto no constituye saber. Los escépticos antiguos no pretendían legitimar ningún tipo de discurso o práctica científica como sí lo hace Schulze²⁹.

2.3.1 El carácter del escepticismo antiguo

Para Hegel, el escepticismo moderno ha olvidado el modo del proceder del antiguo y se ha propuesto la tarea de refutar determinadas proposiciones asumiendo otras como incuestionables. Esto hace de este escepticismo un dogmatismo que restringe su cuestionamiento de conformidad con la caracterización de filosofía que busca legitimar. Desde esta perspectiva, la historia del escepticismo, es considerada por Hegel como la historia de un progresivo deterioro hacia actitudes dogmáticas³⁰. El sentido del examen del

²⁷ “El escepticismo es la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, según cualquiera de los tropos; gracias a la cual nos encaminamos –en virtud de la equivalencia entre cosas y proposiciones contrapuestas- primero hacia la suspensión del juicio y después hacia la ataraxia” (Sexto Empírico, 2008, I, IV, p. 8-9). “Contra poniendo fenómenos a fenómenos, consideraciones teóricas a consideraciones teóricas o los unos a los otros” (Sexto Empírico, 2008, I, IV, 8).

²⁸ Sexto Empírico, 2008, I, VII, 13-15.

²⁹ Esta distinción entre escépticos antiguos y modernos, plantea problema tales como: la distinción entre la realidad de las propias impresiones y su modo de conocerlas, el peso de la suspensión del juicio, pueden las afecciones ser expresadas en proposiciones verdaderas. Éstos han sido recientemente defendidos por Burnyeat, M. F., (1980). Can the skeptic live his skepticism? En Malcon, S., Burnyeat, M. F., Jonathan B. (Eds), *Doubt and dogmatism* (pp, 20-53). New York, NY: Oxford University Press.

³⁰ Hegel se muestra receloso de los escépticos que preservan la subjetividad de su propia duda, al formular su acusación de dogmatismo contra el escepticismo moderno, Hegel nombra aquí únicamente a Schulze, sin

escepticismo al interior de la filosofía permite pensar que la filosofía sea algo distinto del dogmatismo, a la vez, que nos posibilita pensarla en su vinculación más en que su diferenciación, acercamiento que evita los problemas que el escepticismo moderno conlleva. Hegel busca mostrar cómo el escepticismo en cuanto *el otro* de la filosofía, la determina positivamente. Por ello, resulta relevante comprender el tipo de escepticismo que Hegel busca establecer para su filosofía. Hasta aquí podemos decir que éste no es el moderno, la versión del escepticismo que le interesa a Hegel es justamente aquella que no se agota en la versión metodológica o problemática de éste.

El escepticismo antiguo no se constituye como una *doctrina* en la medida en que no contrapone un principio incuestionable a otros principios; para Hegel, su motivación se encuentra en una *actitud* enraizada en el *carácter*³¹, o como dice Sexto, en la “capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, primero hacia la suspensión del juicio y después hacia la ataraxia” (Sexto Empírico, 2008, I, IV, 8). Actividad y actitud, que puede ser comprendida como un constante ejercicio de desafección de compromisos doxásticos y de desapego de los asuntos mundanos. La *ataraxia* disuelve los vínculos con las cosas porque se da como un estado en el que la imposibilidad de decir que algo *es* de un modo unívocamente determinado, implica una actitud por parte del escéptico muy distinta de la que adopta el sentido común (Stepanenko, 2010). Hegel pone el énfasis en la desvinculación que se da entre escepticismo antiguo y sentido común, a partir de una lectura del escepticismo antiguo según la cual, éste cuestiona las creencias ordinarias así como las proposiciones filosóficas. Hegel ve en el ejercicio de la *equipolencia* el momento “especulativo” que releva el carácter racional del escepticismo antiguo, el cual al negar el ámbito de la inmediatez, revela la *negatividad* como actividad que disuelve, transforma y relaciona. Hegel ve en el escepticismo de los primeros diez tropos³² una filosofía que expresa “la libertad del carácter”; ya que es en el ejercicio

embargo un análisis más amplio de otros textos, pone en evidencia que la clasificación de “escepticismo moderno” alcanzaría también a Locke (*Fe y saber*), Hume (párrafo 39 de la *Enciclopedia* de las ciencias filosóficas) y Descartes (párrafo 6 de la Introducción a la *Fenomenología del Espíritu*).

³¹ “En la mezcolanza de todo lo aparential y todo lo pensado encuentran los escépticos lo verdadero, esa ecuanimidad alcanzada por la razón que constituye por naturaleza la diferencia entre el hombre y el animal [...]. Este escepticismo tenía por tanto su lado positivo total y únicamente en el carácter y en su completa indiferencia frente a la necesidad de la naturaleza” (Hegel, 1802, p. 73).

³² Atribuidos a los primeros escépticos entre ellos Pirrón y recuperados por Sexto Empírico a partir de la obra de Enesidemo, *Esbozo del Pirronismo*, son: 1: “el de según la diversidad de los animales, 2 el de según la diferencia entre los hombres, 3 el de según las diferentes constituciones de los sentidos, 4 el de según la

negativo de oponer argumentos (*isosthenia*) que el escéptico antiguo alcanza la libertad y donde se mantiene imperturbable (*ataraxia*). Esta práctica es valiosa porque estuvo destinada a cumplir un rol formativo (*agogé*), ya que contribuía a desarrollar en los individuos la capacidad de negar toda determinación externa (creencias, opiniones, teorías) que se presentara como establecida y necesaria³³. Aspecto que revela su carácter innovador y transformador³⁴. Así, en cuanto este escepticismo se distingue por su *actitud* no se opone negativamente a ninguna filosofía, sino que se presenta como la actitud propia de toda filosofía. Para Hegel, toda filosofía debería tener un lado escéptico en la medida en que el filosofar libre, no dogmático, exige el cuestionamiento, la autonomía y la disolución de las formas establecidas como “dadas”. Sin embargo, este momento del escepticismo antiguo, cuyo representante es Pirrón, constituye el momento *inmediato* del escepticismo antiguo ya que no eleva aún su *carácter a pensamientos*³⁵, es decir, la negatividad de su carácter permanece como externa, su negatividad expresa los términos de su relación con el mundo. ¿En qué consiste la negatividad del escepticismo antiguo?

El escepticismo al que la libertad de la razón eleva por encima de esta necesidad de la naturaleza, en tanto que la conoce como nada, honra a la vez a esta necesidad en grado máximo, en tanto que para él no hay en una sola de sus singularidades algo cierto, sino sólo la necesidad en su universalidad, en cuanto que él mismo no introduce una singularidad como fin absoluto que él quisiera llevar a cabo en ella, como si él supiera lo que es bueno (Hegel, 1802, p. 75).

La relación del escéptico con el mundo, entendida aquí como relación entre necesidad (naturaleza) y libertad (razón), se da en dos momentos. Se niega la necesidad de la naturaleza, en cuanto el escéptico disuelve su inmediatez para la conciencia, para ésta toda

circunstancia, 5 el de según las posiciones, distancias y lugares, 6 el de según las interferencias, 7 el de según las cantidades y composiciones de los objetos, 8 el de a partir del *con relación a algo*, 9 el de según los sucesos frecuentes o los raros, 10 el de según las formas de pensar, costumbres, leyes, creencias míticas y opiniones dogmáticas” (Sexto Empírico, 2008, I, XIV, p. 36).

³³ Hegel sostiene una *versión rústica* del escepticismo según la cual éste opone argumentos a cualquier cosa que se le presenta, contrariamente a la versión urbana que sostiene Fogelin R., (1994). *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. New York: Oxford University Press, según la cual el escepticismo asiente a las creencias ordinarias pero suspende el juicio ante posiciones teóricas.

³⁴ Existe otra lectura según la cual los escépticos al aceptar que viven según las costumbres y las instrucciones de las artes, parecen aceptar las creencias ordinarias y conformarse con el modo de vida tradicional, este sería el aspecto conservador del escepticismo. Véase M. Horkheimer (1982), *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza Editorial.

³⁵ El paso decisivo en este sentido lo dio para Hegel, Platón en el *Parménides* (Hegel, 1802, p. 64).

determinación es negable. A la vez que se reconoce su universalidad, es decir, al reconocer el carácter universal de la negación, se revela el modo referencial del despliegue de la naturaleza. La multiplicidad se muestra como singularidades en conflicto, que son, dejando de ser, es decir, son en la negación como fuente de su propio ser; de modo que la negación se impone como la fuente necesaria de toda determinación, de todo devenir. Con lo que la positividad de lo dado se diluye, y la conciencia deja de ser afectada por la dependencia a la exterioridad. En esto consiste su imperturbabilidad, en una *indiferencia ante lo dado*, es por esta negación que alcanza su libertad. Para Hegel, lo que la *ataraxia* muestra es la necesidad de la diferencia como universalidad, la cual se expresa en la contraposición de todo lo finito. La *ataraxia* del escéptico reconoce la necesidad de la transformación y de la oposición. El escepticismo alcanza la libertad del pensamiento en la negación de lo dado, entendiendo libertad todavía en contraposición con la necesidad de la naturaleza (lo dado extrínsecamente). El escepticismo antiguo no afirma ni sostiene una proposición sobre la verdad de la naturaleza o sensibilidad para determinar la realidad del conocimiento, sino que interioriza la universalidad de la negatividad, no busca aseverar su posición, por ello no *desespera* sino que permanece imperturbable ante la diferencia, ante el cambio. Niega externamente toda determinación y en la disolución de todas las formas finitas permanece en la indiferencia, en esto radica su insuficiencia. Por ahora no entraremos en las críticas al escepticismo antiguo, baste con presentar su aspecto positivo. Para Hegel, el escepticismo al negar la inmediatez de lo dado, le posibilita al pensamiento reconocer su necesidad en el movimiento negativo por el que ésta se diferencia. Hegel ve en el reconocimiento de esta necesidad (por la cual el escéptico alcanza una libertad interna) el significado profundo de este escepticismo.

2.3.2 El método del escepticismo antiguo

Hegel destaca del método del escepticismo antiguo el procedimiento de la *equipolencia*³⁶, que consiste en oponer proposiciones o argumentos de igual fuerza en contra y a favor de una proposición, produciendo con ello un equilibrio en cuanto a la posible justificación de

³⁶“El fundamento de la construcción escéptica es ante todo que a cada proposición se le opone otra proposición de igual validez. A partir de esto, en efecto, esperamos llegar a no dogmatizar” (Sexto Empírico, Esbozos Pirrónicos, I, 12). “Así el principio del escepticismo, *panti logoi isos antikeitai* [contra todo argumento hay otro igual en el lado opuesto] entra en escena con toda su fuerza” (Hegel, 1802, p. 66).

ambos lados de la cuestión. Práctica que posibilita la suspensión del juicio en cuanto llegamos a una *aporía*: ninguna proposición puede ser considerada más convincente que las otras (*isosthenia*). Para los escépticos antiguos el uso de este método promovía la *epoché* sobre todos los juicios filosóficos sin que ninguna clase de juicios quedara fuera de su alcance³⁷. El procedimiento consiste en promover una serie de argumentaciones destructivas contra las argumentaciones constructivas de los dogmáticos. Para Hegel es esta faceta crítico-destructiva del escepticismo antiguo lo que le interesa adoptar como parte del desarrollo de su filosofía (Paredes, 2000). En *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel llama la atención sobre el método del escepticismo antiguo; en la exposición de esta tradición discute los tropos escépticos o patrones de argumentación,

Veamos ahora, más de cerca cómo proceden los escépticos. Su método consiste en reducir a ciertas formas, no tesis, esta actitud general de contraponer a cada afirmación determinada otra. No cabe, pues, como corresponde a la naturaleza misma del escepticismo, postular una sistema de tesis, ni esta filosofía pretende ser un sistema, cualquiera que sea; [...] Esto es lo que quiere decir Sexto cuando afirma que el escepticismo no representa la elección (*αρεσις*) de ninguna clase de dogmas, ni una preferencia dada a ciertas tesis, sino simplemente una guía (*αγωγή*) para vivir bien y pensar de un modo certero; por tanto, más bien una manera con arreglo a la cual sólo se ponen de relieve los métodos generales de aquella contraposición (Hegel, 1833, p. 435).

Como indica este pasaje, Hegel considera el método de la equipolencia un método en tres sentidos³⁸: 1) es un procedimiento general para atacar enunciados o creencias sin considerar su contenido, es decir, su ataque no se restringe a ciertos enunciados o creencias que poseen un contenido específico. 2) La equipolencia es un método en el sentido en que constituye un medio para alcanzar un objetivo valorado positivamente por los escépticos, la *epoché*, en lugar de simplemente constituir una dificultad/problema que demanda una solución. Para el escepticismo antiguo la suspensión del juicio era la llave para conseguir la serenidad del espíritu (*ataraxia*) y con ello la felicidad (*eudaimonia*). Los escépticos antiguos tienen un objetivo de tipo práctico-vital del cual carecen los escépticos modernos. Los escépticos antiguos consideran que la posesión de creencias sobre lo que son y lo que valen las cosas,

³⁷ Kant también señala este procedimiento como lo más característico de la “objección escéptica” en la *Crítica de la razón Pura*, A388-389.

³⁸ Véase Foster, M., (1989). *Hegel and Skepticism*. Cambridge: Harvard University Press.

es la fuente de toda inquietud, de turbación, es decir, es la fuente de la infelicidad³⁹. Por ello, para Hegel la práctica del escepticismo nos proporciona: “una guía (αγωγή) para vivir bien y pensar de un modo certero”⁴⁰. 3) La equipolencia es un procedimiento que induce a la suspensión de creencias y no requiere de la retención (escepticismo rústico⁴¹) de otras creencias como la base de su ataque. Su ataque se dirige tanto a proposiciones filosóficas como a creencias del sentido común. Hegel enfatiza este punto, en el pasaje antes citado, al subrayar que los escépticos antiguos no postulan ni tesis ni un sistema de tesis porque los escépticos no prefieren unas tesis a otras, es decir, no presuponen ningún tipo de creencia o tesis⁴².

El escepticismo moderno, por el contrario, no procede en ninguno de los tres sentidos antes mencionados. Contrariamente parte de: 1) un conjunto de problemas específicos, los cuales no se plantean al servicio de un objetivo de tipo práctico sino simplemente porque parecen exigir soluciones y, 2) se basa en la presuposición de la corrección de otros juicios o creencias. 3) Por lo que se limita a atacar determinados juicios bajo el presupuesto de que hay otros que no pueden cuestionarse. Generalmente los problemas a los que se enfrentan los escépticos modernos buscan legitimar ciertos juicios o creencias que son problemáticas, a partir de un segundo tipo de creencias que aceptan como no problemáticas. Esta manera de preservar ciertos juicios filosóficos fuera del alcance de este ejercicio crítico-destructivo de la *equipolencia* convierte al escepticismo moderno en un tipo de dogmatismo en cuanto se fundamenta en juicios o creencias no justificadas y vulnerables al ataque escéptico. Con esto, Hegel apunta dos problemas: 1) la convergencia entre dogmatismo y escepticismo como riesgo inherente a la evolución histórica de

³⁹ “Pues quien opina que algo es por naturaleza bueno o malo se turba por todo, y cuando le falta lo que parece que es bueno cree estar atormentado por cosas malas por naturaleza y corre tras lo –según él piensa– bueno y, habiéndolo conseguido, cae en más preocupación al estar excitado fuera de toda razón y sin medida, temiendo el cambio, hace cualquier cosa para no temer lo que a él le parece bueno” (Sexto Empírico, 2008, I, 27).

⁴⁰ “Así que, puesto que el escepticismo tenía su lado positivo *únicamente* en el carácter, no se proponía como una herejía o una escuela, sino como se indicó antes, como un *agogé*, una educación para un modo de vida, una formación, cuya subjetividad sólo podía ser objetiva en que los escépticos se servían de las mismas armas contra lo objetivo y contra la depende de ello” (Hegel, 1802, p. 75).

⁴¹ Hegel sostiene una *versión rústica* del escepticismo según la cual éste opone argumentos a cualquier tipo de proposiciones o creencias se le presenta, contrariamente a la versión urbana que sostiene Fogelin, según la cual el escepticismo asiente a las creencias ordinarias pero suspende el juicio ante posiciones teóricas.

⁴² “El que dogmatiza establece como real el asunto sobre el que dice que dogmatiza, mientras que el escéptico no establece sus expresiones como si fueran totalmente reales; [...] la exposición de esas expresiones dice lo que a él le resulta evidente y expone sin dogmatismos su sentir, sin asegurar nada sobre la realidad exterior” (Sexto Empírico, 2008, I, VII, pp.14-15).

cualquier escepticismo, peligro que emerge cada vez que la fuerza de este procedimiento interno (*equipolencia*) al escepticismo pierde radicalidad. 2) La vinculación entre filosofía y dogmatismo como resultado de sostener como única certeza un tipo de evidencia desde la cual niega las pretensiones de verdad de cualquier otro tipo de conocimiento.

El cambio [del escepticismo] contra la misma [la filosofía], así como el de ésta en dogmatismo, muestra cómo ha mantenido el mismo paso con la degeneración común de la filosofía y del mundo en general, hasta que finalmente, en los últimos tiempos, se ha hundido tanto en el dogmatismo que para ambos hoy día los hechos de la conciencia tiene una certeza innegable (Hegel, 1802, p. 72).

El alcance del escepticismo moderno es limitado en un modo en que el escepticismo antiguo no, éste último posee un método que no depende de la retención de ninguna creencia o juicio. Más tarde, en obras como la *Fenomenología del espíritu* y *Lecciones sobre historia de la filosofía*, esta crítica se extenderá a proyectos filosóficos que se autodenominaron escépticos como el de Hume⁴³ y a otros que, aunque nunca se concibieron como escépticas, Hegel identificará con este “escepticismo dogmático”, entre ellos, la filosofía de Descartes y Locke. Por ello, Hegel sostiene la tesis de la gradual degeneración en dogmatismo de la tradición escéptica.

2.4 Taxonomía del escepticismo

Una vez señalado el alcance del escepticismo antiguo, es decir, su lado positivo, es momento de determinar sus límites, o en términos hegelianos, su lado negativo. El escepticismo más antiguo, aquél que Hegel asocia con Pirrón, guarda una relación interna con la filosofía. La noción de *ataraxia* le permite a Hegel establecer el paso entre el conocimiento del entendimiento a la razón, en cuanto niega la inmediatez de lo dado posibilitando el tránsito hacia el *concepto*. Sin embargo, ya que éste se mantiene en el ámbito de la subjetividad del carácter, su forma no expresa aún el concepto racional.

⁴³ “El escepticismo de Hume [...] debe distinguirse muy mucho del escepticismo griego. El escepticismo de Hume pone como fundamento la verdad de lo empírico, del sentimiento, de la intuición e impugna las determinaciones y leyes universales desde ahí, desde este fundamento, porque no se justifican por la percepción sensible. El viejo escepticismo estaba tan lejos de tomar el sentimiento y la intuición como principio de verdad que, antes que nada, cuidaba de revolverse contra lo sensible. (Hegel, 1817, §39, p. 140).

Concepto que, para Hegel, sólo puede ser desarrollado en el marco de un filosofar sistemático. Este escepticismo *más antiguo* encuentra su límite en su actitud ya que por ésta no alcanza el saber, sin embargo, como momento ello no representa un problema para la filosofía, por el contrario, toda filosofía debe ser escéptica en este sentido. Para Hegel, la limitación del escepticismo se da cuando éste pierde su radicalidad, cuando se asocia con teorías filosóficas concretas. Determinación que llevó al escepticismo antiguo a oponerse a otras posturas hasta separarse de la filosofía. Hegel distingue cuatro fases de la tradición escéptica a partir del ataque que dirigieron contra los posicionamientos de la de la razón, es decir, por el grado de oposición que guardan con la filosofía. A partir de esta distinción, Hegel plantea una taxonomía de la tradición escéptica⁴⁴ que va desde lo que comenzó por ser una orientación contra el dogmatismo de la conciencia común y terminó por ser un dogmatismo de la conciencia común: 1) Escepticismo de Enesidemo. «El auténtico escepticismo antiguo» se caracteriza por los diez tropos de Enesidemo⁴⁵ (que Hegel atribuye equivocadamente a Pirrón). Este escepticismo, según Hegel, se dirige sólo contra el entendimiento (Hegel, 1802, p. 73), así como, contra las creencias de la conciencia común. Para Hegel, este es el único momento del escepticismo que se vincula positivamente con la filosofía⁴⁶. 2) Habría otro tipo de escepticismo que se desliga de la filosofía en la medida en que no reconoce un momento positivo, sin embargo, no se vuelve contra ella. Hegel ubica este escepticismo, en la Nueva Academia, “el escepticismo que sostenía una pura negatividad con relación al saber, pero no estaba dirigido contra la filosofía” (Hegel, 1802, p. 72). Este es el escepticismo de los cinco tropos de Agripa⁴⁷, que en la lectura de Hegel, representa la primera corrupción de la tradición escéptica. Éste no sólo estaba dirigido contra los dogmas teóricos del entendimiento o del sentido común, sino que se dirigía también contra las proposiciones de la razón. Hegel identifica este

⁴⁴ Hegel sostiene una versión unitaria de la tradición escéptica, interpretación que supone varios problemas tal como apunta Maria Lorena Chiesara en *Historia del escepticismo griego*.

⁴⁵ “[...] hay tres tropos que engloban estos diez: el de «a partir del que juzga», el de «a partir de lo que se juzga» y el de ambas cosas” (Sexto Empírico, 2008, I, XIV, p. 38).

⁴⁶ Sin embargo, el alcance de este escepticismo es limitado en su crítica a la finito, ya que su ataque se queda en lo material, no llega a las estructuras lógicas del pensamiento; y se desarrolla de manera “popular” su expresión pone de manifiesto la deficiente organización de las críticas.

⁴⁷ “El primero, el de «a partir del desacuerdo». El segundo, el de «caer en una recurrencia *ad infinitum*». El tercero, el de «a partir del *con relación a algo*». El cuarto, el de «por hipótesis». El quinto, el del círculo vicioso” (Sexto Empírico, 2008, I, XV, p.164). Tropos que, según Hegel, sólo amenazan aparentemente a la razón, pero que en realidad sólo renuncian al momento especulativo por el cual el escepticismo más antiguo podía mantenerse vinculada a la filosofía sin caer en dogmatismo.

escepticismo con el escepticismo de Arcesilao y Carnéades. 3) Paralelamente al escepticismo de la Academia, aparece otro tipo de escepticismo que se dirige contra las proposiciones de la razón y se opone la filosofía. Este es el escepticismo de Sexto Empírico, “el escepticismo que se separa de la filosofía y se vuelve en parte contra ella y contra el dogmatismo” (Hegel, 1802, p. 72). Este momento representa la última etapa del escepticismo antiguo unificada por Sexto Empírico en los *Esbozos Pirrónicos*. Este escepticismo distingue entre dogmatismo y filosofía, y se vuelve contra ambos. A diferencia del escepticismo de la Academia que cae en dogmatismo al afirmar la imposibilidad del saber, este escepticismo no sostiene ningún tipo de proposición que no alcance suficiente justificación. 4) Finalmente, el escepticismo moderno, representado en este escrito por Schulze. En él se mezclan, el ejercicio de la *equipolencia* aplicado a las proposiciones filosóficas y el dogmatismo que supone sostener la imposibilidad del conocimiento. Es el escepticismo que se vuelve contra la razón y coincide con el dogmatismo (Hegel, 1802, p.72). El escepticismo de Schulze comparte con el escepticismo antiguo, la preeminencia de la evidencia de la subjetividad, sin embargo, se revela como la corrupción del espíritu escéptico antiguo, en cuanto reivindica el dogmatismo del sentido común que los escépticos antiguos habían combatido. Este momento representa la completa corrupción del escepticismo en la modernidad, en cuanto evita el ataque a las proposiciones del entendimiento común o los juicios del entendimiento teórico, y en su lugar, dirige todos sus ataques contra la filosofía o las proposiciones de la razón. En este sentido, el escepticismo de Schulze se dirige contra la razón y, desde ahí, denuncia el supuesto vínculo entre filosofía y dogmatismo.

A partir de esta taxonomía, cabe distinguir en el antiguo escepticismo entre “un auténtico escepticismo” y otra forma que “niega el saber en su totalidad” (en cuanto niega el conocimiento empírico y el de la razón). En el pasaje antes citado, Hegel subraya el componente dogmático que implica sostener determinados presupuestos filosóficos como lo hace la postura de Schulze. Hemos señalado las consecuencias negativas de un escepticismo como el de Schulze, así como los errores de interpretación a partir de los cuales éste pretende apoyarse en el escepticismo antiguo. Esto para desvincular el escepticismo antiguo del moderno, y con ello, mostrar la pertinencia de la taxonomía que

hace Hegel⁴⁸. Todo ello para elucidar los términos de la relación entre escepticismo y filosofía que busca Hegel establecer, y a partir de la cual propone una noción de escepticismo interno a la razón. Más allá de la crítica al escepticismo schulzeano y con el objetivo de comprender la vinculación que establece Hegel entre escepticismo y filosofía, nos detendremos en las críticas que hace Hegel al escepticismo de Sexto Empírico. Una vez bien definido qué tipo de escepticismo le interesa rescatar a Hegel y aclaradas las razones por las que rechaza otros tipos, expondremos el sentido de la unidad propuesta entre escepticismo y filosofía.

2.5 El lado negativo del escepticismo antiguo. El escepticismo que se vuelva contra la filosofía

En *Relación del escepticismo con la filosofía*, Hegel localiza el lado positivo del escepticismo en su procedimiento metodológico y su actitud. El lado negativo anuncia su separación de la filosofía y la gradual degeneración del escepticismo de Pirrón. Su desvinculación con cualquier postura racional, es la clave para considerarlo dogmático e insuficiente. Los 5 tropos de Agripa⁴⁹ representan el lado negativo del escepticismo antiguo y son clave en la crítica de Hegel al escepticismo antiguo; ya que Schulze también se vale de éstos en su crítica a la filosofía de su época. Estos tropos se dirigen contra el autoconocimiento de la razón, sin embargo, para Hegel éstos son infecundos ya que su alcance sólo se válida en la medida en que atacan una caracterización inadecuada de razón.

Así, como estos tropos encierran en sí todos ellos el concepto de algo finito y se fundan en esto, lo que ocurre inmediatamente en su aplicación a lo racional es que lo transmutan en algo finito, que le da el picor de la limitación para poder rascarse. No van, en y para sí, contra el pensar racional pero sí se dirigen contra él, como Sexto los usa también, alteran inmediatamente lo racional [...]. Si el escepticismo entra en batalla

⁴⁸ Interpretación sobre la tradición escéptica que hasta nuestros días sigue vigente. En la misma línea se encuentra la interpretación de M. F. Burnyeat, véase también M. Foster, *Hegelian vs. Kantian interpretations of Pyrrhonism: Revolution or reaction*.

⁴⁹ “Los escépticos más recientes [debe entenderse Agripa] dan estos cinco tropos de la suspensión del juicio, el primero, el de a partir del desacuerdo, el segundo, el de caer en una recurrencia ad infinitum, el tercero, el de a partir de la relación con algo, el cuarto, el de por hipótesis, el quinto, el del círculo vicioso” (Sexto Empírico, 2008, I, p. 164).

contra la razón, enseguida hay que rechazar los conceptos que él trae consigo y repudiar sus malas armas (Hegel, 1802, p. 79).

Como ya se mencionó antes, dentro de la tradición escéptica se llevó a cabo un paulatino desvinculamiento entre la *skepsis* y la filosofía, hasta el punto que establecieron su identidad por oposición. Sexto argumenta en contra del conocimiento de la razón a partir de los 5 tropos, y Hegel encuentra en ellos, “una aplicación de conceptos a la misma [la razón], con lo cual resulta fácil mostrar que la razón, trastocada en finitud, convertida en cosas, es una cosa contrapuesta a otra” (Hegel, 1802, p. 55). Sexto aplica estos tropos a una concepción de la razón, considerada en cuanto “todo” y “partes”, a partir de la cual propone los siguientes argumentos: 1) si la razón se concibe como siendo el todo, entonces ella, en tanto que es lo que se (auto)concibe debe de ser una parte, pero resulta que es el todo, por lo que el concebir y lo que se concibe son el todo. Pero si es el todo lo que concibe, entonces no queda que concebir, lo cual carece de sentido. 2) Si la razón fuera una parte de sí que se concibe en cuanto todo, ¿cómo debe concebirse esa parte? Ya que si ésta es un todo, entonces nada queda por conocer, y si es parte, entonces la pregunta se repite *ad infinitum*. Bajo este razonamiento, “la razón se transmuta [*verkehrt*] en algo absoluto-subjetivo que, si es puesto como un todo, no deja nada para ser concebido” (Hegel, 1802, p. 71).

Esta forma de plantear el autoconocimiento de la razón, le transforma en un absoluto-subjetivo o absoluto-objetivo, se hace de la razón un objeto al que se le trata de ubicar espacio-temporalmente. Si la razón se (auto)concibe, entonces ha de concebirse como estando en un lugar determinado, así por cuanto se concibe, entonces ha de estar consigo misma. Sin embargo, hasta ahora, dice Sexto, los filósofos no han logrado acuerdo sobre su ubicación, unos dicen que se encuentra en la cabeza, otros en el busto, otros en el cerebro, otros en el corazón, en el hígado o alguna otra parte del cuerpo; motivo por el cual es imposible afirmar que la razón se (auto)concibe.

Para Hegel, los 5 tropos son un arma contra las determinaciones de la razón y son efectivos contra el dogmatismo del entendimiento, pero son impotentes contra la razón. Hegel los analiza, cambiando el orden de la exposición (1, 3, 5, 4,2) con el fin de mostrar cómo la razón es la posición misma de las oposiciones, es decir, las oposiciones se plantean

desde su interior y no le afectan externamente. Hegel hace explícito el procedimiento de los tropos y explica su estrategia, así para llegar a tales aporías: el entendimiento fija uno de los opuestos y le otorga independencia, luego se muestra la necesaria referencia a lo otro, con lo que se restablece la antinomia y se aplica el tercer tropo, el de “*con relación a algo*”⁵⁰. Con este tropo se indica que la primera determinación siempre tiene su fundamento en otra, con lo que se cae en el quinto tropo o *circulo vicioso*. Y dada esta situación, si no se reconoce tal acción recíproca, entonces se afirmará dogmáticamente por *hipótesis*, que uno de ellos está fundado en sí mismo y condiciona al segundo, con lo que se cae en el cuarto tropo. Este presupuesto, supone de igual modo a su opuesto y si el fundamento carece de demostración, todo aquello fundado por él se encuentra afectado por esa carencia. En el caso de que no se quiera caer en el cuarto tropo, y aseverar una *hipótesis*, entonces se muestra que lo que se estableció como fundamento ha de necesitar de otro fundamento y éste a su vez otro, incurriendo en un regreso *ad infinitum* (segundo tropo). De este modo, toda determinación reflexiva, en cuanto determinada y condicionada, muestra su imposible universalidad ya que siempre se encuentra contrapuesta, determinación que la hace vulnerable al primer tropo, *sobre el desacuerdo* o de la diversidad.

Como se ve, esta operación del entendimiento por la cual se niega que la razón se conozca a sí misma, depende de la fijación externa y acabada de términos que se condicionan y se oponen. Esto es ya una forma de entender y presuponer los procedimientos de la razón, por ello, Hegel busca mostrar cómo estas relaciones que establecen los 5 tropos, al ponerlas en movimiento, se presentan como la actividad de la razón. La razón es el poner de la contraposición, donde los términos puestos no permanecen en una relación de unilateralidad, sino que es la relación propia e inmanente de la razón.

Respecto al primer tropo, el de la diversidad, Hegel acepta la diferencia pero la pone al interior de la razón, es el entendimiento quien al fijar esta diferencia toma todo por desigual, para Hegel, la razón logra la unidad⁵¹ desde la desigualdad. El tercer tropo (el de *con relación a algo*), tampoco la afecta, ya que la razón no está relacionada con otro; para

⁵⁰ “La esencia del dogmatismo consiste en que él pone algo finito, algo afectado con una oposición (por ejemplo el puro sujeto o le puro objeto o en el dualismo la dualidad frente a la identidad) como absoluto, así, la razón muestra de este absoluto que tiene una referencia a lo otro, por lo tanto que no es absoluto” (Hegel, 1802, p. 78).

⁵¹ “Lo desigual puro sólo lo hay para el entendimiento, y todo lo desigual es puesto por la razón como uno” (Hegel, 1802, p. 79).

Hegel, lo racional es *la relación*. Con respecto al quinto, sobre el *círculo vicioso*, Hegel argumenta que este tropo sólo afecta a los términos recíprocamente referidos, pero no a la referencia misma, es decir a la razón, ya que en la referencia nada se ha de fundamentar recíprocamente. Hegel no cae en el tropo de *por hipótesis*, ya que la razón no es una hipótesis indemostrada frente a la cual se puede presuponer otra con igual derecho, en cuanto lo racional carece de contrario, carece de referencia externa. Sólo a las determinaciones finitas puede presentárselas como contrarias y externas, para nuestro filósofo suabo la razón las incluye. La razón no busca fundamentar externamente determinaciones opuestas, sino que ha de comprenderse a ésta como el movimiento de interminable autodeterminación, por ello no cae en el tropo *ad infinitum*, porque su actividad consiste en la disolución de la unilateralidad de las determinaciones fijas, su actividad es *negativa* ya que por negación hace de lo finito, infinito al ponerlo en movimiento, sólo en lo finito puede reconocerse lo infinito.

Para Hegel, el escepticismo de Schulze ataca una determinada caracterización de filosofía desde una determinada caracterización de razón formal y cosificada⁵². La razón así caracterizada establece determinaciones fijas y finitas, y ahí aplica su *skepsis*. El concepto de razón que propone Hegel se muestra inmune al vincular y poner en movimiento las relaciones que los tropos plantean como problemas. La diferencia radica en que para los escépticos, los tropos parten de la existencia aislada de las determinaciones, mientras que Hegel las considera como procesos de mediación, cada determinación se encuentra conectada con todo aquello que niega para ser. Las diversas operaciones de la razón, por las que se forjan identidades, son parte de un todo orgánico cualitativamente diverso y cohesionado por la acción de diferenciación. Estas operaciones de diferenciación e identidad son puestas, y este poner y los modos de ese poner, son la razón misma.

Hegel reconoce en los tropos el poder de la fuerza del entendimiento, y para él, éste no se opone necesariamente a la razón, todo depende de cómo se conciba a ésta última. Sexto Empírico, al considerar lo racional desde el punto de vista del entendimiento, al igual que Schulze, ontifica lo incondicionado para luego declararlo incognoscible (Montecinos,

⁵² “Lo racional, lo en sí [*an sich*] no se lo puede representar el señor Sch[ulze] de ninguna otra manera que como una roca bajo la nieve; para los católicos la Hostia se transforma en algo viviente divino; pero aquí no ocurre lo que el diablo pretendía de Cristo, sino que el pan vivo de la razón se transforma eternamente en piedra” (Hegel, 1802, p. 58).

2010). La crítica se puede resumir en dos argumentos: por un lado, los tropos de Agripa concebían la razón como algo finito para poder aplicar tales tropos; por otro lado, Hegel lleva al extremo esos mismos tropos y muestra su insuficiencia frente al concepto de razón. Si el escéptico se atiene a la negatividad de su posición, que no es otra cosa que la pura subjetividad, tendría que negar su propia posición. Sin embargo, el escéptico no puede negar su propio escepticismo, y por ello, se queda en esa subjetividad que le sirve como criterio de objetividad, con lo que desemboca en una actitud puramente negativa e inconsecuente porque no puede permanecer sin su opuesto. Así al quedarse en la pura negatividad del “parecer” deja de ser un problema para el saber, deja de ser un problema en general, “su subjetividad no importa a ninguna persona, aún menos a la filosofía, ni la filosofía le importa a ella” (Hegel, 1802, p. 81). Sus juicios carecen de validez objetiva y no alcanzan los juicios de la filosofía, de la razón. Hegel se encargará en obras posteriores de mostrar el tránsito entre el entendimiento y la razón, para con ello superar las teorías representacionistas modernas (de Descartes a Hume), y con ello, pensar la relación entre saber y objeto en el campo de la acción.

2.6 El lado libre de toda filosofía: escepticismo

Lo que se mostró en el escepticismo antiguo como una actitud y como la negatividad propia de la *equipolencia*, es considerado por Hegel como el movimiento intrínseco de toda filosofía. La filosofía diluye las formas finitas puestas por el entendimiento. El lado negativo del escepticismo se dirige contra la perspectiva limitada de las creencias del sentido común, y contra su pretendida certeza innegable. La liberación que otorga el escepticismo para la filosofía radica en que toda filosofía debe disolver las formas petrificadas, establecidas por la experiencia inmediata, la tradición, el punto de vista dominante en la cultura-sociedad, los prejuicios, la autoridad.

Una vez expuesto el lado negativo y positivo tanto del escepticismo antiguo como del moderno, es momento de detenernos en el modelo filosófico que Hegel considera relevante para ejemplificar los términos de la relación entre escepticismo y filosofía, o en palabras de Hegel, de aquella “filosofía [que] es infinitamente más escéptica que todo escepticismo” (Hegel, 1802, p. 65). Esta noción de filosofía vincula el lado positivo situado

en el carácter al lado negativo o dialéctico, es decir, una 1) la actitud escéptica a la 2) unidad sistemática de la razón (metodología), es decir, al ámbito en el que se oponen los conceptos y proposiciones finitas. Ejemplo de esto será en este texto el *Parménides* de Platón,

¿Qué documento y sistema más perfecto y consistente de escepticismo podríamos encontrar que el *Parménides* de la filosofía platónica, el cual abarca y destruye todo el ámbito de ese saber por conceptos del entendimiento? Este escepticismo no se dedica a dudar de estar verdades del entendimiento, que conoce las cosas como diversas, como todos que consisten en partes, como un surgir y desaparecer, una pluralidad, una similitud, etc., y hace afirmaciones objetivas semejantes, sino que se dedica a negar completamente toda verdad de un conocimiento tal. Este escepticismo constituye una cosa [*Ding*] particular de un sistema, sino que el mismo es el lado negativo del conocimiento del absoluto y presupone inmediatamente a la razón como el lado positivo (Hegel, 1802, p. 65).

El *Parménides* de Platón, aparece aquí como el ejercicio sistemático más consistente de auténtico escepticismo; y más tarde en Prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, Hegel se refiere a él, como “la más grande obra de arte de la dialéctica antigua” (Hegel, 1807, p. 47). Hegel se aleja de aquellos, como Tiedemann⁵³, que consideraron el texto platónico sólo como una serie de sofismas oscuros que contienen la exposición de la metafísica de la época. Nuestro filósofo suabo considera que el *Parménides* muestra de modo paradigmático la unidad entre filosofía y escepticismo presente en todo sistema filosófico, porque toda filosofía (en su aspecto negativo) en cuanto, apertura y posibilidad del pensar libre, se compromete a destruir la inmediatez de lo dado, de lo impuesto, de lo injustificado. Por tal motivo, el escepticismo no constituye una cosa (*das Ding*) particular de un sistema, no es sólo un recurso metodológico sino que constituye un rasgo fundamental del ejercicio filosófico y de las operaciones de la razón.

¿Qué es lo que Hegel considera relevante de la operación que se muestra en el *Parménides* para la filosofía?⁵⁴ Responder esta pregunta es clave para completar nuestra

⁵³ El filósofo Dietrich Tiedemann (1748-1803) que Hegel cita en este texto escribió *Dialogorum Platonis argumenta exposita et illustrata*.

⁵⁴ Gadamer H. G. (1980). Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos. En *La dialéctica de Hegel* (pp. 11-48). Madrid: Cátedra.

primera versión del concepto hegeliano de escepticismo. El *Parménides* le revela a Hegel que la operación negativa de oponer proposiciones filosóficas no sólo se da en la discusión entre argumentos e individuos, sino que es parte del desarrollo sistemático (el método) que se dirige a la superación de los límites puestos por el entendimiento, es decir, es el procedimiento por el que se llega a la razón, la oposición es un rasgo constitutivo de las operaciones de la razón. El entendimiento, en tanto contrapuesto a la naturaleza, niega el devenir y determina la naturaleza como otro frente a él, se la *representa*. Por la acción del entendimiento la conciencia sale de la inmediatez, es decir, por medio de la abstracción distingue de sí misma *algo* con lo que al mismo tiempo se relaciona⁵⁵. Sin embargo, su actividad es víctima de los límites que ella misma produce, en tanto que determina y fija, establece divisiones a partir de la representación que se hace de algo, para luego organizarlo en esquemas según relaciones externas y mecánicas. Para Hegel, es necesario ir más allá del mero análisis de las representaciones del entendimiento y encontrar en ellas, un principio sintético, racional, de organización libre; un principio que explique el movimiento interno por el que establece sus propias determinaciones. Para Hegel, es necesario que el entendimiento post-kantiano vuelva a la sustancia y reconozca ahí, en la disolución y oposición, un principio racional. Mostrar la incapacidad del entendimiento para alcanzar este principio racional, es el principal mérito del *Parménides* para Hegel. Hegel busca un saber que asuma las propias contradicciones y oposiciones que los conceptos comportan intrínsecamente, busca un principio que explique el movimiento de las contraposiciones y que muestre cómo toda determinación es establecida por aquello que la niega. Porque “la sustancia es ella misma esencialmente lo negativo, en parte como diferenciación y determinación del contenido y en parte como una simple diferenciación, es decir, como sí mismo y saber en general” (Hegel, 1807, p. 27). Lo propio del entendimiento es hacer abstracción y fijar aquello que desde el punto de vista de la razón, se encuentra internamente relacionado y en movimiento, el entendimiento determina unilateralmente uno

⁵⁵ “La conciencia nos da ella misma su pauta [...] hay en ella un *para otro*, o bien tiene ella, en general, la determinabilidad del momento del saber, y al mismo tiempo, este otro no es solamente *para ella*, sino que es también fuera de esta relación, es *en sí*: el momento de la verdad. Así pues, en lo que la conciencia declara dentro de sí como él en sí o lo *verdadero* tenemos la pauta que ella misma establece para medir por ella su saber” (Hegel, 1807, p. 57).

de los polos de la oposición como cognoscible, bueno, verdadero, mientras que el otro queda marcado negativamente⁵⁶.

Los conceptos del entendimiento se establecen como determinaciones fijas que no pueden incorporar en sí la *alteridad*. El escepticismo de Schulze, caracteriza en este escrito, el procedimiento del entendimiento, la fijación de la oposición por la cual se concluye que *lo pensado* es algo pensado porque no encierra en sí a la vez un ser (Hegel, 1802, p. 82). La escisión entre ser y pensar que se encuentra a la base de este escepticismo moderno, es producto de la radicalización de la posición que establece los límites del entendimiento. Bajo este esquema, el objeto se le presenta a la conciencia como algo aislado que se relaciona externa y mecánicamente con otros objetos, entre los cuales ella es uno más. Límites que el *Parménides* de Platón se encarga de denunciar. Para Hegel el desarrollo de la dialéctica utilizada por Platón y por los escépticos antiguos posibilita el desplazamiento de los límites del entendimiento; el método de la *equipolencia* que conduce a la *ataraxia*, opera un desplazamiento en los límites que las posturas, afirmadas y negadas, aseveran. Cada postura, concepto, pasa a ser lo contrario de sí mismo, ya que muestra que sólo puede ser explicado a partir de la relación que guarda con su contrario, su relación se da en términos de un transcurrir interno todavía no desarrollado. La conclusión a la que llega Hegel, en este momento temprano, es que todo se encuentra en relación con su determinación contraria, por lo que la oposición o la contradicción no será un criterio para negar la racionalidad de tales conceptos o proposiciones. La *ataraxia* –comprendida como, imperturbabilidad ante la contradicción entre fenómenos y proposiciones teóricas- le posibilita a Hegel asumir tal momento ya no, como indiferencia frente a la *aporía* sino como la expresión del movimiento de los conceptos. En esto consiste el sentido profundo del escepticismo antiguo para Hegel, en la expresión –todavía precaria- de un principio de razón y de un procedimiento reflexivo (método) que le permite considerar algo más en la insuficiencia de las determinaciones del entendimiento: anuncia el ámbito relacional de la razón. El método, desarrollado más tarde, aquí apenas formulado, mostrará cómo estas oposiciones guardan entre sí relaciones en movimiento que van más allá de su propio límite; “el método no es, en efecto, sino la estructura del todo, presentada en su

⁵⁶ “No hay falso como no hay malo. Lo malo y lo falso no son, indudablemente tan malignos como el diablo, y hasta se les llega a convertir en sujetos particulares como a éste; como lo falso y lo malo, son solamente universales, pero tienen su propia esencialidad el uno con respecto al otro” (Hegel, 1807, p. 27).

esencialidad pura” (Hegel, 1807, p. 32). Hegel se encargará de mostrar en la *Fenomenología del espíritu* que las determinaciones del entendimiento presuponen las operaciones de la razón. Aquí, Hegel resalta la función del escepticismo antiguo ante el operar del entendimiento, el escepticismo platónico del *Parménides* y el escepticismo más antiguo (el asociado a Pirrón) no *dudan* de los conceptos del entendimiento sino que *niegan* las pretensiones del tal conocimiento.

2.7 Conclusiones. Unidad entre escepticismo y filosofía

Como ya mencionamos antes, Hegel tiene dos objetivos generales en esta obra: 1) la exposición y análisis de la versión de escepticismo de Schulze, examen que implica pensar la relación entre escepticismo moderno y escepticismo antiguo con la filosofía; y 2) la desvinculación entre filosofía y dogmatismo, así como de la falsa dicotomía entre escepticismo y dogmatismo. Hegel logra desligar a Schulze del escepticismo antiguo, a partir de la distinción que establece entre escepticismo antiguo y moderno. Hegel concluye este texto, afirmando la superioridad del escepticismo antiguo, y desde ahí configura una noción de escepticismo que identifica con el ejercicio filosófico. Esto es, un escepticismo que radicaliza la postura escéptica antigua, del escepticismo que no se opone a la razón ni a la filosofía sino sólo al dogmatismo de cualquier filosofía, “el escepticismo que es una sola cosa con la filosofía” (Hegel, 1802, p. 72) (5).

Todo el análisis y críticas que lleva a cabo Hegel en este texto dependen de una noción de filosofía que ha ido hilando a lo largo de las críticas al escepticismo de Schulze y antiguo. Al establecer la estrecha vinculación entre escepticismo y filosofía, Hegel plantea las condiciones de la discusión entre el escepticismo metodológico y el escepticismo entendido como figura de la conciencia, como veremos en el siguiente capítulo. La identificación del escepticismo antiguo con la filosofía conlleva su propia limitación en cuanto éste no sobrepasa el lado negativo del pensamiento. Esta primera evaluación del escepticismo antiguo es muy característica del significado unitario que Hegel atribuye a sus lecturas sobre teorías filosóficas. Los límites del escepticismo están delimitados por las exigencias que la empresa sistemática de Hegel se propone, es decir, conlleva el análisis y exposición del carácter autocontradictorio de cada una de las teorías postuladas por el

entendimiento. El modelo de escepticismo que elabora, le sirve para interpretar y criticar las diferentes formas de escepticismo histórico. Para Hegel el escepticismo es un momento necesario de toda filosofía, el escepticismo antiguo si bien no niegan la razón, sí la ignora y ahí encuentra su limitación. Para Hegel, el escepticismo antiguo establece su propia restricción en el concepto de razón contra la que argumenta, limitación que nace de los recursos lógicos de que se vale. La interpretación de la posición escéptica que rechaza Hegel es aquella *actitud de duda* que, según su análisis, corresponde al escepticismo moderno pero no al antiguo. Para Hegel el verdadero escepticismo no *duda*, sino que *niega* la pretensión cognoscitiva del entendimiento, de la conciencia natural. El escepticismo antiguo se realizó como una terapéutica a partir de esta motivación, es decir, no parte de la *duda* sobre las tesis expuestas, sino que *niega* por oposición a ambas. En este sentido, la *equipolencia* funciona como un recurso que no se opone a la filosofía, lo que permite su apropiación. El problema del escepticismo antiguo es que tampoco supera la parcialidad de su propia negatividad, por lo que se revela estéril. Al considerar sus impresiones como apariencias, se recluye en su propia subjetividad abandonando cualquier pretensión de conocimiento. En esto consiste lo que llamaremos “subjetivismo escéptico”. Subjetivismo que comparte con la filosofía moderna, ya que ambas afirman la certeza de sus percepciones, por ello, pueden dudar, suspender o renunciar a la pretensión cognoscitiva de la razón. El desplazamiento que realiza Hegel en la vinculación entre filosofía y dogmatismo cancela la incuestionada dicotomía entre dogmatismo y escepticismo, tesis que confirma la tesis de la actual degeneración de la tradición escéptica. Con ello, Hegel inhabilita la dicotomía entre filosofía escéptica y dogmática y, posibilita una nueva noción de filosofía racional que incluye la duda y el error, una filosofía con pretensiones de objetividad que a la vez incluye el ámbito de la subjetividad. El diagnóstico hegeliano de la posición escéptica tradicional concluirá en un acotamiento de los alcances del escepticismo para el pensar filosófico; esto es, en la radicalización de su principio de negatividad más allá del entendimiento. El escepticismo aquí tratado (antiguo y moderno) se vuelve improductivo ya que es incapaz de dar el paso hacia el conocimiento de la razón.

El significado del escepticismo moderno, y sobre todo, del postkantiano, léase Schulze, no merece valoraciones muy positivas. Por ello, Hegel elabora una férrea crítica a la vez que ironiza e invalida sus motivaciones y presupuestos. Desconocer la relación del

escepticismo con la filosofía ha llevado a muchos filósofos a hacer un tratamiento meramente problemático o teórico, que se ha dedicado a contraponer argumentos a favor y en contra. Esta visión exclusivamente formal es producto de la perspectiva del entendimiento, que define al escepticismo en oposición al dogmatismo y acota, siguiendo su propia lógica, el campo de la argumentación escéptica. Para Hegel el escepticismo es una función del pensar racional y también una de las facetas del lado crítico del método. La importancia de la recepción del escepticismo en el Hegel de Jena gira en torno a la idea de filosofía y razón que busca constituir para su filosofía. Las observaciones de Hegel ponen el acento en los límites del escepticismo moderno y antiguo, a la vez que elabora una interpretación caritativa del último. El escepticismo antiguo se muestra como el lado negativo del saber filosófico, por ello se ha de restringir la aplicación legítima de este escepticismo, con el fin de evitar caer en dogmatismo. La condición de aplicabilidad del escepticismo consiste en que la proposición a la que se aplica contenga su negación, no externamente como enfrentamiento entre proposiciones o argumentos, sino al interior de sus conceptos, en cuanto proposiciones racionales, es decir, se trata de un escepticismo implícito a la razón.

El tema del escepticismo es para Hegel parte de un proyecto más amplio que el ámbito epistémico, el de la construcción de una filosofía sistemática en el horizonte filosófico postkantiano. Bajo esta perspectiva, se ha querido mostrar en este primer capítulo, cómo en el análisis del escepticismo Hegel ha ido configurando una noción de método y filosofía que se puede calificar, a su vez, de escéptica. Sobre si la filosofía debe tener un método y en qué sentido, podemos anotar que para Hegel, la filosofía requiere de un método, no para su fundamentación sino como medio de comprensión de sí misma. En este texto, Hegel se encarga de delinear una noción de método en la comparación que hace del procedimiento del escepticismo antiguo y moderno, a partir de la cual llega a la noción de un método que no parte de presupuestos y en el cual, el uso del entendimiento está orientado a su propia superación (*dialéctica*) en el concepto de razón. Con lo que se muestra la necesaria relación de la filosofía con el escepticismo, no sólo en cuanto éste representa un reto para el saber sino porque constituye su otro que la determina. El escepticismo se muestra como *momento* de un procedimiento filosófico que posibilita la destrucción de los prejuicios y falsos principios que caracterizan al dogmatismo de la

conciencia común o posturas dogmáticas. En este sentido, la filosofía caracterizada como un saber racional que no necesita de una fundamentación previa, siempre va más allá de las determinaciones del entendimiento y de la conciencia natural.

El análisis del escepticismo en este periodo estuvo circunscrito primordialmente al problema de la *posibilidad de conocimiento de objetos*, por ello la discusión se centra en el ámbito, de lo que podemos denominar, “conciencia *del* mundo”, en el orden de los conceptos del entendimiento. Delimitar el alcance y la función de ambos escepticismos le permitió a Hegel vislumbrar la *acción negativa* de la razón. En la demostración de la necesaria relación entre filosofía y escepticismo, el escepticismo antiguo le reveló a Hegel el ámbito de la “conciencia *en el* mundo”. El escéptico al *negar* su relación con la naturaleza y con el mundo, muestra cómo las operaciones del entendimiento revelan las funciones de la razón. El problema ya no se plantea en términos de ¿qué puedo conocer? Sino ¿qué sé de mi mismo en cuanto sujeto que sabe? Con base en este giro, cabe preguntarnos antes, ¿por qué y para qué Hegel incorpora el escepticismo no sólo como elemento de su método sino como el carácter esencial del ejercicio filosófico? Hacemos esta pregunta no sólo ante la apropiación que lleva a cabo Hegel de la metodología y de la actitud escéptica, sino también por el papel tan relevante que jugará el escepticismo como figura (*die Gestalt*) de la conciencia en su camino hacia el autoconocimiento. Esta pregunta será el hilo conductor de nuestra exposición, análisis y evaluación de la lectura hegeliana del escepticismo en el siguiente capítulo. Aquí sostenemos que Hegel es un escéptico y que su dialéctica es escéptica, por ello es necesario aclarar en qué sentido la posición de Hegel es una respuesta a las aporías de la tradición escéptica, y aclarar si tal apropiación implica algún tipo de domesticación o interpretación edificante, tal como se denunció al principio de este capítulo. ¿Qué tan fiel es Hegel al escepticismo que le interesa rescatar de las manos de Schulze?

III. El escepticismo en la Fenomenología del espíritu⁵⁷

La *Fenomenología del espíritu* representa la culminación de las reflexiones hegelianas de la etapa de Jena. En *Relación del escepticismo con la filosofía* de 1802 Hegel sostiene la unidad entre escepticismo y filosofía, partiendo de tal afirmación tratamos aquí de comprender qué entiende Hegel por escepticismo. En el primer capítulo comenzamos esclareciendo y determinando en qué sentido el escepticismo es un rasgo constitutivo de toda filosofía; en este segundo capítulo trataremos de explicar en qué medida Hegel considera a la *Fenomenología del espíritu* o la *ciencia de la experiencia de la conciencia* como un tipo de escepticismo. Para ello, expondremos la función del escepticismo y de la duda en el filosofar sistemático hegeliano con el fin de mostrar cómo el escepticismo, que había sido un problema para otros proyectos (como el cartesiano y kantiano), y la duda como aquello que había que evitar con el fin de alcanzar la certeza en el conocimiento, no representan un problema en la *sistematicidad* del proyecto hegeliano, por el contrario definen el carácter novedoso de su proyecto frente a sus contemporáneos.

La vinculación de la empresa fenomenológica con el escepticismo metodológico y de carácter (ya sea, moderno o antiguo) no es una mera cuestión de estrategia expositiva en la filosofía hegeliana. Como hemos mostrado ya en el primer capítulo, el escepticismo filosófico señala dos problemas fundamentales que determinan el proyecto hegeliano: a) el concepto de filosofía así como a su respectiva metodología y, b) el concepto de razón vinculado al problema de su autojustificación (deducción de la objetividad del concepto). Problemas que siguiendo los intereses de la época se dirigían a pensar el concepto de ciencia (*die Wissenschaft*) y su posibilidad (su fundamentación). En este capítulo nos ocuparemos de los conceptos fundamentales a los que recurre Hegel para establecer la relación del escepticismo con la filosofía y resolver el problema cardinal de la época: la fundamentación de la ciencia.

Dada la centralidad conceptual del escepticismo en la *Fenomenología*, encontramos en ella la definición más comprehensiva y sistemática del escepticismo, anticipando su versión más acabada en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. En este trabajo

⁵⁷ Título original: *Phänomenologie des Geistes*, publicado en 1807.

pensamos el escepticismo como una función conceptual bien definida que se repite en varios momentos de la obra hegeliana. Pensar el escepticismo al interior de la filosofía hegeliana permite releer la *Fenomenología* desde otra perspectiva como veremos al final de este capítulo.

3.1 Tipos de escepticismo en la *Fenomenología del espíritu*

En la Introducción a la *Fenomenología del espíritu* Hegel trata al escepticismo en dos sentidos: 1) el escepticismo metodológico y 2) el escepticismo como “figura de la conciencia”. En el primer caso se trata de aquello que Hegel llama “escepticismo consumado” (Hegel, 1807, p. 54), y se distingue, tanto de un “procedimiento de duda” como de un “subjetivismo” insuficientemente crítico, rasgos que como veremos, caracterizan al escepticismo moderno. El “escepticismo consumado” difiere del escepticismo como “figura de la conciencia” en su carácter y función. El escepticismo entendido como “figura de la conciencia” se vuelve improductivo ya que paraliza a la razón al tomar de manera abstracta el resultado de sus oposiciones, al considerar el resultado de sus oposiciones como una absoluta y “pura nada” (Hegel, 1807, p. 55). Mientras que “el escepticismo consumado” recupera el resultado de estas oposiciones de manera concreta (en cuanto tienen un contenido), las toma como “negaciones determinadas” (*bestimmte Negation*). Según esta caracterización, hay un escepticismo que es *el lado negativo* del conocimiento de lo absoluto: aquél que sostiene que es imposible conocer lo absoluto⁵⁸. Para Hegel, el escepticismo conlleva un *lado positivo* para el conocimiento, a la vez que trasciende el ámbito de la pregunta por el conocimiento. Para entender mejor esto, revisaremos la caracterización de Hegel de conocimiento como *autoconocimiento* en el capítulo IV de la *Fenomenología* y examinaremos su caracterización fenomenológica de la “duda” (*der Zweifel*), con el fin de comprender cómo actúa *la negatividad* en la experiencia de la conciencia y con ello, cómo va más allá del campo gnoseológico para consolidarse como

⁵⁸ Porque lo absoluto o lo *en sí* permanece más allá de los límites del entendimiento, de la experiencia posible en tanto que no es un objeto determinado espacio-temporalmente, de modo que escapa a toda aprehensión sensible. Por ello, se propone un tipo de conocimiento ya sea de fenómenos (diferenciado de la *cosa en sí*), de los datos sensibles, o bien de sólo aquello que sea verificable a través de los principios que la razón previamente haya establecidos como ciertos e indubitables.

una noción práctica. Con base en esto, comprenderemos cómo la noción de “negación determinada”, “duda”, “oposición” y “camino de la desesperación” (*Weg der Verzweiflung*) constituyen los elementos centrales de la metodología que le confiere a la ciencia los rasgos de necesidad y sistematicidad requeridos. Es decir, la particular función metódica de la *negatividad* constituye el carácter de científicidad que Hegel busca establecer para su concepto de filosofía.

3.2 La ciencia de la experiencia de la conciencia. *Skopsis* como fenomenología

La vinculación entre escepticismo y filosofía al interior del sistema hegeliano ha quedado establecida en el texto de 1802, en la *Fenomenología* se encuentra el esfuerzo más explícito contra los problemas que plantea el escepticismo, y el tratamiento de los criterios que el concepto de filosofía requiere. La realización de ésta constituye la *dialéctica* hegeliana, el tipo de autojustificación de la razón depende de los rasgos característicos de este movimiento dialéctico (*die dialektische Bewegung*), así como de su procedimiento *negativo*. Cabe preguntarse, ¿por qué es necesario que la empresa fenomenológica esté vinculada en su metodología a alguna forma de escepticismo?

3.2.1 Escepticismo metodológico

La relación del escepticismo con el procedimiento negativo de la dialéctica hegeliana implica la incorporación de funciones de la metodología escéptica antigua. Como ya se mencionó en el capítulo II la auténtica filosofía es el desarrollo categorial del concepto, es decir, el filosofía comprendida como ciencia es “la estructura del todo, presentada en su esencialidad pura” (Hegel, 1807, p. 32). En la Introducción a la *Fenomenología*, Hegel caracteriza la dialéctica de la experiencia de la conciencia por oposición al escepticismo metódico cartesiano, y distingue entre el discurso fenomenológico y el discurso propiamente científico, es decir, la lógica hegeliana. Lógica comprendida como ciencia del método y del contenido puro, es decir, teoría del concepto que Hegel desarrolla en la *Ciencia de la Lógica*. La exposición fenomenológica versa sobre el *saber que aparece* (*das erscheinende*

Wissen), el cual está determinado por su existencia espacio temporal. Por ello, el saber presenta una desigualdad entre el lado subjetivo de la certeza y el lado objetivo de la verdad, al interior del sujeto de este saber, es decir, la conciencia encierra la oposición entre estos dos momentos (Marrades, 2012). El saber fenoménico es un saber finito que parte del conocimiento de objetos. La conciencia conoce un objeto, este se le presenta como algo opuesto e irreductible a su saber, con lo que se muestra que a la conciencia le es intrínseca la desigualdad entre subjetividad y objetividad. El carácter finito de este saber hace que su exposición no parezca ella misma objetiva, sin embargo, el saber efectivo no puede desentenderse de ese saber finito sino que tiene que surgir de la superación de ese mismo saber. Por ello, Hegel comienza la Introducción a la *Fenomenología* criticando el proyecto epistemológico moderno así como todo tipo de saber inmediato. La ciencia de la experiencia de la conciencia relata la experiencia de la conciencia en cuanto autodescubrimiento de la conciencia en espíritu. Este proceso tiene un significado intrínsecamente negativo ya que en el camino ella se identifica, en cada caso, con las formas concretas que va tomando su saber, de modo que cuando éste se le revela falso (cuando se le revela la desigualdad entre su certeza y la verdad), la conciencia experimenta esa oposición como “pérdida de sí misma” (*Verlust seiner selbst*). Dicha pérdida es condición de posibilidad de su formación en cuanto espíritu, sin embargo, para la conciencia dicho proceso de formación representa un “camino de desesperación” (*Weg der Verzweiflung*)⁵⁹. Hegel caracteriza este proceso como una modalidad de escepticismo “consumado”.

La noción del *escepticismo que se consume a sí mismo* (*der sich vollbringende Skeptizismus*) se introduce en el pasaje en el que Hegel explica qué significa para la conciencia estar sometido a la exposición del saber que se manifiesta, y del lugar que tal experiencia implica dentro del camino del autoconocimiento. Hegel caracteriza este camino de dos formas: 1) como el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber (*der Weg des natürlichen Bewusstseins, das zum wahren Wissen dringt*); y 2) la historia explicitada de la formación de la conciencia misma hacia la ciencia (*die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewusstseins selbst zur Wissenschaft*). El vínculo

⁵⁹ “La conciencia natural se mostrará solamente como concepto del saber o saber no real. Pero, como se considera inmediatamente como el saber real, este camino tiene para ella un significado negativo, y lo que es la realización del concepto vale para ella más bien como la pérdida de sí misma, ya que por este camino pierde su verdad. Podemos ver en él, por tanto, el camino de la duda o de la desesperación.” (Hegel, 1807, p. 54).

entre ambas se establece desde dos flancos, uno en relación con la exposición, otro en relación con la experiencia de la conciencia. La conciencia que pugna por la verdad en cuanto pretensión aún no realizada constituye: por el lado de la exposición, el proceso de “automovimiento del concepto” (*die Selbstbewegung des Begriffs*), por el lado de la conciencia, se trata de la “pérdida de sí misma”. Esta pérdida significa la ruptura del vínculo entre la conciencia y su objeto en cada caso, es decir, la conciencia pierde la certeza inmediata sobre sus propios contenidos. La estructura dialéctica de esta experiencia implica la desigualdad entre certeza y verdad, propia de toda experiencia determinada, es decir, revela el proceso de ruptura que la impulsa a trascender cualquier experiencia dada, ya que cada fracaso le impide hallar la satisfacción en la reconciliación de cada desigualdad.

El proceso por el que el saber ordinario se realiza como saber filosófico es resultado de la negación del propio saber ordinario o inmediato. La filosofía no puede desentenderse de los distintos saberes ni puede comenzar su discurso aceptando acríticamente los términos de otros saberes. Por ello, Hegel sostiene que la filosofía debe ocuparse del saber que *aparece*, la filosofía justifica el saber finito pero esa realización del saber implica un comportamiento negativo con respecto a dicho saber y se obtiene únicamente como resultado de tal experiencia. El recurso al escepticismo como metodología para la filosofía responde a la exigencia de la época de llevar a cabo la ciencia. El conflicto planteado en el capítulo uno, sobre la disputa entre los sistemas (2.2.1) puso en escena para la filosofía el problema ya planteado por los escépticos antiguos sobre disputa entre las doctrinas en el *tropo* de la *diferencia de las opiniones*, así como en el ejercicio de la *equipolencia*. Las aseveraciones (*die Versicherung*) de estos saberes tienen todos el mismo peso, lo que no implica su justificación⁶⁰, por ello, en caso de oponerse la razón no puede decidir ateniéndose sólo a la evidencia disponible, por lo que se ve obligada a suspender el juicio. La perseverancia de varios saberes en conflicto debido a su pretensión exclusiva de verdad, crea una situación en la cual de principio, ninguno está más justificado que el otro y por la que, ninguno está justificado (Mendoza, 2012). La diversidad en conflicto muestra la insuficiencia de toda pretensión de saber inmediato, Hegel sacará consecuencias distintas a

⁶⁰ La ciencia “mediante aquella aseveración (al rechazar un saber sin más que considerarlo como un puntos de vista vulgar) declararía que su fuerza se halla en su ser, pero también el saber carente de verdad se remite al hecho de que es y *asevera* que la ciencia no es nada para él y una aseveración vale exactamente tanto como la otra” (Hegel, 1807, p. 53).

las de Schulze, éste negaba la pretensión de la filosofía de verdad. Para Hegel la situación de *apariencia (der Schein)* de saber no puede ser indiferente a la filosofía, pues ella misma, es inicialmente, un saber más entre otros. Por ello, la filosofía reconoce frente a otros saberes tener la carga de la prueba, la filosofía no puede ser indiferente a los planteamientos escépticos.

Hegel resuelve el problema del criterio en los mismos términos, no es racional examinar una concepción empleando principios distintos de aquellos que ella reconoce, ya que no se está justificado en la medida en que este saber se enfrenta a otros saberes. ¿Cómo puede, entonces, proceder su examen sin caer en el tropo de la presuposición injustificada? Hegel evita caer en este tropo desde los procedimientos argumentales del escepticismo antiguo recurriendo al ejercicio *equipolencia*. Hegel sostiene que no es necesario presuponer un criterio para el examen de cada una de las figuras del saber que aparece, sino que cada una de las figuras aporta su propio criterio, el examen no sólo es del criterio en realidad es autoexamen. Es decir, el examen consiste en enfrentar a la figura con sus propias afirmaciones, señalado sus conflictos internos. En la *Fenomenología* el examen toma la forma de autoexamen a partir de la contraposición de cada figura del saber consigo misma. Esta oposición funciona con una estructura antinómica del estilo: A implica $\sim A$ y $\sim A$ implica A. A diferencia de los escépticos antiguos Hegel no concluye en la suspensión del juicio, para él, el resultado de la antinomia no se agota en la oposición o contradicción entre proposiciones, sino que revela la forma del contenido de tales oposiciones, con lo que pone en evidencia la estructura antinómica de cada figura. A diferencia del escepticismo antiguo que *petrifica* la contraposición en una figura del saber cuyo resultado es la *nada vacía* (A y $\sim A$) y cuya consecuencia resulta en la suspensión del juicio, Hegel pone en movimiento la contraposición cuyo resultado es una *nada determinada*. El escepticismo antiguo es heterónimo porque para él es totalmente contingente que existan opiniones en conflicto, por el contrario, la negatividad interna a la experiencia de la conciencia, expresada como negación determinada le permite al *escepticismo consumado* proceder autónomamente en la experiencia que hace la conciencia de la desigualdad.

Hegel va más allá de las exigencias de la actitud escéptica antigua con la idea *escepticismo consumado*, porque evita el problema de la presuposición injustificada y hace dinámica la contraposición al interior de la conciencia. Lo característico del movimiento

dialéctico radica en la explicitación del momento por el que la conciencia hace experiencia de sí misma y de lo otro, es decir, de *la contradicción o inadecuación*. Entendiendo ésta como el momento por el cual la conciencia hace la *experiencia* de que lo que creía saber real no lo es. La conciencia está destinada a padecer a todo lo largo de su marcha de un repetido y necesario desengaño, experiencia que *desespera*. Este camino se designa escéptico por la experiencia negativa que implica cada figura del saber, Hegel denominará a “la pérdida de su saber” un “escepticismo que se consume así mismo” (*der sich vollbringende Skeptizismus*), esta noción indica el agotamiento de cada momento al interior de la conciencia como condición del paso de un saber a otro en el proceso por el que la conciencia se conoce.

3.2.2 Camino de la *duda* o la *desesperación*

Hegel denomina el proceso por el que la conciencia se pierde a sí misma también como “camino de la duda o desesperación” (*Weg der Verzweiflung*) por su uso metódico de la duda. La vinculación de la duda con la desesperación pone en evidencia nuevamente el significado negativo de este proceso. La alusión implícita a Descartes⁶¹ ayuda a comprender mejor la caracterización que Hegel realiza de la duda. Para Hegel la duda no es un recurso estratégico, no es la “vacilación con respecto a tal o cual supuesta verdad,” (Hegel, 1807, p. 54). Tampoco es una mera actitud que se define por “el propósito de no rendirse, en la ciencia, a la autoridad de los pensamientos de otro, sino de examinarlo todo por sí” (Hegel, 1807, p. 54). Si se entiende la duda sólo como la falta de certeza, ésta no produce una auténtica transformación entre la conciencia y su objeto, sino sólo provoca indecisión con respecto a una supuesta verdad. Hegel reemplaza la *duda* (*der Zweifel*) por la experiencia de la *desesperación* (*die Verzweiflung*), su uso no se restringe a la aplicación de la duda como criterio para evaluar el grado o tipo de confianza que merecen nuestras fuentes o facultades de conocimiento, sino que afecta la forma de entender la formación de la conciencia. La *Verzweiflung* caracteriza toda figura de la conciencia más no a toda filosofía. La caracterización de duda como *desesperación* requiere que la distingamos frente a otras

⁶¹ Para una discusión más detallada sobre la referencia o no a Descartes en este pasaje, véase: Marrades, J. (2001), *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad*, Madrid: Mínimo tránsito.

nociones de duda. Siguiendo el análisis de Podetti⁶², podemos distinguir tres criterios para esclarecer la caracterización que hace Hegel de la experiencia de la duda.

a. *En cuanto a su alcance*. Hegel caracteriza la duda común, ordinaria⁶³ como “una vacilación respecto a tal o cual supuesta verdad, seguida de la correspondiente eliminación de la duda y de un retorno a aquella verdad, de tal modo que a la postre la cosa es tomada como al principio” (Hegel, 1807, p. 54). La duda en este caso es la conmoción o levantamiento de una supuesta verdad (entendiendo aquí por verdad los contenidos representacionales). La duda implica aquí un proceso de verificación que concluye con la recuperación de aquella verdad que se había puesto en cuestión. En las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel apunta otro punto de diferenciación entre la duda ordinaria y la duda filosófica del escepticismo antiguo, la duda ordinaria produce *intranquilidad* mientras que el procedimiento del escéptico antiguo no. Por esto,

la duda [cotidiana] no es sino la incerteza, la indecisión, la irresolución, el pensamiento que se opone a algo válido [...] es un ir y venir entre dos cosas o varias, ninguna de la cuales acaba de satisfacernos aunque necesariamente tenemos que decidimos por la una o por la otra [...] entraña un desgarramiento del espíritu y del ánimo, produce inquietud y desazón (Hegel, 1833, pp. 424-425).

El ejercicio del escéptico antiguo de retrotraerse en su asentimiento no *parte* de la falta de certeza o indecisión sino que es el *resultado* de la *isosthenia*, es una consecuencia ante la imposibilidad de elegir entre tesis contrapuestas. Los escépticos antiguos (Pirrón) lejos de asumir una actitud vacilante ante las alternativas opuestas negaban todo conocimiento finito, comenzando por el empírico. Como se vio en el capítulo II, el escepticismo más antiguo es el único que Hegel valora como la única modalidad histórica de escepticismo que tiene una significación positiva para la filosofía.

⁶² Podetti, A. (2007). *Comentario a la “Introducción a la Fenomenología del Espíritu”*. Buenos Aires: Biblos Ediciones.

⁶³ En esta cita creemos que Hegel se refiere no sólo a la duda ordinaria sino también a la duda cartesiana. En la primera de sus *Meditaciones* Descartes insiste en la importancia de poner en duda la totalidad de las creencias previamente adquiridas con el fin de fundar justificadamente la ciencia. Por esta razón, pone especial atención en no cometer ningún *error* en el análisis que hace de los fundamentos del conocimiento, con el fin de no aceptar nada que no haya sido previamente probado como verdadero. Entonces recurre a dudar metódicamente de todo lo que antes tenía por verdadero, asumiéndolo como falso hasta no probar lo contrario. Así, una vez que ha logrado minar la certeza de lo que inmediatamente tenemos por verdadero, Descartes busca mostrarnos como la duda no puede alcanzar la condición interna del acto de dudar (el yo) así como la idea de Dios.

La duda ordinaria es parcial porque su objeto reside en los contenidos de las representaciones y porque en el acto mismo de dudar no logra alterar el objeto. La duda hegeliana o fenomenológica –como aquí le llamaremos– “es, aquí, más bien la penetración consciente en la no verdad del saber que se manifiesta, para el cual lo más real [*reellste*] de todo es lo que solamente es en verdad el concepto no realizado” (Hegel, 1807, p. 54). Esta duda se caracteriza por ser *total* en cuanto abarca todo el saber que se manifiesta y porque desespera de estas representaciones, es decir, no se desvanece para dar lugar a su recuperación sin alteración del objeto de la duda⁶⁴ sino que consiste en alcanzar, realizar la no verdad de todo saber parcial y determinado, es decir, por el cual reconoce que el objeto del saber que se le manifiesta no es verdadero.

b. *En cuanto al modo en que se efectúa.* La duda ordinaria en este caso se realiza como

un severo celo por la verdad y la ciencia cree haber aprestado y pertrechado para ellas, a saber, el propósito de no rendirse, en la ciencia, a la autoridad de los pensamientos de otro, sino de examinarlo todo por sí mismo y ajustarse solamente a la propia convicción; o, mejor aún, producirlo todo por sí mismo y considerar como verdadero tan sólo lo que uno ha hecho (Hegel, 1807, p. 54).

La duda que se presenta como un momento o método previo a la ciencia, se lleva a cabo bajo la forma de *una resolución de dudar*, de no aceptar criterio alguno que se imponga por cualquier tipo de autoridad sino de someter todo al propio examen, ateniéndose sólo a la propia convicción. Este criterio se caracteriza como una propedéutica a la ciencia y como una resolución⁶⁵ individual. La duda no sólo se mantiene exterior a los contenidos que son caracterizados como dudosos o falsos, también se lleva acabo como una resolución que se

⁶⁴ Se podrá argumentar que según la versión cartesiana de la duda, la eliminación de la duda hiperbólica no lleva a Descartes a retomar sus antiguas opiniones tal como estaban formuladas al principio, sino que les suministra un fundamento nuevo y diferente. Ciertamente Descartes recobra esas creencias sólo sobre la base de que se han alcanzado fundamentos ciertos, sin embargo esa fundamentación recupera las viejas creencias sin revisar sus contenidos, lo que hace de esta reapropiación un ejercicio superficial y formal.

⁶⁵ La duda cartesiana, según lo anterior y bajo este nuevo aspecto, instancia estos nuevos caracteres. En la *Investigación de la verdad*, Descartes expresa esta actitud frente a la investigación filosófica, y dice: “En esta obra me he propuesto [...] poner en evidencia las verdaderas riquezas de nuestras almas, mostrando a cada cual los medios para encontrar en sí mismo, y sin tomar nada de otro, toda la ciencia que le es necesaria [...], para adquirir por su estudio todos los demás curiosos conocimientos que la razón de los hombres es capaz de conocer” (Descartes, 1987, p. 20).

toma de modo *inmediato y acabado*. Si bien la aplicación de la duda comprendida como criterio para evaluar el grado y el tipo de confianza que se merecen las fuentes del conocimiento es producto del descubrimiento de errores particulares, su generalización al ámbito completo del saber depende de la resolución particular de un individuo. En su *inmediatez* es superficial ya que no logra afectar los contenidos ni las relaciones estructurales y concretas de los distintos saberes. La duda fenomenológica frente a esta duda metodológica/propedéutica, “constituye, más bien, la historia desarrollada de la *formación* de la conciencia misma hacia la ciencia” (Hegel, 1807, p. 54). La duda ordinaria o cartesiana no penetra o no se lleva a cabo en el movimiento natural de la conciencia, es externa a la conciencia ya que depende de la resolución de un filósofo que se impone el ejercicio de dudar, con el fin de mantener la norma que le asegure no caer en el error. Esta resolución no sólo hace de la duda un ejercicio propedéutico y acabado, lo hace *artificial*. La duda fenomenológica en cuanto constituye el camino por el cual la conciencia recorre la serie de sus configuraciones *mediatamente* formado y realizado, es el *desarrollo real y concreto*. Esta duda es *formadora* en cuanto realizadora del saber, mientras que la duda cartesiana sólo es una *propedéutica* hacia el saber pero no el saber mismo porque no altera los contenidos de ese saber, ni está implicada en ese proceso sino que sólo dota a las representaciones de un criterio de certeza que antes no tenían. La diferencia entre la duda ordinaria (incluyendo la cartesiana) y la duda fenomenológica se puede resumir del siguiente modo: la primera radica en una resolución inmediata y acabada en un caso, la segunda constituye el proceso de formación del desarrollo de la conciencia. En cuanto el objeto que es sometido a duda, en el primer caso éste no sufre cambios, en el segundo, el objeto cambia generando saber sobre sí misma y sobre su objeto.

c. *En cuanto a su eficacia*. La consecuencia a la que llega Hegel es radical, sólo hay una diferencia entre asumir opiniones por autoridad de otros y asumirlas por convicción propia, la vanidad que el último caso entraña.

Ajustarse a la propia convicción es, ciertamente, más que rendirse a la autoridad; pero el trocar una opinión basada en la autoridad en una opinión basada en el propio convencimiento no quiere decir necesariamente que cambie su contenido y que el error deje el puesto a la verdad. El mantenerse dentro del sistema de las opiniones y los

prejuicios siguiendo la autoridad de otros o por propia convicción sólo se distingue por la vanidad que la segunda manera entraña (Hegel, 1807, p. 54).

Si bien Hegel reconoce que es mejor seguir la propia convicción, el punto que le interesa destacar en el ejercicio de adquisición de creencias, radica en que la diferencia que la duda pretende establecer desaparece, ya por ambos tipos de duda no se hace otra cosa más que aceptar opiniones. Se trata de un escepticismo *antecedente* que no reconoce otro principio de justificación que la facultad de juzgar que cada individuo posee naturalmente en cuanto sujeto de razón (Marrades, 2012) Con esto, se revela la incapacidad de esta duda para alcanzar el propósito de su propia autojustificación. En cambio la *duda fenomenológica* o el *escepticismo consumado*,

al proyectarse sobre toda la extensión de la conciencia tal como se manifiesta es lo único que pone al espíritu en condiciones de poder examinar lo que es verdad, en cuanto desespera de las llamadas representaciones, pensamientos y opiniones naturales, llámense propias o ajenas, pues esto le es indiferente, y que son las que siguen llenando y recargando la conciencia cuando ésta se dispone precisamente a realizar su examen, lo que la incapacita en realidad para lo que trata de emprender.” (Hegel, 1807, p. 55)

Al *desesperar* de las representaciones naturales sin previamente proponérselo como resolución de una voluntad particular, la conciencia realiza lo que aquella decisión se proponía; se forma el camino que le posibilitará alcanzar la verdad, sin evitar *el error* ya que éste forma parte del proceso por el que la conciencia se percata de la no verdad de su saber, es decir, el error es parte fundamental de la experiencia ya que por éste la conciencia se percata de la desigualdad entre su certeza y la verdad. La labor de la conciencia en la *Fenomenología del espíritu* es la realización de la *experiencia* de la conciencia en sus dos aspectos negativos: en cuanto desespera y duda. La transformación de la duda en desesperación está relacionada con el significado del escepticismo que se consume a sí mismo. El escepticismo interno a la razón no desaparece en el movimiento de la experiencia de la conciencia, sino que se mantiene en la medida en que aquél no se consume completamente, bajo esta nueva caracterización, el escepticismo expone la forma de la experiencia de la conciencia.

3.2.3 La experiencia de la negatividad

El concepto hegeliano de experiencia es más complejo que la noción kantiana de conocimiento⁶⁶, la relación entre sujeto y objeto no se limita a la relación del sujeto con el objeto a través de la sensibilidad y el entendimiento. Dicha relación constituye una de las figuras del saber pero sólo un estadio de éste. La experiencia (*die Erfahrung*) en este caso, es el resultado de integrar las distintas modalidades de la relación de la conciencia con el mundo⁶⁷, sobre la base de que la conciencia no sólo es sujeto de conocimiento sino también sujeto moral, económico y jurídico, sujeto de relaciones de poder, sujeto social, sujeto estético, sujeto religioso, etc.⁶⁸. Las condiciones de posibilidad de la realización de la experiencia de la conciencia son conceptuales e históricas. Las primeras tienen que ver con la estructura lógico-dialéctica de la experiencia (la desigualdad entre certeza y verdad propia de toda experiencia determinada), esto es, la *negatividad*⁶⁹ inmanente a la razón, aquella fuerza que la impulsa a trascender cualquier experiencia aislada, inmediata y dada. Las segundas se revelan en las experiencias concretas por las que esta negatividad gana para sí misma, en cada momento, una determinación particular en función de su contenido, es decir, su estructura no es sólo formal ni *a priori* sino que está siempre mediada por su contenido histórico. El saber de la conciencia se realiza por medio de su relación con el mundo, al formarse también en el tiempo y el espacio, la conciencia no puede ser presupuesta como un yo puro que preserva su identidad como sujeto aislado de lo exterior, sino que se constituye

⁶⁶ “No podemos pensar un objeto mediante categorías ni podemos conocer ningún objeto pensado sino a través de intuiciones que correspondan a esos conceptos. Igualmente, todas nuestras intuiciones son sensibles y este conocimiento, en la medida en que su objeto es dado es empírico. Ahora bien, el conocimiento empírico es la experiencia. No podemos, pues, tener conocimiento a priori sino de objetos de experiencia posible. Aunque tal conocimiento está limitado a la experiencia, no procede totalmente de ésta, sino que tanto las intuiciones puras como los conceptos puros del entendimiento son elementos cognoscitivos que se hallan a priori en nosotros” (Kant, 1787, p. 175).

⁶⁷ “Y lo que se llama experiencia es cabalmente este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya pertenezca al ser sensible o a lo simple solamente pensado, se extraña para luego retornar a sí desde ese extrañamiento, y es solamente así como es puesto en su realidad y en su verdad, en cuanto patrimonio de la conciencia” (Hegel, 1807, p. 26).

⁶⁸ La conciencia hegeliana ha llegado a través de la experiencia completa de sí misma, al conocimiento de lo que en sí misma es donde alcanza la correspondencia entre concepto y objeto: “allí donde el saber no necesita ir más allá de sí, donde se encuentra así mismo y el concepto corresponde con el objeto y el objeto al concepto” (Hegel, 1807, p. 55).

⁶⁹ “La desigualdad que se produce en la conciencia entre el yo y la sustancia, que es su objeto, es su diferencia, lo negativo en general. Puede considerarse como el defecto de ambos, pero es su alma o lo que lo mueve a los dos; he ahí por qué algunos antiguos concebían el vacío, como el motor, ciertamente como lo negativo, pero sin captar todavía lo negativo como el sí mismo” (Hegel, 1807, p. 26).

como la unidad negativa a partir del constante intento de satisfacer su desigualdad. Que la subjetividad se constituye como unidad de sí misma es un rasgo irrenunciablemente moderno, pues sólo puede haber sujeto allí donde hay unidad como resultado entre conciencia y objeto. Esta unidad es negativa porque implica un proceso de mediación, no es auto-posición inmediata, es un proceso de *Aufhebung* constante por la que deviene otra, siempre alterable.

El (*das*) *Selbst*, término que en este texto Hegel utiliza para designar el carácter ontológico-estructural del sujeto, se define por la *inquietud* (*die Unruhe*) y la *desigualdad* (*die Ungleichheit*) respecto de sí misma. La escisión, el conflicto y el desgarramiento son experiencias desde las cuales el sujeto alcanza su identidad. Unidad que se ve amenazada en el enfrentamiento de las relaciones intersubjetivas. Como veremos más adelante, aunque la mediación es condición necesaria de su constitución, esa misma negatividad pone en riesgo su unidad, por ello, se puede afirmar que *el conflicto* es la experiencia fundamental de la conciencia, porque determina su formación conceptual e histórica.

La ciencia de la experiencia de la conciencia comprendida como *skepsis* expone el camino por el que la conciencia halla insatisfactorias todas y cada una de las figuras de su experiencia, indica el carácter negativo que implica la desesperación en su *fracaso*⁷⁰. Ello se debe a que la conciencia ignora que la experiencia de esa negatividad implica ya el saber al que aspira. La unidad o correspondencia es el resultado de un desarrollo categorial del que la conciencia no se percata, sin embargo, tal desarrollo en cuanto movimiento que establece la necesidad de lo *otro*, debido a su insuficiencia constitutiva, constituye la objetividad. El devenir de una figura a otra implica el cambio de la pauta por la que se examina determinada forma del saber. En su experiencia, la conciencia no toma un criterio externo y previamente establecido, éste depende de lo que la conciencia decreta como su lado objetivo, por ello Hegel afirma que la conciencia tiene la pauta para decidir si su saber se corresponde o no, “cuando la conciencia encuentra en su objeto que su saber no corresponde a éste, tampoco el objeto mismo puede sostenerse; o bien la pauta cambia cuando en éste ya no se mantiene lo que se trataba de medir por ella; y el examen no es solamente un examen del saber sino

⁷⁰ “La conciencia es para sí misma su concepto, y con ello, de un modo inmediato, el ir más allá de lo limitado y, consiguientemente, más allá de sí misma puesto que lo limitado le pertenece; con lo singular se pone en la conciencia, al mismo, el más allá, aunque sólo sea como en la intuición espacial al lado *de lo* limitado. Por tanto, la conciencia se ve impuesta por sí misma esta violencia que echa a perder en ella la satisfacción limitada” (Hegel, 1807, p. 56).

también de la pauta de éste” (Hegel, 1807, p 58.). El resultado de esa negación, en cada caso, es la aparición de otro objeto y de otro saber. De modo que cada negación está determinada por aquello que niega. La negatividad interna a este proceso no es una *pura nada* (*das reine Nichts*) vacía sino que implica una nueva figura del saber en la cual se halla contenida la *nada determinada* (*das bestimmte Nichts*) de la experiencia hecha sobre la anterior, ésta es siempre *resultado* y posee un contenido, no es una operación metódica que se puede ejercer sobre contenidos dados para obtener nuevos contenidos⁷¹. La *negación determinada* indica el modo del despliegue en su estructura y sólo puede estar determinada en concreto por cada caso. Por tal motivo, la objetividad no consiste en declaraciones aisladas de saber sino que es resultado de la totalidad de la experiencia de la conciencia. Sólo cuando alcanza en la certeza de sí misma la verdad que antes buscaba en el objeto exterior, la conciencia supera la extrañeza de lo otro que le hacía dudar y vacilar, entonces comprende que el criterio de objetividad se revela como un criterio interno. La conciencia se experimenta así misma y lo hace como la actividad que constituye su objeto. La *Fenomenología* se presenta así como el *escepticismo que se consume a sí mismo* en tanto realización negativa de la experiencia de la conciencia en su acontecer conceptual e histórico.

3.3 Escepticismo como figura de la conciencia

En la *Fenomenología del espíritu* Hegel reconstruye las diversas formas en que la conciencia experimenta su objeto. En ésta revisa la historia de la filosofía y la cultura ordenando sus momentos y representándoselos como formas de conciencia. En los primeros tres capítulos se ocupa de la experiencia cognitiva, en esta figura la conciencia busca la verdad en el objeto que se le opone; en el capítulo IV de la *Fenomenología*, la conciencia encuentra la certeza en sí misma. Este capítulo trata de comprender el contenido de esa

⁷¹ “La nada considerada como la nada de aquello de que proviene, sólo es en realidad el resultado verdadero; es, por esto, en ella misma, algo determinado y tiene un contenido. [...] cuando el resultado se aprehende como lo que es en verdad, como la negación determinada, ello hace surgir inmediatamente una nueva forma y en la negación se opera el tránsito que hace que el proceso se efectúe por sí mismo, a través de la serie completa de las figuras” (Hegel, 1807, p. 55).

certeza. El tema ya no es *qué sé del mundo* experimentado sino *qué sé de mismo*⁷² como sujeto de aquel saber sobre el mundo. Dada la extensión de la literatura secundaria sobre el capítulo IV sería tarea de otra tesis recorrer las diferentes interpretaciones de la dialéctica de la autoconciencia. Por esta razón y ya que no es estrictamente fundamental para nuestro objetivo, nos limitaremos a ofrecer una lectura esquemática del capítulo IV. Recuérdese que acudimos a este texto con el fin de descubrir la presencia del escepticismo en la *Fenomenología*, para ello, es necesario ofrecer una contextualización de las circunstancias de emergencia del escepticismo metodológico y como figura de la conciencia.

Puede parecer extraño que Hegel trate al escepticismo como una figura del saber si consideramos su diagnóstico final, según el cual, ésta cae en unilateralidad al negar la posibilidad del conocimiento. Con esto parece que Hegel absolutiza la suspensión del juicio que el escéptico antiguo sólo toma como provisional. Para entender por qué Hegel trata al escepticismo como una figura del saber, parece necesario comprender la distinción entre el escepticismo que se consume así mismo del escepticismo como

el saber que convierte esta unilateralidad en su esencia constituye una de las figuras de la conciencia incompleta, que corresponde al transcurso del camino mismo y se presentará en él. Se trata del escepticismo que ve siempre en el resultado solamente la pura nada, haciendo abstracción de que esta nada determina la nada de aquello que es resultado [...] El escepticismo que culmina en la abstracción de la nada o del vacío no puede, partiendo de aquí, ir más adelante, sino que tiene que esperar hasta ver si se presenta algo nuevo, para arrojarlo al mismo abismo vacío (Hegel, 1807, p. 55).

En esta obra, la diferencia entre estas formas de escepticismo radica en el modo en que conciben la *negación*, como determinada e indeterminada, respectivamente. En el texto de 1802, la diferencia entre tipos de escepticismo estaba definida por la oposición que establecían los diferentes tipos en su relación con la filosofía. En este texto, ambos escepticismos son resultado de un proceso reflexivo, sin embargo, su diferencia radica en lo que para cada una de ellas significa ese *resultado negativo*. Hegel reconoce en este

⁷² “Si consideramos esta nueva figura del saber, el saber de sí mismo, en relación con la anterior, con el saber de otro, vemos que éste último ha desaparecido, ciertamente, pero sus momentos, al mismo tiempo, se han conservado, y la pérdida consiste en que dichos momentos están presentes aquí tal y como son en sí [...] La autoconciencia es la reflexión, que desde el ser del mundo sensible y percibido, es esencialmente el retorno desde el *ser otro*” (Hegel, 1807, p. 107-108).

escepticismo una configuración finita de la conciencia y con ello del saber, motivo por el que constituye un momento de lo verdadero. Hegel ubica su postura en la representación abstracta de una figura del saber, entendiéndola como momento que afirma el puro *ser para sí* de lo subjetivo. Bajo esta figura de *escepticismo abstracto* cae tanto el escepticismo antiguo como el moderno ya que ambos caen en unilateralidad y subjetivismo. Este escepticismo que “ve siempre en el resultado la pura nada” no puede ir más allá de esta conclusión, con lo que muestra su comportamiento *estático*, en cuanto renuncia a relacionarse con aquello que trasciende los límites de sí misma.

Al circunscribir el escepticismo a un proceso, Hegel está pensándolo de un modo en que puede ser completado o realizado. Lo concibe como parte de una operación de la razón que podemos explicar desde su vinculación con la *isosthenia* de los escépticos antiguos. El escepticismo abstracto al afirmar A se encuentra con que también A se le presenta como $\sim A$, y desde tal contradicción concluye que la oposición de A y $\sim A$ resulta un vacío, una nada; por lo que sostiene que este resultado es un más allá del saber que se le revela como inaccesible. Contrariamente, Hegel comprende esta oposición como una negación *codependiente*, si bien la relación entre A y $\sim A$ nos imposibilita declarar, en principio, que un término es más verdadero que su opuesto, es justo esta igualdad de validez lo que muestra que ambas son parte de la verdad en cuanto se encuentran determinadas por su contrario, esto quiere decir que el proceso por el que se puede afirmar su identidad implica negar aquello que no es ella misma. Hegel establece una conexión entre la negación de una figura de la conciencia y la identidad de tal figura. Cuando la conciencia afirma A y luego se le presenta $\sim A$, esa negación opera una transformación en la propia conciencia, posibilitando su inversión, de modo que toda determinación sólo puede ser entendida en su referencia a la negación de la que es resultado. Hegel configura su noción de *negatividad* a partir de la noción de *isosthenia* escéptica, partiendo de ella encuentra un modo de trascender los límites de las dicotomías estáticas. Esta noción le permite pensar las dicotomías como un proceso de producción de configuraciones sometidas a relaciones de intercambio recíproco. La *contraposición antinómica* significa la aniquilación de las determinaciones finitas, en cuanto determinaciones del entendimiento. Sólo el entendimiento ve en esta contraposición una contradicción irresoluble, y ante tal contradicción, concluye como único resultado con una *nada vacía*. Para Hegel la postulación de antinomias es producto de una actividad de la

razón y tiene un contenido que viene determinado por los elementos que la integran. La antinomia es entendida como oposición y el resultado de la dialéctica de estas oposiciones es la igualación entre certeza y verdad.

3.3.1 Escepticismo en la constitución de la subjetividad

La estructura de la experiencia queda indicada por la dialéctica de la conciencia. En el capítulo IV Hegel distingue en ella tres momentos, 1) la conciencia que se relaciona consigo misma (la conciencia como objeto de sí misma), 2) *lo otro* que la conciencia distingue de sí (un segundo objeto de la conciencia) y, 3) un modo particular de relación entre la conciencia y aquello que distingue de sí misma. Se trata de una estructura que establece sus relaciones como *autorreferencia negativa*⁷³ (Mendoza, 2012). Mientras que la conciencia considera que su objeto tiene una estructura propia, lo toma como un objeto extraño con el que se relaciona. El resultado de concebir esta relación en tales términos hace de la experiencia del objeto una *apariencia (scheinbar)* extraña e independiente respecto de sí, ya que en esta relación ella se considera como *lo en sí*, como aquello que posee la certeza. *Lo otro*, sin embargo, no desaparece y recibe la caracterización de fenómeno, de lo inesencial. La autoconciencia (*das Selbstbewußtsein*) es el resultado de la transformación de esta primera relación, entre la conciencia y su objeto se da una oposición cuyo movimiento de supresión (*aufheben*) constituirá la identidad de la autoconciencia. La estructura autorreferencial-negativa de la autoconciencia evidencia el carácter procesual de su experiencia. El movimiento por el que la conciencia llega a la autoconciencia implica siempre la referencia a *lo otro*. Hegel denomina este movimiento de superación de la objetividad independiente y extraña como “apetito” (*die Begierde*)⁷⁴, lo relevante de la exposición de este proceso se

⁷³ “El objeto, que para la autoconciencia es lo negativo, es la vez, para nosotros o en sí, lo retornado así mismo, como por su parte la conciencia. A través de esta reflexión, en sí mismo el objeto ha devenido vida [...] La autoconciencia que es simplemente *para sí* y que marca de un modo inmediato su objeto con el carácter de lo negativo es ante todo *apetencia*, será más bien la que pase por la experiencia de la independencia de dicho objeto” (Hegel, 1807, p. 108-1809).

⁷⁴ “El mundo se sensible es para ella (conciencia) una subsistencia, pero una subsistencia que es solamente *manifestación* o diferencia, que no tiene *en sí* ser alguno. Pero esta contraposición entre su fenómeno y su verdad sólo tiene por su esencia la verdad, o sea la unidad de la conciencia consigo misma; esta unidad debe ser esencial a la autoconciencia; es decir, que ésta es, en general, *apetencia*. La autoconciencia se presenta aquí como el movimiento en que esta contraposición se ha superado y en que deviene la igualdad de sí consigo misma” (Hegel, 1807, p. 108).

encuentra en la dinámica por la que la autoconciencia se constituye en múltiples figuras. El primer momento constituye la pretensión de ser el “en sí”, el segundo es el proceso de acreditación de esa pretensión y el tercero el resultado, que concluye siempre en otra pretensión de ser lo en sí. Las diversas formas de realización de este movimiento por el que la autoconciencia busca satisfacerse (entendida como autosatisfacción (*die Selbstbefriedigung*)) da lugar a las cuatro formas de autoconciencia del IV capítulo: relación señorío-servidumbre, estoicismo, escepticismo y la conciencia desventurada. Bajo esta estructura, la conciencia se experimenta a sí misma y lo hace como la actividad que constituye su objeto. El descubrimiento de la actividad de la autoconciencia da lugar a un análisis de la subjetividad que desborda el marco de la epistemología para dar el paso a una reflexión de carácter histórico y antropológico, en la que la experiencia no tiene sólo una dimensión cognitiva sino que aparece entretejida con otras dimensiones⁷⁵. En el capítulo IV el peso del análisis cae sobre el lado activo de la experiencia, ya que es por medio de la acción que la autoconciencia llegará a concebirse como diversa de todo objeto. La desigualdad entre la conciencia y su objeto revelará que el saber de la autoconciencia desborda la verdad que el objeto representa para ella. La subjetividad escapa a toda *cosificación* por medio de la acción, este momento señala el descubrimiento del mundo como mediado por la autoconciencia. “Negar la inmediatez del objeto para descubrirlo configurado o determinado por la acción del yo equivale a decir que el hombre toma conciencia de sí a través de la negación[...] la identidad de la autoconciencia se realiza por la negación de lo que ella no es” (Álvarez, 2010, p. 89).

Hegel entiende la autoconciencia como una forma de *vida (das Leben)*, establece un paralelismo entre la estructura de la autoconciencia y la apetencia del ser vivo para explicar la lógica de la autoconciencia⁷⁶. Hegel plantea la lógica de la vida en consonancia con la lógica de la autoconciencia, sin embargo, la última explica siempre a la primera. La vida es el *médium* de la autoconciencia pero no se limita a reproducir la dinámica de la vida natural. Hegel comprende la vida como el movimiento de unidad y fragmentación universal que se

⁷⁵ “La autoconciencia sólo comienza siendo para sí como esta esencia simple y se tiene por objeto como *yo puro*; a lo largo de su experiencia este objeto abstracto se enriquecerá para ella y adquirirá el despliegue que hemos visto en la vida” (Hegel, 1807, p. 111).

⁷⁶ “La sustancia simple de la vida es el desdoblamiento de esta misma en figuras y, al mismo tiempo, la disolución de estas diferencias subsistentes; y la disolución del desdoblamiento es, asimismo, desdoblamiento o articulación de miembros [...] Todo este ciclo constituye la vida [...] el todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en movimiento” (Hegel, 1807, p. 110-111).

diferencia en géneros, especies e individuos a través de los cuales se reproduce. El *deseo* o ansia comprendido como *apetencia* (*die Begierde*) es afirmación de sí que se conserva por la aniquilación de lo otro, es el movimiento por el que un ser viviente se vale de otro ser viviente como medio para conservarse a sí mismo. En este movimiento natural, la autoconciencia se percata que es una *identidad diferenciada*⁷⁷ cuya independencia se afirma mediante la negación o separación de la corriente de la vida. Para la autoconciencia aquella negación inmediata por la que realiza su identidad, primero como negación de la naturaleza (como separación del mero ser vivo), revela su *carácter*, la autoconciencia expresa esa negación como parte constitutiva de sí misma. Con lo que se hace explícita su estructura *negativa*, es la experiencia de no ser objeto alguno pero de tal manera que su separación del objeto se vuelve división interior.

La vida humana no se agota en el plano puramente biológico, para Hegel ésta es espíritu y esto significa que el ser humano en cuanto sujeto, no sólo vive sino que al sustraerse de la corriente universal de la vida, se sabe sujeto diferenciado y se posiciona frente a su vivir. Se vuelve objeto de sí mismo y dicho estar confrontado frente así mismo lo singulariza, constituyendo una nueva forma de individualidad que ya no es la del ser vivo natural sino la del ser *consciente de sí, es autoconciencia viviente* (*das lebendige Selbstbewußtsein*). Definir el concepto de autoconciencia en comparación con la vida, le sirve a Hegel para explicar el proceso de su realización en dos momentos: 1) como independencia (*die Selbständigkeit*) de la vida natural y 2) como libertad (*die Freiheit*). Por estos dos momentos se explica la génesis de la subjetividad mostrándonos cómo la acción al crear una distancia frente a los objetos naturales, posibilita a su vez, una distancia con respecto de sí misma generando así el espacio interior del pensamiento⁷⁸. Acción que funda

⁷⁷ La autoconciencia sólo *es* en cuanto es para otra autoconciencia, “la autoconciencia no puede superar el objeto mediante su actitud negativa ante él, lejos de ello, lo reproduce así, como reproduce la apetencia. Es en realidad otro que la autoconciencia, la esencia de la apetencia; ya gracias a esta experiencia ha devenido para ella misma esta verdad” (Hegel, 1807, p. 112).

⁷⁸ “Para Hegel, en efecto, la Acción es negatividad, y la Negatividad, Acción. Por un lado el hombre que niega la naturaleza –introduciendo en ella algo así como un reverso, la anomalía de un «Yo personal puro»- está presente en el seno de esa Naturaleza como una noche en la luz [...] Pero he aquí el es aspecto complementario: esta negación de la Naturaleza no está solamente dada en la conciencia; esta negación se exterioriza, y al exteriorizarse, cambia realmente (en sí) la realidad de la Naturaleza. El hombre trabaja y combate: transforma lo dado o la naturaleza: crea al destruirla, el mundo, un mundo que no existía” (Bataille, 1955/56, p. 13).

un nuevo ámbito propio que le permitirá ganar no sólo su independencia frente a la naturaleza sino la libertad, y con ello el ámbito de su concreción: el espíritu.

De este modo, en la autoconciencia se trasciende la lógica del mundo orgánico para construirse un espacio intersubjetivo. El proceso de duplicación de la autoconciencia implica la superación de la apetencia animal que está en función del deseo de conservación⁷⁹, la autoconciencia debe ser capaz de desear más allá de la vida natural. Este deseo ya no está en función de la vida, requiere poner la vida en juego para realizar aquello que se ha mostrado como lo único capaz de trascender la lógica del mundo orgánico, es decir, el deseo de la autoconciencia misma. Sin embargo, el objeto de su deseo (la autoconciencia misma) escapa a toda objetivación, de modo que la experiencia autoconsciente sólo es posible en el marco de la relación intersubjetiva. Se repite aquí el momento de alteridad de la lógica de la vida orgánica, según la cual, cada ser viviente se opone a otros seres vivos pero ahora al interior de ella, el desdoblamiento que origina la duplicación de la autoconciencia implica que ella ya no sólo se enfrenta a objetos sino también a otras autoconciencias (que tienen el mismo derecho a presentarse autónomamente). Este otro *yo*, está internamente formado de tal modo que la alteridad está ya presente en él, razón por la cual el *yo*, deja de pensarse como la igualdad inmediata (*yo=yo*). El *yo* sólo puede concebirse como resultado positivo de esa negación (no supresión) que es la alteridad: *el yo es el otro del otro*⁸⁰. El deseo humano no se deja fijar ni cosificar, revelando así la inquietud y temblor⁸¹ característico de la acción que sólo encuentra su satisfacción en el reconocimiento mutuo entre autoconciencias.

⁷⁹ “Ese yo será así su propia obra: será (en el porvenir) lo que él ha devenido por la negación (en el presente) de aquello que ha sido (en el pasado), pues esta negación se efectúa en vista de lo que devendrá. En su ser mismo ese Yo es devenir intencional, evolución querida, progreso consciente y voluntario, el es el acto de trascender lo dado que le es dado y que es él mismo. Ese yo es un individuo (humano), libre (frente a lo real dado) e histórico (con relación a sí mismo)” (Kojève, 2006, p. 12). Sin embargo, el mencionado devenir de la conciencia no implica un progreso considerado moralmente buena o comprendido como un estado de perfeccionamiento, la dialéctica de la autoconciencia expone el movimiento de la negación por el cual suprime y conserva la inmediatez para mostrarse como efecto de un movimiento positivo (porque recupera los momentos pasados) y dinámico (porque es un proceso mediado).

⁸⁰ “La autoconciencia es en y para sí e cuanto que y porque es en sí y para sí otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce” (Hegel, 1807, p. 113)

⁸¹ En su figura primera y original, esta relación con lo otro, y más precisamente este ser-sí-mismo-por-lo-otro, se entrega como temblor que atraviesa una sustancia [...] podría pensarse en Hegel toda una serie de temblores, por ejemplo religiosos o estéticos. Siempre se trata del temblor de lo finito aprehendido por lo infinito: es la sensibilidad de lo infinito en lo finito [...] La negatividad hace temblar toda determinación, todo ser-sí-mismo-aparte. [...] En la famoso «dialéctica del amo y del esclavo», el dominio del amo es precisamente la abstracción, en la medida en que el amo no tiembla en la inminencia de la muerte. Pero así mismo el esclavo es el que tiembla ante el amo. La lucha del amo y del esclavo es la de la conciencia que se expone de suyo a su propio deseo de ser reconocida y deseada por el otro: más el otro en cuanto tal, y en cuanto que el otro sí-

3.3.2 La lucha por el reconocimiento

La lucha por el reconocimiento (*die Anerkennung*) expone el carácter constitutivamente conflictivo de la oposición entre las autoconciencias, según esta lógica cada una de las autoconciencias necesita de la otra para afirmarse ante ella como independiente de la vida orgánica. Cada una se sabe capaz de desear con independencia de la vida y trata de demostrárselo a la otra para conseguir su reconocimiento, por ello debe mostrarse capaz de poner su vida en juego. De lo que se sigue que la condición humana sólo se alcanza cuando ella se reconoce como tal, lo cual exige a su vez ser reconocido por otro⁸². El reconocimiento de la condición humana implica su conquista, la autoconciencia alcanza la igualdad entre su certeza y su verdad superando su dimensión meramente subjetiva. Es decir, cuando alcanza la certeza de sí mediada por otra autoconciencia, el carácter objetivo en esta relación es otorgado por el reconocimiento mutuo⁸³. “Se reconocen como reconociéndose mutuamente (*Sie anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend*)” (Hegel, 1807, p. 115). En este pasaje, se expone por primera vez la naturaleza social del ser humano, el individuo lejos de ser un principio absoluto, se revela internamente determinado por su relación con los otros. En este capítulo, en rigor, todavía no se hace presente la realidad social sino tan sólo la naturaleza intersubjetiva de las autoconciencias, es decir, la relación entre sujetos sin más. Para que haya vida social es necesario que ésta se realice concretamente en instituciones, ritos, costumbres, etc. Hegel considera la lucha, el conflicto como la forma básica de la relación intersubjetiva, a partir de ésta mostrará que el individuo no sólo pertenece al elemento natural de la vida sino a una unidad superior de carácter espiritual. La lucha por el reconocimiento es fundamental para comprender la condición autoconsciente en cuanto tal, la concepción hegeliana de la subjetividad no parte de una

mismo subsistente fuera de mí, pone en peligro mi subsistencia, mi ser aparte que de ese modo sé no poder afirmarlo sino arriesgándolo. No puedo dejar de temblar ante el otro, y más aún: no puedo dejar de ser en mí el temblor que el otro disloca. Y el pensamiento no puede penetrar las cosas sin temblar (Nancy, 1997, p. 51)

⁸² “Se reconocen quiere decir que hacen sus pruebas, esto es, transforman en verdad objetiva, o universalmente válida y reconocida, la certeza puramente subjetiva que cada uno tiene sobre su propio valor: la verdad es la revelación de una realidad. Pero la realidad humana no sea crea, no se construye sino en la lucha con miras al reconocimiento por el riesgo de la vida que ella involucra. La verdad del hombre, o la revelación de su realidad, presupone pues la lucha a muerte” (Kojève, 2006, p. 19).

⁸³ “El comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se *comprueban* por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de *ser para sí* a la verdad en la otra y en ella misma” (Hegel, 1807, p. 116).

unidad inmediata, abstracta y aislada, por el contrario, para Hegel, la subjetividad sólo es posible en el medio objetivo de un espacio compartido en el que cada una de ellas se encuentra en una experiencia común. La aparición del elemento de la intersubjetividad no puede desligarse del marco histórico en el que aparece, si bien no se circunscribe a éste. En el capítulo IV se inaugura la (die) *Weltgeschichte* y el examen se realiza sobre figuras de un mundo, ya no se trata sólo de conciencias individuales. El escepticismo metodológico que propone Hegel está fuertemente vinculado con el escepticismo que se presenta en el capítulo IV. El escepticismo como figura de la conciencia entraña una determinación histórica que no podemos descartar a la hora de pensar su impacto en la *Fenomenología*.

El enfrentamiento entre las autoconciencias es una “lucha a vida o muerte” (*Kampf auf Leben und Tod*) porque en ella se oponen el saber de sí como unido a la vida y el poder de sobrepasar la vida, hasta el punto de arriesgarla si es preciso⁸⁴. Cada una busca probar que es autónoma y se realiza en esa lucha interior en la que se debate entre el apego a la vida y el orgullo noble de saberse superior a ella. Hegel plantea este conflicto al interior de la conciencia como la lucha entre dos experiencias opuestas, representadas por la figura del señor (*der Herr*) y el siervo (*der Knecht*). En la experiencia servil, la autoconciencia se aferra a la vida ante el temor a morir y por ello cede, reconociendo la independencia del señor sin ser ella misma reconocida. La autoconciencia servil posee la certeza de sí misma porque se concibe como independiente de la vida, pero no logra elevarla a verdad porque no logra que esa certeza adquiera objetividad. Por ello, aunque deja de ser un mero ser orgánico, su apego a la vida natural le es tan esencial que determina su carácter. El siervo resulta un medio entre el señor y los objetos naturales, de este modo se somete a la dureza del objeto natural, cuya negación no puede ya ser inmediata sino que adquiere la forma mediada del trabajo (*die Arbeit*). El señor, en cambio, representa la certeza de sí, como independencia inmediatamente reconocida por el otro. El señor ha triunfado porque ha superado el temor a la muerte y ha despreciado la vida para afirmarse como conciencia independiente. A través del trabajo del siervo, el señor evitará el contacto con la dureza del objeto natural, del cual sólo experimenta el goce que el consumo le produce. El desenlace de esta lógica revelará su verdad en la inversión de estos momentos: será finalmente el siervo el

⁸⁴ “Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el ser, no es el modo inmediato como la conciencia de sí surge” (Hegel, 1807, p. 116).

que realice la verdad de la autoconciencia. La independencia del señor adolece de la inmediatez característica de toda afirmación abstracta, su desprecio a la vida le ha impedido retener el momento negativo que el siervo interiorizará en el miedo a la muerte. El reconocimiento que el señor recibe procede de un sujeto que no ha sido el mismo reconocido, de modo que no se cumple con el principio de objetivación, en este caso, el que cada autoconciencia sea reconocida por la otra. El reconocimiento que obtiene el señor es unilateral y desigual. El destino de la autoconciencia servil es diferente, la certeza de sí que posee el siervo, no reconocida por haber cedido ante el temor ante la muerte, implica finalmente el reconocimiento del señor⁸⁵. La actitud noble del señor que desprecia la vida se revela inhumana frente al estremecimiento, temblor que ha padecido el siervo ante la muerte. Experimentar su vida sobre el trasfondo de la absoluta negatividad⁸⁶ le ha permitido al siervo traducir externamente, por medio del trabajo, lo característico de lo humano. Lo que significa que el devenir de la subjetividad es un proceso complejo de realización de la naturaleza en espíritu. Condición que implica el establecimiento de relaciones intersubjetivas y la doble experiencia de: 1) poder trascender la vida orgánica y 2) de la angustia que se experimenta ante la muerte.

En el trabajo, el siervo se entrega a la dureza de la cosa, se enajena en ella en el esfuerzo continuado de la postergación del goce, momentos que implican la experiencia de la negatividad como renuncia a sí mismo y alienación a la cosa⁸⁷. Sólo a través de esta experiencia negativa, el siervo llegará a recuperarse en la actividad de su obra. Entonces, el objeto habrá perdido su extrañeza y mostrará una forma humanizada que implica la producción de un mundo objetivo que trasciende al trabajador. La acción transformadora del trabajo entraña la transformación de sí mismo a través del objeto, así como la aparición de una realidad social objetiva e histórica⁸⁸.

⁸⁵ “La verdad de la conciencia independiente es, por tanto, la *conciencia servil*. Es cierto que ésta comienza apareciendo fuera de sí y no como la verdad de la autoconciencia” (Hegel, 1807, p. 119).

⁸⁶ “Tiene en ella misma, de hecho, esta verdad de la pura negatividad y del ser para sí, [...] esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto” (Hegel, 1807, p. 119).

⁸⁷ “El trabajo, es apetencia reprimida desaparición contenida, el trabajo formativo. La relación negativa con el objeto se vuelve forma de este y en algo permanente [...] la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo, a la intuición del ser independiente” (Hegel, 1807, p.120).

⁸⁸ Las interpretaciones marxistas reconocen en el trabajo el elemento humanizador y propiamente inaugurador de la historia, lectores de Hegel como Kojève sostienen que “es pues por el trabajo, y sólo por el trabajo, que el hombre se realiza objetivamente en tanto que hombre” (Kojève, 2006., p. 32), esto con base en lo que expresa Hegel en este capítulo IV: “a través del trabajo llega a sí misma [la conciencia]. El trabajo es apetencia

Ahora bien, hemos re-hecho brevemente este recorrido con el fin de comprender cómo es que la autoconciencia llega a realizarse como libertad. El proceso de la autoconciencia por constituirse como subjetividad independiente, se nos ha mostrado como la pertenencia a un espacio de relaciones intersubjetivas, de un mundo construido en consonancia con el saber de la propia libertad dentro de él. La libertad expresa el carácter esencial de la conciencia, la libertad no es sólo la independencia que inaugura el pensamiento para la conciencia (entendido como acción interiorizada). El capítulo IV explica la génesis de subjetividad, la vinculación entre autoconciencia y libertad implica la realización objetiva de la certeza de la autoconciencia, es insuficiente que se conozca sólo como objeto abstracto (meramente pensado), ella tiene que llegar a ser para sí un objeto real (efectivo), y para lograrlo necesita de *otro* independiente. La libertad implica el autoconocimiento, pero esto no consiste en un acto privado e introspectivo, el autoconocimiento constituye un espacio intersubjetivo en el que libertad se pone como criterio para establecer las relaciones. Se trata ahora de comprender el contenido de este concepto y del proceso de su realización, hemos llegado al momento en que la subjetividad encuentra una nueva forma de acción que posibilita un espacio interior, que posibilita la confrontación con lo que somos.

El trabajo del esclavo en comparación con el hacer del amo es una forma de encontrarse en la independencia frente al objeto natural, sin embargo, no es todavía libertad, ésta se alcanza por primera vez en la conciencia estoica. La experiencia de sí como sujeto pensante le revela un espacio nuevo de acción, el siervo interioriza la negatividad al percatarse que todas las cosas son determinables por el pensamiento. Hegel aborda en este punto de la *Fenomenología* el viejo problema del significado de la libertad, por ello examina algunas actitudes de la autoconciencia, cada una de las cuales representa una forma de entender la libertad, es decir, de la forma en que se establece la relación entre la subjetividad

reprimida, desaparición contenida. En el trabajo formativo. [...] la conciencia que trabaja, llega pues de este modo a la intuición del ser independiente como de sí misma” (Hegel, 1807, p.120) Sin embargo, existen otras lecturas que hacen que el trabajo un derivado de la introducción de un sistema de derechos. Estas lecturas introducen el surgimiento del derecho como el elemento propiamente humanizador y creador de la sociedad. Según esta interpretación el reconocimiento entre autoconciencias da lugar a un sistema de derechos, es decir, genera el derecho que regula el común deseo de las autoconciencias de poseer el mismo objeto. “El trabajo social, a su vez, no es sino una consecuencia de esta juridificación del mundo y del reparto racional de los recursos”, véase Rocco, V. (2011). *Función y estructura del mundo romano en la filosofía hegeliana*, Madrid: UAM, cap. 3.

y su mundo, lo que implica pensar su relación con otras autoconciencias. Cabe aclarar que el examen que hace Hegel del estoicismo, escepticismo y la conciencia desventurada hace abstracción del espacio ganado por la dialéctica de reconocimiento, ello explica el enfoque individualista en la discusión sobre la libertad en este capítulo. Los enfoques analizados aquí de la antigüedad, resultan relevantes porque desplazan el concepto de la libertad ubicado en la *polis* al individuo, lo que muestra que estas figuras son momentos del proceso que terminará superando todo tipo de individualismo y subjetivismo (aunque esto se realice concretamente en el capítulo de la razón). Este momento de reconciliación implica que la certeza que posee la autoconciencia se iguala con su verdad, superando de este modo el subjetivismo característico del capítulo IV. En el presente capítulo se trata de la posibilidad de una libertad que pudiera realizarse como afirmación de la subjetividad frente al mundo.

Cabe entonces preguntarse, ¿cuál es la significación positiva del escepticismo en la en el proceso de formación de la conciencia? ¿En el proceso por el que se realiza como libertad? Su importancia como momento dentro del desarrollo de la conciencia hacia el saber, se expresa en la formulación del momento dialéctico-negativo por el que la conciencia escéptica realiza la libertad del pensamiento⁸⁹. El carácter fundamentalmente negativo de la experiencia por la que la autoconciencia alcanza la libertad puede identificarse fuertemente con el escepticismo. Por lo tanto, el escepticismo es condición de posibilidad de la realización de la autoconciencia y con ello de la libertad. Así, podemos adelantar, dada la comprensión del escepticismo en la *Fenomenología* y considerando su estrecha vinculación con el concepto mismo de filosofía y justificación, que la filosofía hegeliana puede comprenderse como un tipo de escepticismo.

⁸⁹ “Esta negación consciente de todo el contenido exterior es fundamental, por una parte, por razones meramente lógicas: aparece aquí, por primera vez en su plena formulación, ese momento dialéctico-negativo que, ya desde los primeros años de Jena, Hegel había puesto en el centro de su pensamiento y que, en polémica con Aenesidemus-Schulze, había reconocido como más característico del escepticismo antiguo que del moderno⁸⁹. La razón de esta preferencia⁸⁹ por la versión de las formulaciones escépticas se debía, precisamente, a la mayor radicalidad y fuerza negadora de sus planteamientos”. Rocco, V. (2011). *Función y estructura del mundo romano en la filosofía hegeliana*, Madrid: UAM, pp.308.

3.3.3 Estoicismo y escepticismo

El tratamiento del escepticismo (*der Skeptizismus*) no se refiere sólo a una escuela de filosofía de la antigüedad sino más puntualmente a una forma de comprender el concepto de libertad. El estoicismo como momento previo al escepticismo constituye una expresión histórica de la actitud que se desprende de tal comprensión⁹⁰ de la libertad. Su valor radica en la afirmación interior del yo que, considerado desde su realidad fáctica, se sabe inserta en la corriente del devenir. Considerado como la pura certeza de sí, el estoicismo se aleja de realidad del objeto, lo que implica la abstracción y enjuiciamiento de tal ámbito desde la mera interioridad de la conciencia individual. En el estoicismo la acción negativa, que ya había aparecido en la lucha por el reconocimiento, ha adquirido la universalidad y la distancia⁹¹ necesaria que le permite dirigirse contra todo lo finito, incluyendo su propia finitud como individuo. Ese ponerse del yo *en* las cosas, cuando la acción del pensamiento incide sobre ellas, adopta ahora el significado del *yo pensante*. El pensamiento consiste en el trabajo del concepto que impone su forma al objeto⁹². Hegel parece recuperar aquí la forma moderna, con Kant y Fichte, de entender la determinación de la forma como un acto de la conciencia que configura las cosas cuando las piensa: como un acto de la espontaneidad⁹³, o

⁹⁰ Comprender las figuras de la conciencia desde una narración histórica expone la vinculación entre historicidad y autoconciencia, lo que implica “una manera particular de comprenderse en tanto que ser esencialmente histórico en cuanto esencialmente autoconsciente. Ser para sí mismo histórico, significa constituirse como siendo en sí mismo una especie específica de ser: un ser conscientemente histórico” Lo que significa que las figuras de la autoconciencia son históricas porque pasan de tener una naturaleza a tener una historia, es decir, el capítulo IV introduce figuras históricas, ya que están sumergidas en un mundo concreto sólo que aún no lo saben, son históricas sólo en sí o para nosotros, y sólo en capítulos posteriores se recuperaran como históricas para sí mismas. Para una interpretación primordialmente histórica del capítulo IV véase Rocco, V., (2011). *Función y estructura del mundo romano en la filosofía hegeliana*, Madrid: UAM, cap. 3.

⁹¹ El alejamiento de la realidad objetiva puede ser entendido en clave política y social, como esa pasividad que nace del retiro de toda actividad política, de un momento en el que el sabio excluido de toda participación en la vida pública se recluye en la interioridad del pensamiento. Por ello dirá Hegel, que el estoicismo nace reactivamente como un rechazo a las condiciones de la esclavitud.

⁹² “Pues *pensar* se llama a no comportarse como un yo abstracto sino como un yo que tiene al mismo tiempo, el significado del ser en sí, o el comportarse ante la esencia objetiva de modo que ésta tenga el significado del ser para sí de la conciencia para la cual es. Ante el *pensamiento* el objeto no se mueve en representaciones o en figuras, sino en conceptos, es decir, en un indiferenciado ser en sí que, de modo inmediato para la conciencia, no es diferente de ella [...] En el pensamiento yo soy libre, porque no soy en otro, sino que permanezco sencillamente en mí mismo, y el objeto que es para mí la esencia es, en unidad indivisa, mi ser para mí; y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo” (Hegel, 1807, p. 122).

⁹³ “La conciencia de sí mismo (apercepción) es la representación simple del yo y si, por medio de ella sola, toda la diversidad existente en el sujeto fuera dada por la actividad espontánea, la intuición interna sería intelectual. Esa conciencia exige en el hombre la interna percepción de la diversidad previamente dada en el

sea, como libertad. La autoconciencia es pensante en la medida en que es capaz de hacerse objeto de sí misma. Pensar no es *representarse* o imaginar, pensar es autodeterminación, “en el pensamiento yo soy libre (*Im Denken bin ich frei*), porque no soy en otro, sino que permanezco sencillamente en mí mismo, y el objeto que es para mí la esencia, es en unidad indivisa, mi ser para mí; y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo” (Hegel, 1807, p. 122) Con esto, se revela constitutivo de la libertad que la voluntad se afirme como pensamiento. La libertad del estoico se experimenta como la voluntad que permanece en la propia interioridad del pensamiento, comprendiendo el pensamiento como la forma universal capaz de imponerse a todas las cosas.

El estoicismo encarna un modelo de ser autónomo que no depende de su ser allí singular⁹⁴. Sin embargo, el desapego de la realidad mundana y el repliegue del sujeto en su interioridad hacen de esta noción de libertad un hecho privado que sólo compete al individuo, que en su esfuerzo por independizarse de las causas externas se desvincula de la libertad comprendida como hecho público. El estoicismo pertenece a una etapa en la que el espíritu se manifiesta como el poder universal del pensamiento, pero esa igualdad del pensamiento consigo mismo no es más que la forma pura que nada determina, las diferencias se reducen a la mera reflexión del pensamiento sobre sí. “Como figura universal del espíritu del mundo, el estoicismo sólo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales, pero también de cultura universal, en que la formación se había elevado hasta el plano del pensamiento” (Hegel, 1807, p. 124). La reclusión en la interioridad del pensamiento deriva en una suspensión de las condiciones externas: “ser libre tanto en el trono como en las cadenas” (Hegel, 1807, 123). En ello radica su limitación, es una *libertad formal*⁹⁵, adolece de la inmediatez de toda posición abstracta, en rigor es sólo el pensamiento de la libertad como potencia de la razón pero no como libertad concreta y realizada. Representa la igualdad del pensamiento consigo mismo, en cuanto forma pura en la que nada concreto se determina. La identificación de esta actitud con la racionalidad responde

sujeto, y el modo según el cual se da en el psiquismo esta diversidad de forma no espontánea tiene que llamarse, habida cuenta de esta diferencia, sensibilidad” (Kant, 1787, p. 88).

⁹⁴ “El concepto es inmediatamente para mí, concepto mío. En el pensamiento yo soy libre, porque no soy en otro sino que permanezco absolutamente junto a mí mismo; mi movimiento en los conceptos es un movimiento en mí mismo” (Hegel, 1807, p. 122).

⁹⁵ Su esencia es abstracta porque “la libertad de la autoconciencia es indiferente con respecto al ser allí natural, por lo cual ha abandonado también libremente a éste y la reflexión es una reflexión duplicada. La libertad en el pensamiento tiene solamente como su verdad el pensamiento puro, verdad que, así, no parece llena de contenido de la vida, y es, por tanto, solamente el concepto de libertad y lo la libertad viva (Hegel, 1807, 123).

todavía a una interpretación abstracta de la razón. Este aferrarse a la pura interioridad, evitando toda determinación particular y concreta conduce al estoico al hastío. La caracterización de la libertad del escepticismo como *independencia* contiene ya la experiencia de la negatividad pero todavía como abstracta, es decir, *indeterminada*. Por ello dirá Hegel que el estoicismo “no puede por menos que engendrar pronto el hastío, ya que en realidad no pueden conducir a una expansión del contenido” (Hegel, 1807, p. 124), produciendo con ello aburrimiento (*Langweile zu machen*).

Entre la conciencia estoica y la conciencia escéptica se da la misma lógica que vincula la relación entre el señor y el siervo (Hyppolite, 1974). En la dialéctica por el reconocimiento el señor representa la independencia, mientras que el siervo implicaba su realización como libertad. Del mismo modo, el estoico lleva la autoconciencia al pensamiento, posición abstracta que conduce a su duplicación: de un lado está la forma del pensamiento, del otro, las determinaciones de la naturaleza. El estoico no logra hacerlas coincidir, del mismo modo que el amo se mostraba incapaz de realizarse independiente frente a la naturaleza. El escepticismo, igual que el siervo, penetra en todas las determinaciones de la experiencia, mostrando su nulidad. El momento del escepticismo está marcado por la negatividad y el repliegue en la interioridad del pensamiento. El estoico al negar la realidad de todo objeto externo limita el campo de acción de su negación,

el estoicismo caía en la perplejidad cuando se le preguntaba por el criterio (*das Kriterium*), es decir, propiamente hablando, por un contenido del pensamiento mismo. Preguntando sobre qué era bueno y verdadero, no sabía otra respuesta, una vez más, que el pensamiento mismo *sin contenido*: lo verdadero y lo bueno debía consistir, según él, en lo racional (Hegel, 1807, p. 124).

Hegel denomina la negación del estoico *imperfecta*⁹⁶, no sólo por la falta de extensión de ésta sino por su falta de radicalidad. Es imperfecta porque sólo se realiza en el pensamiento sin implicaciones en la práctica.

El escepticismo (*der Skeptizismus*) supone la realización del estoicismo, es decir, “la realización de aquello de que el estoicismo era solamente el concepto, -y la experiencia real

⁹⁶ “Esta conciencia pensante, tal y como se ha determinado, en cuanto libertad abstracta, es sólo la negación imperfecta (*unvollendete Negation*) del ser-otro; dado que no ha hecho sino retirarse en sí misma desde el ser ahí, ella no ha llegado a comprenderse como la absoluta negación del ser en ella” (Hegel, 1807, p. 124).

de lo que es la libertad del pensamiento; ésta es *en sí* lo negativo” (Hegel, 1807 p. 124)⁹⁷. El estoicismo es la afirmación del pensamiento igual a sí mismo con independencia de los contenidos particulares que le son exteriores, el escepticismo en cambio atiende justamente a esos contenidos exteriores para negarlos. En este sentido el estoicismo representa la positividad del pensamiento que se circunscribe a su universalidad abstracta, mientras que el escepticismo, al introducir la negatividad de la acción de la razón, implica un avance al romper con el ensimismamiento de la interioridad para atender a las determinaciones particulares externas⁹⁸, a lo múltiplemente determinado. La negatividad de la autoconciencia libre se convierte, ante esta múltiple configuración de la vida, en “negatividad real” (*die reale Negativität*) (Hegel, 1807, p. 125). En el escepticismo, el pensamiento deviene el pensar completo que destruye el ser del mundo. La conciencia escéptica atiende a la

⁹⁷ No obstante esta cita existen lecturas diferentes sobre el papel que juega el escepticismo en la *Fenomenología del espíritu*, Valerio Rocco sostiene la dependencia del escepticismo a las determinaciones que caracterizan el estoicismo, por lo que ve en el escepticismo una mera continuación, una herencia de la conciencia estoica. Esta caracterización no entra en conflicto con la tesis aquí expuesta ya que cada (*die*) *Gestalt*, (según la versión de la dialéctica que sostenemos), cada figura de la conciencia es resultado de las negaciones internas de la figura previa, de modo que cada figura está vinculada con la anterior y la posterior y ello no implica ningún empobrecimiento de la experiencia que la conciencia hace sobre sí. Rocco cita otro pasaje de la *Fenomenología*, según el cual: “Es, por tanto, solamente la estoica independencia del pensamiento, y ésta, atravesando el movimiento de la conciencia escéptica, encuentra su verdad en aquella figura que fue llamada anteriormente la autoconciencia desventurada” (Hegel, 1807, p. 435), para concluir que “la conciencia escéptica sólo constituye una radicalización del movimiento estoico, un mero a través que conduce hasta la verdad de todo el momento de la autoconciencia” (Rocco, 2011, p. 305) la autoconciencia desventurada. Sin embargo, a partir del pasaje citado no se concluye satisfactoriamente que entre el estoicismo y el escepticismo no haya un cambio de contenido conceptual, según el cual el escepticismo se presentaría sólo como una diferente expresión de ese contenido. Esta interpretación depende de una lectura que ve en el escepticismo, en tanto figura de la conciencia, la mera continuación histórica y concreta del estoicismo, que considera “el escepticismo como un fenómeno fundamentalmente romano, que a pesar de su origen griego, manifiesta todo su poder filosófico en su influencia en la Roma imperial” (Rocco, 1022, p. 307). Sin embargo, esta lectura no sólo hace caso omiso de la previa existencia histórica del escepticismo al estoicismo y de la independencia de su postura, ignora los diferentes elementos que Hegel recupera del escepticismo antiguo, ignora el momento negativo que el escepticismo hace explícito para la conciencia y que no depende de su expresión concreta e histórica en el periodo romano. Rocco argumenta que Hegel prefiere la versión grecorromana del escepticismo, en la versión de Sexto Empírico, por su radicalidad y fuerza negadora (Rocco, 2011, p. 308), sin embargo esto es un gran equívoco, como se vio en el texto de *Relación del escepticismo de la filosofía* de 1802, Hegel critica este escepticismo en cuanto se opone a la razón y prefiere la versión del escepticismo vinculada a Pirrón (griega), ya que éste sólo se oponía a las pretensiones cognoscitivas del entendimiento, sólo oponía argumentos contra el conocimiento fenoménico. A partir de estas razones consideramos equívoca la lectura que hace Rocco del papel que juega el escepticismo en el sistema hegeliano.

⁹⁸ La función del escepticismo pone de manifiesto la disolución de toda independencia absoluta, en la comedia antigua “Hegel pondrá de manifiesto una forma de arte que corresponde a este escepticismo. En la comedia, las sólidas determinaciones admitidas por el pensamiento son presa de una dialéctica que muestra la inanidad de aquellas. Todo lo que pretende ponerse con alguna validez respecto a la certeza de sí mismo se muestra en su vanidad. La conciencia de la comedia antigua que sucede a la conciencia trágica es la elevación del yo por encima de todas las vicisitudes de la existencia” (Hippolite, 1974, p. 168).

negatividad que se desarrolla a través de las determinaciones concretas⁹⁹. De este modo, aunque el escéptico se interesa por la posible verdad de las opiniones particulares, rechaza cada una de las posiciones en busca de una verdad que nunca encuentra. Esta figura representa un momento crucial de la historia de la formación de la conciencia, consiste en la experiencia por la que la conciencia deviene autoconciencia para ella misma y no sólo para nosotros que la examinamos. Es decir, gracias al escepticismo la conciencia se percata, se hace explícito para ella, que todo el movimiento dialéctico¹⁰⁰ (la producción de oposiciones), desde la certeza sensible hasta el estoicismo, es producto de su negatividad. El escepticismo como figura de la conciencia conlleva una significación positiva en cuanto destruye las pretensiones absolutistas y subjetivistas, reivindicando todos los contenidos finitos¹⁰¹.

La libertad del escéptico consiste en la omnipotencia de la negación como pensamiento¹⁰². El escéptico experimenta la nulidad de todas las cosas en la inconsistencia de todo lo particular y finito, encuentra la universalidad únicamente en la certeza de sí como el poder de sustraerse a toda alteridad. Mediante la negación adquiere la certeza de su libertad. Su valor filosófico radica en la experiencia de la negatividad que evidencia el momento negativo que constituye “la inquietud dialéctica absoluta” (Hegel, 1807, p. 126). En la autoconciencia escéptica se asoma el tránsito hacia la razón (*die Vernunft*) esto es, la certeza de ser toda la realidad. La autoconciencia llega la certeza de sí misma a través de la negación efectiva de toda alteridad. Sin embargo, desde este polo de igualdad consigo misma la conciencia escéptica cae constantemente en la desigualdad con lo *otro*, lo que hace de ella algo contingente,

⁹⁹ “*Omnis determinatio est negatio*: he aquí lo que descubre el escepticismo, mientras que el estoicismo, al aislar la forma, dejaba fuera de ella la determinación que se ha hecho permanente [...] en el escepticismo se hacen manifiestas para la conciencia la completa inesencialidad y la independencia de este otro. (Hyppolite, 1974, p. 167).

¹⁰⁰ “El escepticismo pone de manifiesto el movimiento dialéctico [...] dicho movimiento es un momento de la autoconciencia, a quien no acaece que desaparezca ante ella, sin que sepa cómo, lo que para ella es lo verdadero y lo real, sino que, en la certeza de su libertad, hace que desaparezca este otro mismo que se presenta como real” (Hegel, 1807, 125).

¹⁰¹ El escepticismo con el que trata aquí Hegel es nuevamente el antiguo. Como se ha intentado mostrar a lo largo de este trabajo, cada vez que Hegel atribuye una valoración positiva o apela algún recurso metodológico del escepticismo para su filosofía, lo hace considerando el escepticismo antiguo.

¹⁰² “El pensamiento es la penetración en esta naturaleza de lo diferente es la esencia negativa como simple [...] lo que desaparece es lo determinado o la diferencia que, del modo que sea y de donde quiera que venga, se establece como una diferencia firme e inmutable. Semejante diferencia no tiene en sí nada de permanente y tiene necesariamente que desaparecer ante el pensamiento, ya que lo que se diferencia consiste cabalmente en no ser en sí mismo, sino en tener su esencialidad en otro” (Hegel, 1807, p.126).

esta conciencia, en realidad, en vez de ser una conciencia igual a sí misma, sólo es una confusión simplemente fortuita, el vértigo de un desorden que se produce constantemente, una y otra vez [...] por eso confiesa que es esto, una conciencia totalmente contingente y singular, una conciencia que es empírica” (Hegel, 1807, p. 126).

La conciencia escéptica es la operación dialéctica puramente negativa, es decir, sólo logra darse certeza a través de la negación de lo otro. Sin embargo, no puede eliminar su vínculo con lo otro, con lo que se le revela su esencial lazo con la alteridad y la dualidad que la constituye.

El escepticismo pone de manifiesto la negatividad interna a la razón, rasgo que caracteriza su sentido positivo para la formación de la conciencia, su falta: no logra extraer el sentido positivo de su experiencia. El escepticismo muestra su carácter unilateral en la experiencia de la contradicción. La conciencia escéptica no logra resolver la contradicción y por ello, concluye en una nada vacía. La conciencia escéptica busca su satisfacción en la negación de todo lo que experimenta, busca realizar su libertad como pura negación. Se trata por tanto, de una conciencia contradictoria en sí misma, porque pretende determinarse a partir de la anulación de todo lo otro, actitud que la mantiene en la eterna búsqueda de una identidad que siempre se le escapa. Es una conciencia escindida que se vuelve incapaz de igualar los dos planos (subjetividad y mundo) por los que se duplica su experiencia. La acusación de autocontradicción que le hace Hegel, se refiere la duplicación de la conciencia en un sentido determinado, a saber, que ella tiene pensamientos incompatibles sobre sí misma. La tensión irresuelta entre el actuar y el pensar de la conciencia¹⁰³ escéptica se presenta como una escisión insuperable que constituye la experiencia de la conciencia desventurada, conciencia que convierte la reconciliación de esta oposición en un ideal inalcanzable para ella. La diferencia entre la conciencia escéptica y la conciencia desventura, radica en la forma en que conciben esta duplicación. La conciencia escéptica mantiene separados ambos pensamientos mientras que la conciencia desventurada los pone de acuerdo sin reconciliarlos. En ambas figuras la conciencia se vale de distintas estrategias para

¹⁰³ “Su acción y sus palabras se contradicen siempre, y de este modo, ella misma entraña la conciencia doble y contradictoria de lo inmutable y lo igual y de lo totalmente contingente y desigual consigo misma. Pero mantiene disociada esta contradicción de sí misma y se comporta hacia ella como en su movimiento negativo en general” (Hegel, 1807, p. 127).

esquivar la contradicción. Aquí atenderemos sólo a la dialéctica de la conciencia escéptica, ya que en este capítulo la reconciliación de esta duplicación no se resuelve. El escepticismo como figura es un momento necesario que depende de la duplicación de la conciencia, escisión que, más adelante, se incorporará en la razón ya no como un problema sino que vendrá a constituir la forma de la acción de la razón.

La duplicación de la conciencia escéptica, consiste en que ésta tiene dos pensamientos incompatibles sobre sí misma, los cuales no puede evitar pero tampoco logra armonizar. La autoconciencia es a la vez: 1) vida individual, contingente y animal y 2) autoconciencia universal igual a sí misma, en tanto negatividad de toda individualidad y de toda diferencia (Hegel, 1807, p. 127). La realización de la igualdad o de su certeza con su verdad no se concreta, “su hacer y sus palabras se contradicen siempre y, de este modo, ella misma entraña la conciencia doble y contradictoria de lo inmutable y lo igual y de lo totalmente contingente y desigual consigo mismo” (Hegel, 1807, p.127). Esta objeción contra el escepticismo no es ninguna novedad, en la literatura filosófica existen dos críticas recurrentes contra el escepticismo: 1) sobre si cae en contradicción y 2) sobre la imposibilidad de una vida práctica de acuerdo al escepticismo¹⁰⁴. La objeción 1 sólo tiene efecto sobre un escepticismo que además de *universal* se declare *absoluto*, es decir, que se extiende sobre todo contenido, por ejemplo, al afirmar la imposibilidad del conocimiento. Esta objeción no se aplica al escepticismo antiguo tal como lo expone Sexto en sus *Esbozos Pirrónicos*, según Sexto el escéptico no dogmatiza¹⁰⁵ ya que no afirma con pretensiones de verdad, más bien expresa su “aparecer” por medio de enunciados que no pretende validez objetiva. La objeción 2, relativa la imposibilidad práctica del escepticismo, indica la imposibilidad en la vida práctica de llevar a cabo la suspensión del juicio, restringiendo así la validez del escepticismo a su posibilidad práctica. La consecuencia de esta crítica humeana¹⁰⁶ es que no es necesario refutar al escéptico ya que en principio su postura es inviable.

Es difícil decidir si Hegel considera el escepticismo antiguo como un escepticismo absoluto o restringido. Hegel no ignora esta distinción, tal como se muestra en la taxonomía

¹⁰⁴ Véase, Kyoung Lee, M., (2010). Antecedents in early Greek Philosophy. En R. Bett (Ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism* (pp. 13-35). New York: Cambridge University Press.

¹⁰⁵ Véase Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, I, VII.

¹⁰⁶ Hume, D., (1967). *Tratado de la naturaleza humana*, Libro I, p. 267 ss.

expuesta (2.4) en el texto de 1802, según la cual es escepticismo que se opone a la razón (en este caso el de Sexto) no es absoluto. Sin embargo, en la *Fenomenología* Hegel no hace referencia explícita a características esenciales del escepticismo tales como la suspensión del juicio, por lo que es posible encontrar textos a favor de una interpretación y de otra, tanto en la Introducción como en el capítulo IV de la *Fenomenología* (Mendoza,2012). A favor del carácter restringido del escepticismo, encontramos la dependencia del escepticismo con respecto a la contingencia. De tal manera que la suspensión del juicio dependería de un contexto siempre cambiante que le impediría de principio cualquier afirmación de objetividad¹⁰⁷. Otra razón en contra de la versión absolutista, se encuentra en el uso que hace Hegel del término *sprechen* (hablar) para referirse a las enunciaciones del escéptico, “proclama la desaparición absoluta, pero esta proclamación es, y esta conciencia es la desaparición proclamada; proclama la nulidad del ver, oír, etc., [...] proclama la nulidad de las esencialidades éticas [...]” (Hegel, 1807, p. 127). Nunca dice que el escéptico afirme, lo que mostraría que la objeción que hace Hegel al escepticismo no es aquella que resulta de sostener una versión absolutista¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Desde esta lectura, la importancia de la toma de conciencia de la experiencia de la negatividad tiene como consecuencia que la certeza de la libertad se presente como un polo fijo, que al menos por un momento, se muestra imperturbable. “La autoconciencia escéptica experimenta en las mutaciones de todo cuanto trata de consolidarse para ella su propia libertad como una libertad que ella misma se ha dado y mantenido; la autoconciencia escéptica es para sí la ataraxia del pensamiento que se piensa a sí mismo, la inmutable y verdadera certeza de sí misma” (Hegel, 1807, p. 126).

¹⁰⁸ En la traducción realizada por Antonio Gomez Ramos publicada por ABADA editores, se traduce el término *sprechen* por **enunciar**, así el texto reza de la siguiente manera: la conciencia “enuncia el desaparecer absoluto, pero el enunciar es, y esta conciencia es el desaparecer enunciado, enuncia la nulidad del ver, del oír, etc” (Hegel, 1802, p. 182). Ahora bien, la traducción realizada por Manuel Jiménez Redondo publicada por Pretextos, reza del siguiente modo: “esta conciencia **enuncia** y **declara** el absoluto desaparecer, pero tal declarar es, y por tanto, es esa conciencia, es la conciencia de ello, la que se convierte en el desaparecer que esa autoconciencia declara” (Hegel, 1807, p. 312). Como se ve ninguna de las traducciones recurre al significado literal del término *sprechen* que en español significa *hablar*. Para el presente caso es determinante la precisión en la traducción del término. El problema de las traducciones disponibles es que al tomar decisiones incorrectas influyen el sentido del texto. Se equivocan al traducir el término *sprechen* por las palabras en español: *proclamar*, *enunciar* y *declarar*. En alemán existen términos como: *bestätigen*, *bestimmen* para mentar lo que el término español *afirmar* quiere decir. En la Introducción a la *Fenomenología*, Hegel, aborda el problema de la justificación (a partir del conflicto entre posturas) que se evidencia en la diferencia de opiniones o teorías, en este párrafo Hegel señala que *aseverar* no es todavía justificar, las meras aseveraciones tienen todas el mismo peso argumental, y en caso de oponerse o ser contradictorias, la razón no puede decidir ateniéndose sólo a la evidencia inmediata. En este pasaje Hegel usa el término *die Versicherung*, que Roces y Ramos traducen por el término *aseverar*, lo que muestra que Hegel distingue bien ambos términos: *sprechen* y *versichern* para dos conceptos distintos, el dogmático asegura (*versichern*) mientras que el escéptico habla (*sprechen*). La ciencia al aseverar (*versichern*) su verdad “declararía que su fuerza se halla en su ser, pero también el saber carente de verdad se remite al hecho de que es y *asevera* que la ciencia no es nada para él, y una *aseveración* escueta vale exactamente tanto como la otra” (Hegel, 1807, p. 53). La distinción de términos y la preferencia por el término *sprechen*, nos muestra que lo Hegel sostiene en esta crítica no es una versión

Razones a favor de la versión absolutista, podemos considerar la objeción sobre la *certeza* del escepticismo, y en consonancia, la reducción que hace Hegel del concepto de *ataraxia* al concepto de libertad en el pensamiento (igualdad consigo mismo). Lectura del escepticismo antiguo que hace caso omiso a la taxonomía que Hegel presenta en el escrito de 1802. La cuestión sobre si el escepticismo es considerado como absoluto o restringido por Hegel en la *Fenomenología* no es relevante para comprender la problemática central de este capítulo, que más bien busca resolver la duplicación de la autoconciencia y la compatibilidad o incompatibilidad de los pensamientos que la autoconciencia tiene sobre sí. Hegel apunta la contradicción latente entre lo que expresa el escéptico y sus actos para poner en evidencia la actitud del escéptico frente al conflicto de la oposición entre sus pensamientos. El escéptico, según Hegel, abandona la seriedad de la búsqueda de la verdad con la que comenzó su ejercicio reflexivo y se abandona a la disputa por la disputa, “si se le indica la *igualdad*, ella indica la *desigualdad*; y cuando se le pone delante esta desigualdad, que acaba de proclamarse, ella pasa a la indicación de la *igualdad*, su charla es en realidad una disputa entre muchachos testarudos” (Hegel, 1807, p.127). El escéptico no encuentra la positividad en la experiencia de la negatividad por lo que se recluye en la igualdad y tranquilidad que le otorga el pensamiento. Sin embargo, la objeción de Hegel no apela a una contradicción semántica, recuérdese que la retirada del escéptico hacia la subjetividad no trata de una región determinada sino de la acción del pensamiento en cuanto negación, no resulta de la contradicción verbal entre sus enunciados, sino del conflicto que es resultado de concebirse como ser libre y, a la vez, inmerso en la alteridad del puro devenir. La contradicción con la que trata Hegel busca poner en evidencia que la duplicación de la autoconciencia es resultado de la *isosthenia*, de concebir las oposiciones como antinomias irresolubles. Desde tal duplicación: la autoconciencia se reduce a conciencia natural que depende enteramente del devenir natural, o se convierte en conciencia desventurada. Lo que pone en escena la segunda objeción sobre la imposibilidad de su realización, “su hacer y sus palabras se contradicen siempre”. Hegel no concluye como Hume en un naturalismo, por el

absolutista del escepticismo antiguo, por lo menos en lo que corresponde a este apartado del capítulo IV. En el texto alemán Hegel escribe: “Es läßt den unwesentlichen Inhalt in seinem Denken verschwinden, aber eben darin ist es das Bewußtsein eines Unwesentlichen; es **spricht** das absolute *Verschwinden* aus, aber das Aussprechen IST, und dies Bewußtsein ist das ausgesprochene Verschwinden, es **spricht** die Nichtigkeit des Sehens, Hörens usf. aus, und es *sieht, hört* usf. *selbst*; es spricht die Nichtigkeit der sittlichen Wesenheiten aus und macht sie selbst zu den Mächten seines Handelns“ (Hegel, 1807 p.139).

contrario, la negación escéptica es un momento esencial en la realización del pensar frente a la absolutización de la naturaleza. Sin embargo, el escepticismo al renunciar a la búsqueda de la verdad, queda presa de la naturaleza, su negatividad le vuelve impotente frente a la contingencia que su mismo ejercicio reflexivo pone de manifiesto. La autoconciencia escéptica revela su parcialidad al restringir su certeza al terreno del pensamiento. Frente a la conciencia estoica, el escepticismo extiende su actividad negadora tanto a las posturas gnoseológicas como a las éticas.

Como se ve, el capítulo IV muestra la necesidad de realización de la autoconciencia como libertad en medio de la vida, frente a las pretensiones de la autoconciencia de absolutizarse. El problema de la autoconciencia escéptica es que busca aniquilar las diferencias hasta llegar a la indiferencia, esto le asegurara un espacio desde el cual constituir su identidad, pasando por alto la única base que tiene para su realización. Contradicción que desmiente su inmutabilidad y con ello la posibilidad de la *ataraxia*¹⁰⁹; evidenciando la necesidad de un *otro* que la reconcilie con su ganada individualidad e independencia natural. La unidad realizada en la razón no implica la supresión del momento de la subjetividad, sino que es condición de posibilidad del saber absoluto. El saber absoluto se caracteriza por ser un saber histórico que ha superado la unilateralidad de las dicotomías del entendimiento, en un proceso discursivo que tiene él mismo un sentido científico.

3.4 Conclusiones. Escepticismo y negatividad

La vinculación del escepticismo con la metodología filosófica y con el desarrollo de la conciencia implica pensar el escepticismo como una de las funciones de la razón. El escepticismo que se consume a sí mismo no implica un rechazo del problema escéptico sino la inclusión del mismo, conlleva rehacer la experiencia pero de otra manera, lograr la transformación de esa experiencia realizando su negatividad y su positividad. Es decir, realizar conjuntamente su sentido metodológico y su exposición en cuanto figura de la

¹⁰⁹“La autoconciencia escéptica es para sí esta ataraxia del pensamiento que se piensa a sí mismo, la inmutable y verdadera certeza de sí misma” (Hegel, 1807, p. 126), el problema es que este certeza sólo es abstracta que deviene la desigualdad entre concebirse a sí misma por un lado como lo inmutable y lo igual y por otro, como lo contingente y desigual consigo misma. La ataxia así se revela como es estado abstracto e inmutable carente de vida.

conciencia natural. Mientras que el escepticismo que se *consume a sí mismo* expone el lado constructivo del método de la *Fenomenología*, el desarrollo de las figuras de la experiencia de la conciencia expone el lado descriptivo del método, y en este sentido el escepticismo es la realización concreta de un momento del saber. Pero no sólo es un momento, el escepticismo en cuanto *escepticismo* que *se consume así mismo* expone la experiencia de una negatividad no reducible a la duda, ni asumible como negación simple. El escepticismo que se consume así mismo transforma la *duda (der Zweifel)* en *desesperación (die Verzweiflung)*, indicando con ello un proceso de consumación en el que la negatividad del escepticismo no desaparece sino que se mantiene en la medida en que es la experiencia de fracaso que la conciencia hace sobre sí misma a lo largo de todo el proceso. Es el modo de la experiencia del *paso (der Übergang)* de una contradicción a otra, de la experiencia de la *desigualdad* que hace la conciencia, de la experiencia de la oposición consigo misma, de la experiencia de la alteridad de un *otro* que siempre la trasciende. Este escepticismo designa el modo y un momento del contenido de la experiencia de la conciencia.

La superación del ámbito meramente epistémico para pensar la experiencia escéptica, resulta una exigencia para comprender la desigualdad de los términos de la relación entre la conciencia y su objeto, el abandono de este ámbito busca pensar la experiencia de la negatividad en conexión con la experiencia moral y política. El requerimiento de la alteridad, de la oposición, atiende a la necesidad de explicitar el carácter negativo que toda experiencia implica. Como se ha mostrado en este trabajo, la insistencia por parte de Hegel de pensar el escepticismo se encuentra ya tempranamente en los escritos de Jena y se extiende hasta sus años de madurez. El reconocimiento de su valor filosófico estriba en la experiencia que revela la conciencia escéptica: la dialéctica y su carácter negativo. La escisión que destaca tal experiencia, se revela como el momento recurrente que impulsa el movimiento de la conciencia hacia nuevas configuraciones. El paulatino desarrollo de la diferencia en oposición, de la oposición en contradicción hace de toda determinación una negación. La tarea de la filosofía consiste, pues, en desarrollar tales determinaciones, en hacer la experiencia de esas oposiciones. De este modo, podemos entender la historia de la experiencia humana reinterpretándola como el relato de las aventuras y las desventuras que sostiene la subjetividad por reconciliarse con su mundo y consigo misma. El escepticismo pone en evidencia el sentido trágico de este recorrido, desde aquí, el escepticismo permite

releer la *Fenomenología* desde otro horizonte, lo que a su vez, nos ofrece otra forma de comprender la filosofía hegeliana. Se lajea de la interpretación que ve en el sistema hegeliano el resultado de una especulación abstracta y separada de la vida. Así como de aquellas lecturas que ven en la filosofía de Hegel el acabamiento del sentido, del discurso¹¹⁰. En esta nueva versión, el momento de escisión y desigualdad que expresa la dialéctica de la autoconciencia en el momento de la negatividad del escepticismo, constituye el carácter de la subjetividad desdoblada y explica el devenir en manifiesta conexión con el concepto de naturaleza y libertad. Aspectos que hacen del sistema hegeliano un proceso abierto y en estrecha vinculación con la vida. La *ciencia de la experiencia de la conciencia* muestra la necesidad del movimiento por el que la conciencia parece alcanzar su identidad, pero que en realidad se muestra como una unidad *inestable* cuyo desequilibrio revela la *negatividad* que recorre toda experiencia. Las oposiciones no desaparecen, al contrario para pensarlas hay que desarrollarlas posibilitando de este modo, su propia resolución, llevarlas al extremo, hasta la contradicción. El peso específico del momento de la negatividad no hace sino acrecentar la relevancia de su forma y expresión concreta en la historia de la filosofía: el escepticismo. Éste expone el carácter positivo de la negatividad porque anuncia la libertad. La *Fenomenología* cumple con la función pedagógica de hacer al individuo consciente de su saber finito, de su finitud, de su alteridad, de la diferencia, consciente de la posibilidad de ganarse una identidad recobrada desde la desigualdad y la ruptura. De una unidad negativa que no posee el carácter de la inmediatez sino el de la mediación. La constitución negativa de la subjetividad implica saberse un sujeto histórico y racional. La deducción de la objetividad o el trabajo negativo del concepto constituye la experiencia de la conciencia lógica-y-temporalmente. El concepto para Hegel es el *sí mismo* que permanece en su alteración, el *sí mismo* que es auto-devenir. El saber no consiste en la determinación de un

¹¹⁰Bataille sostiene que la filosofía de Hegel constituye una serie de actos subordinados a un resultado final, todo ello en función de un trabajo servil, por ello, es un discurso sometido al plano de la utilidad, lleno de sentido. En palabras de Bataille, “el Sabio [Hegel] no puede dejar de subordinarla [la soberanía] a la finalidad de una Sabiduría que supone el acabamiento del discurso. Sólo la sabiduría será la plena autonomía, la soberanía del ser... Lo sería más bien si pudiéramos encontrar la soberanía buscándola: en efecto, si la busco, hago el proyecto de ser...soberanamente: pero el proyecto de ser... soberanamente ¡supone un ser servil! Lo que no obstante asegura la soberanía del momento descrito es el «desgarramiento absoluto» del que Habla Hegel, la ruptura por un tiempo del discurso. Pero esa ruptura no es ella misma soberana [...] No es un azar, un infortunio que, que careciera de sentido. Al contrario, el desgarramiento está lleno de sentido [...] pero ese sentido es desgraciado. Es lo que limitó y empobreció la revelación que el sabio extrajo de una estancia en los lugares donde reina la muerte. Acogió la soberanía como un peso, que soltó...” (Bataille, 1955/56, p. 32-33).

objeto como si éste fuera algo más allá de la conciencia, sino más bien, es la determinación de la relación, la relación entre saber y verdad como relación constituyente de lo real, relación que se expresa de múltiples formas (históricas, intersubjetivas, prácticas).

El escepticismo al interior de la filosofía hegeliana, pone en evidencia la función de la negatividad como condición de posibilidad de la ciencia y de la constitución de la subjetividad. Hegel ha hecho de la experiencia de la negatividad el motor metodológico y formativo del paso de una figura a otra. La conciencia ya no duda, *desespera* pero en esa desesperación aprende. La noción de *escepticismo que se consume* hace frente a los desafíos de su época y se revela como un modo de asumir los problemas presentes desde la experiencia del conflicto. En la filosofía hegeliana el escepticismo tiene un estatuto propio, expresa la negatividad interna a la razón ofreciendo una visión de la *Fenomenología* comprendida como una totalidad sistemáticamente organizada de acuerdo a criterios internos; al mismo tiempo que señala otro ámbito del saber donde el pensamiento se encuentra a sí mismo como unidad de sujeto y objeto: la acción. El escepticismo es aquí la verdad del saber que *aparece*, el escepticismo pone de manifiesto la negatividad como motor del cambio al establecer los términos de la relación entre la exposición de lo verdadero y la labor filosófica.

IV. Hegel y la crítica al escepticismo en *Lecciones sobre la historia de la filosofía*¹¹¹

El análisis y la crítica hegeliana al escepticismo oscilan al poner el énfasis en las valoraciones o críticas según el momento de su desarrollo filosófico, así como de la obra de la que se trate. A nuestro filósofo no le interesa hacer justicia a un filósofo al hacer el análisis de su propuesta, sino pensar la determinada configuración epocal de estas teorías. Sin embargo, no por ello queda exento de críticas y de limitaciones en su interpretación; como parte final de este trabajo, señalaremos algunos puntos conflictivos en la interpretación que hace Hegel del escepticismo antiguo y mostraremos algunas imprecisiones en su lectura.

Desde que Descartes recurrió al escepticismo como función metodológica en su primera meditación y, Kant se refirió a Hume¹¹² como quien lo sacó de su sueño dogmático, se le ha solido atribuir al escepticismo filosófico un papel desafiador y una función constructiva para la filosofía. Filósofos como Luis Eduardo Hoyos (Hoyos, 2001, II) han atinado al ver en estas lecturas una versión “edificante” del escepticismo, es decir, una versión que ofrece una interpretación sesgada ya que lo valora en virtud de su contribución, vía negativa, a la formación de otras teorías filosóficas. Con ello, se enfatiza sólo uno de los varios aspectos que deben ser considerados en un estudio histórico-filosófico del escepticismo; se le considera únicamente en su vertiente destructiva o crítica. Esto es, se le toma como una postura que cuestiona radicalmente la posibilidad de una fundamentación del conocimiento o la viabilidad de una explicación sobre las condiciones que hacen posible el conocimiento. La lectura de Hegel, pese a sus deficiencias y posibles imprecisiones, no piensa el escepticismo desde su mero valor histórico, como un eslabón más en la historia de la filosofía, sino que radicaliza los principios del escepticismo antiguo y va más allá de él. Esto quiere decir, que Hegel no sólo busca marcar la diferencia entre su filosofía y el escepticismo moderno, sino que busca establecer la no viabilidad de un escepticismo de ese tipo y con ello, mostrar el carácter filosófico del escepticismo antiguo. La lectura de Hegel oscila entre el aspecto crítico y destructivo del escepticismo y el

¹¹¹ Título original: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, publicado en 1833.

¹¹² Kant, I. (1738). *Prolegómenos a toda metafísica del futuro*. Buenos Aires: Losada, Ak 5:260.

aspecto positivo y constructivo, con ello trata de ganar una caracterización más esencial, pero no esencialista, más general, pero no absoluta de lo que es el escepticismo filosófico. Cabe preguntarnos entonces, ¿es el análisis de Hegel una apropiación “edificante” del escepticismo?

4.1 ¿Hegel contra el escepticismo o el escepticismo contra Hegel? Objeciones contra la lectura de Hegel

Como se ha intentado mostrar a lo largo de este trabajo, la vinculación del escepticismo con el ejercicio filosófico resulta relevante para determinar el concepto de filosofía al interior del filosofar sistemático de Hegel. Para Hegel, el escepticismo constituye un aspecto ineludible de la filosofía, el escepticismo posee un lado negativo y destructivo, y otro, positivo y constructivo. Hegel ubica el lado negativo y destructivo en el escepticismo moderno, colocando así, restringidamente el escepticismo antiguo en el lado positivo y constructivo. En los capítulos anteriores hemos mostrado cómo el escepticismo no es una noción homogénea y transparente, sino que implica determinados presupuestos y diversas concepciones a partir de las cuales se ha configurado epocalmente. Hegel distingue entre el escepticismo antiguo y moderno para mostrar la superioridad del antiguo. El escepticismo moderno cae en dogmatismo al presuponer injustificadamente la seguridad y confianza de nuestras impresiones (por su carácter autoevidente) y, desde tal certeza cuestiona la posibilidad de justificar nuestras creencias sobre el mundo. Por ello, el escepticismo moderno se centra en cuestionar el estatus de nuestras creencias sobre de objetos no autoevidentes. La preferencia de Hegel por el escepticismo antiguo radica en la radicalidad de su planteamiento, por ello evita caer en dogmatismo, sin embargo, para él tampoco el escepticismo antiguo carece de problemas. Podemos encontrar las críticas de Hegel al escepticismo antiguo en diferentes textos, éstas no varía esencialmente en su contenido. Aquí atenderemos a ellas tal como las formula en las *Lecciones de la historia de la filosofía* (II). Los argumentos que Hegel ofrece en este texto se dirigen a mostrar que el escepticismo es insostenible, que es una postura necesariamente limitada y por ello, implica su realización en otra postura. La estrategia por la que Hegel dismantela al escepticismo antiguo implica una noción de *crítica interna*, es decir, el análisis y examen se realiza sólo

de aquellas proposiciones que el interlocutor en cuestión está dispuesto a aceptar. Es decir, para Hegel la *refutación* consisten en

[...] poner de relieve su deficiencia, [...] cuando la refutación es a fondo se deriva del mismo principio y se desarrolla a base de él, y no se monta desde fuera, mediante aseveraciones y ocurrencias contrapuestas. La refutación deberá ser, pues, en rigor, el desarrollo del mismo principio refutado, complementando sus deficiencias, pues de otro modo la refutación se equivocará acerca de sí misma y tendrá en cuenta solamente su acción *negativa*, sin cobrar conciencia del progreso que ella representa y de su resultado, atendiendo también al aspecto *positivo* (Hegel, 1807, p. 19).

En otras palabras, Hegel evalúa cada postura considerando solamente aquello proporcionado por su interlocutor. En este sentido, la estrategia crítica de Hegel puede ser comprendida como escéptica. La estrategia del escepticismo antiguo consistía en evaluar cada postura sin adherirse o sostener tal postura, sin apelar a principios externos a la postura en cuestión.

Su método consiste en reducir a ciertas formas, no tesis, esta actitud general de contraponer a cada afirmación determinada otra. No cabe, pues, como corresponde a la naturaleza misma del escepticismo, postular un sistema de tesis, ni esta filosofía pretende ser un sistema, cualquiera que sea; tampoco es propio del espíritu del escepticismo el formar una verdadera escuela, sino simplemente una cohesión exterior en el más amplio de los sentidos (Hegel, 1833, p. 435).

El modo de proceder del escepticismo antiguo, en comparación con el moderno no requiere, o requiere de muy pocos presupuestos, es decir, puede operar sin ninguna presuposición¹¹³. Así, aunque Hegel argumenta contra el escepticismo antiguo en este texto y en cada uno de los textos trabajados, no obstante, mantiene una estrecha afinidad con los escépticos pirrónicos. Por ello, concluiremos este trabajo aclarando en qué sentido consideramos la filosofía de Hegel como un tipo de escepticismo. Por ahora detengámonos en las críticas que hace nuestro filósofo suabo al escepticismo antiguo.

¹¹³Stepanenko, P. (2010). Ramón Xirau y el silencio del pirrónico. En M. Valdés (Comp.) *Celebración 85 años de Ramón Xirau* (pp. 23-33). México D. F: IIFs/UNAM.

4.1.1 Objeción 1: Parálisis

Retomando la taxonomía expuesta en *Relación del escepticismo con la filosofía*, en este texto, Hegel hace un breve recorrido a través de la tradición escéptica, a partir de la ya mencionada distinción entre escepticismo antiguo y moderno. Desde esta distinción, pone otra vez, como centro de la discusión la relación entre escepticismo y filosofía. Para esto, se detiene en la distinción que sostiene Sexto entre escepticismo, dogmatismo y filosofía con el fin de establecer los límites del escepticismo, y de exponer su carácter autocontradictorio.

Sexto distingue entre tres tipos de postura filosóficas: dogmáticos, académicos y escépticos. Para Sexto el escepticismo académico es diferente del escepticismo asociado con Pirrón, y del que él es expositor. De acuerdo con Sexto, el escepticismo académico resulta dogmático porque sostiene que lo verdadero no puede ser aprehendido. Los pirrónicos contrariamente, frente al fracaso ante la búsqueda de la verdad, no concluyen ni niegan la posibilidad del conocimiento, por ello Sexto afirma en los *Esbozos Pirrónicos*,

Los de la Academia Nueva, aun cuando también dicen que todo es inaprehensible, posiblemente difieran de los escépticos en eso mismo de decir que todo es inaprehensible. Ellos, en efecto, hacen de eso una afirmación tajante, mientras que el escéptico mantiene sus dudas de que pudiera ser también que algo fuera inaprehensible (Sexto Empírico, 2008, I 226).

Para Sexto los escépticos académicos, a diferencia de los pirrónicos, son culpables de caer en dogmatismo. Hegel contrariamente sostiene que esta distinción es meramente formal y que de hecho no hay oposición entre estas dos posturas,

El escepticismo [de Sexto] incluye aquellas dos figuras [Arcesilao y Carnéades] entre los filósofos escépticos, pero llamándolos académicos, con lo cual hacen resaltar una distinción con respecto a la pureza del escepticismo que en realidad es puramente formal y quiere decir poco, pero que los sutiles escépticos no dejan, sin embargo, de captar. Con frecuencia, la distinción gira solamente en torno a determinaciones de palabra, a diferencias puramente externas (Hegel, 1833, p. 405).

Como se ve, Hegel colapsa voluntariamente una distinción explícitamente sostenida por Sexto. Si consideramos seriamente la distinción marcada por Sexto, parece que la razón antes expuesta resulta suficiente para sostener la distinción entre escepticismo académico y pirrónico. Según lo expuesto esta distinción no es meramente formal si consideramos, que desde tal diferenciación, el escepticismo Académico se muestra vulnerable ante el problema de cómo justificar el razonamiento inductivo (a partir del cual concluye en la imposibilidad del conocimiento), mientras que el escepticismo Pirrónico no. El problema que enfrentan los escépticos de la Academia puede resumirse de la siguiente forma: ¿cómo puede sostenerse que los futuros candidatos a creencia caerán bajos los mismos problemas que los candidatos hasta ahora encontrados? Si no puede ofrecerse una justificación, entonces no se tiene razón alguna para pensar que cada candidato a creencia verdadera caerá en alguno de los tropos, de modo que no se tiene justificación suficiente para asumir que todo es inaprehensible. El escéptico pirrónico no se compromete con juicios sobre futuras creencias, ni niega la posibilidad que lo que se ha mostrado como falso pueda en un futuro revelarse como verdadero, o a la inversa.

Según uno u otro propósito, unas veces contraponemos cosas presentes a cosas presentes y otras veces cosas presentes a cosas pasadas o futuras. Por ejemplo, si alguien nos propusiera una tesis que no podemos refutar, le argumentaremos: del mismo modo que antes de nacer el que introdujo el sistema filosófico que tú sigues, la tesis de ese sistema –a pesar de ser válida- no era conocida, aunque realmente existía: así también es posible que lo opuesto a la tesis ahora propuesta por ti exista realmente y aún no nos sea conocida. De modo que todavía no debemos dar nuestro asentimiento a esa tesis que de momentos parece segura (Sexto Empírico, 2008, I 34-35).

Como se ve, hay razones para sostener que el escepticismo Pirrónico no se compromete con la imposibilidad del conocimiento, rasgo que lo distinguiría categóricamente del escepticismo Académico. Esta consideración nos proporciona suficientes razones para pensar que Sexto no se compromete con afirmaciones sobre futuras creencias, sea para afirmar o negar su posibilidad. Distinción que confirma la diferenciación entre tipos escepticismo, con lo que se niega la tesis de Hegel según la cual ésta es una mera distinción formal y vacía.

Ahora bien, la decisión de Hegel de anular tal diferencia se muestra injustificada si acudimos a los textos de Sexto, sin embargo, ésta puede ser una decisión que explícitamente contradice la letra de los textos pero no el espíritu del escepticismo. Hegel diluye esta distinción sobre la base de una interpretación del escepticismo antiguo que hace coincidir ambas escuelas y, desde la cual resulta irrelevante si una predica la imposibilidad del conocimiento y la otra no. Para Hegel ambas tienen el mismo problema: “eso es, el escepticismo: una parálisis general, una incapacidad para la verdad (*die Unfähigkeit der Wahrheit*), que sólo permite al hombre llegar a la certeza, pero no a la certeza de lo general, por lo cual se detiene puramente en lo negativo (*nur im Negativen*) y en la conciencia de sí mismo individual” (Hegel, 1833, p. 421-422). El escepticismo antiguo presenta una dificultad: su negación es improductiva, es *aporético* o en otros términos, cae en contradicción,

el escepticismo no llega a ningún resultado, o dicho en otros términos, no expresa su negación como algo positivo [...] La conciencia escéptica de sí mismo es esta conciencia desdoblada [...] considerado como esta sencillez y, al mismo tiempo, como esta confusión pura (*die Verwirrung seines Inhalts*), el escepticismo es en realidad la contradicción que se levanta íntegramente (Hegel, 1833, p. 458).

El problema aquí planteado busca evidenciar la distinción formulada por Hegel entre negación determinada y negación indeterminada. La parálisis que señala Hegel busca hacer explícito el rasgo constitutivo del escepticismo antiguo: su subjetivismo. “El escepticismo corona la concepción de la subjetividad de todo saber, al sustituir en términos generales el ser del saber por la expresión de la *apariencia (des Scheins)*” (Hegel, 1833, p. 420). El escepticismo es una parálisis para alcanzar la verdad porque se conforma y confina su espacio de acción a la certeza de su propia y particular subjetividad. Por ello, concluye en la afirmación de la mera convicción subjetiva, para la que poco importa si se caracteriza como negación del conocimiento objetivo y afirmación de un tipo de verosimilitud de nuestras opiniones, tal como lo planteaba Arcesilao; o bien, si se deja abierta la posibilidad para el conocimiento objetivo mientras se asiente al puro sentimiento, tal como lo sostiene Sexto. El problema para Hegel es otro, el escéptico cae en contradicción y no puede evitarlo.

4.1.2 Objeción 2: Contradicción

La acusación de contradicción que sostiene Hegel contra el escepticismo no se restringe a la versión de la crítica humeana¹¹⁴, como ya se mencionó en el capítulo III, según la cual el escepticismo, considerado como una vida sin creencias, es vano e implausible frente a la acción, la cual requiere de creencias. La objeción de *implausibilidad* es una crítica de tipo psicológica desde la cual se concluye que el escepticismo es *impracticable*, este argumento se diferencia de la crítica lógica según la cual el escepticismo es *imposible*. El argumento anti-escéptico de tipo psicológico niega que el escéptico tenga la fuerza o los recursos psicológicos para permanecer sin creencias y al mismo tiempo actuar. Esta objeción no cuestiona la coherencia teórica del escepticismo antiguo sino la viabilidad de su puesta en práctica. Esta objeción descansa sobre el presupuesto de que el escéptico no asiente a ninguna afirmación, sin embargo, se le escapa la distinción que hace el escéptico entre dos tipos de creencias. En los *Esbozos pirrónicos* Sexto diferencia entre “asentimiento” y “creencia”; en el caso de las creencias, asentimos a algo no evidente con firme convicción, mientras que en el caso del asentimiento simplemente se acepta pasivamente algo. Por ello, sostiene Sexto: “nos diferenciamos de la Academia, puesto que los seguidores de Carnéades y Clitómaco dicen que algunas cosas son probables y que las creen con acusada convicción, mientras que nosotros creemos simplemente en el sentido de asentir, sin vehemencia” (Sexto Empírico, 2008, I, 230). La mencionada distinción entre asentimiento y creencia, refuerza el argumento que cuestiona la posibilidad de una vida sin creencias, es decir, nos muestra lo difícil que es sostener en la vida práctica la postura escéptica. Sin embargo, esta distinción mantiene en pie la coherencia entre una vida sin creencias y la acción de la vida cotidiana basada en el asentimiento.

La crítica de Hegel no apunta contra su impracticabilidad sino a su imposibilidad, es decir, su acusación de contradicción es un argumento de tipo lógico. Por ello, la objeción que Hegel plantea revela otro tipo de inconsistencia al interior de la postura escéptica. Para Hegel la contradicción no sólo se da en el orden lógico, sus implicaciones para la historia para la filosofía revelan su inconsistencia. Por un lado, considera al escepticismo como una

¹¹⁴ Por un lado, el escéptico sostiene que no está comprometido con ningún tipo de creencia, por el otro parece aceptar que todas las acciones requieren de creencias. Así planteado el problema, se revela cierta tensión entre la afirmación del escéptico de una vida sin creencias y una vida cotidiana activa.

tradicción medianamente uniforme sin la cual la conciencia filosófica no hubiera conquistado la conciencia sobre su historicidad, por lo que se establece como el carácter fundamental del tipo de ejercicio filosófico propuesto por Hegel. Por el otro, critica la absoluta y vacía negatividad por la que la conciencia escéptica se repliega en sí misma, abstrayéndose al puro pensamiento, posición que paraliza su actuar e irremediablemente le lleva a la pasividad.

La conciencia escéptica [...] es esta conciencia desdoblada para la que, de una parte, el movimiento es un extravío de su contenido: es justo este movimiento en el que todo se anula y en el que es completamente indiferente y contingente para ella lo que se le ofrece; obra con arreglo a leyes que no considera verdaderas y es una existencia empírica. Y, de otra parte, su pensamiento simple es la inmutabilidad del convertirse en algo igual a sí misma; pero su realidad, su unidad consigo misma, es algo perfectamente vacío que puede llenarse de un modo real con un contenido cualquiera. (Hegel, 1833, p. 458).

Como se ve, la objeción de Hegel al escepticismo antiguo no se restringe a mostrar su dificultad práctica, nos remite a la forma en que el escéptico se representa así mismo, es decir, sobre la forma en que el escéptico concibe su propio modo de actuar. De modo que, incluso si el escéptico lograra evitar el cargo de impracticabilidad, no lograría escapar a la acusación de contradicción. La objeción de parálisis, entendida como “incapacidad para la verdad” es producto de la contradicción interna que resulta entre la interioridad de su subjetividad y la exterioridad del mundo de objetos, contradicción a partir del cual concluye “en la disolución de la verdad y, por tanto, de todo contenido, es decir, es la más completa negación” (Hegel, 1833, p. 421).

4.1.3 Objeción 3: Inconsistencia

El método escéptico consiste en oponer argumentos por medio de los diferentes tropos de los que dispone. Por medio de la aplicación sistemática de los tropos a las distintas tesis, “la conciencia escéptica revela en todo aquello que se da inmediatamente por supuesto que no es nada fijo, nada en y para sí, [...] y demuestran que no hay en ellas nada de firme” (Hegel

1833, p. 453). Así, el objetivo central de los argumentos escépticos consiste en poner de manifiesto: 1) que todo lo que es, es determinado y entraña su contraposición y limitación, 2) por lo que su independencia es relativa a otros objetos, así como a la subjetividad que lo percibe. Por un lado, el escéptico muestra que todo enunciado es relativo a la subjetividad y por lo tanto carecen de objetividad. Y por otro, alcanza este punto, sólo porque ha asumido un punto de vista universal y objetivo en sus argumentos; posición desde la cual establece la certeza de su asentimiento, eliminando la verdad. De lo que se sigue, que “la objetividad externa no existe como un ser objetivo, ni como un algo pensado general, sino que el único ser es de la conciencia individual y el ser general de ésta” (Hegel, 1833, p. 457). El escepticismo antiguo es inconsistente porque sostiene dos versiones sobre su actividad y su identidad que se contradicen. Por un lado, afirma la nulidad de todo contenido en cuanto contenido sensible o pensado y, por el otro, afirma como lo único esencial la igualdad y simpleza de su subjetividad,

la conciencia escéptica de sí mismo no es sino esta emancipación subjetiva de toda la verdad de este ser objetivo y de la tendencia de cifrar su esencia en algo de este tipo. El fin del escepticismo consiste, pues, en acabar con ese servicio inconsciente a que se ve condenada la conciencia de sí mismo, para hacer que ésta retorne a su sencillez y, en la medida en la que el pensamiento se afianza sobre un contenido, curarlo de este contenido fijo en el pensamiento (Hegel 1833, p. 431).

El escéptico rebaja el *ser* al *aparecer* y por ello, se concibe como una subjetividad vacía al restringir su campo de acción a la mera certeza de su asentimiento, estado que le posibilita alcanzar la imperturbabilidad (*ataraxia*). Hegel vincula este estado de inmovilidad y moderación con la indiferencia, como también lo hacía Sexto¹¹⁵. En esto radica su estrechez, al considerar el ser solamente como algo aparente o como una mera representación, la conciencia inmediata condena todo cuanto abarca al ámbito de la opinión, eliminado con ello la verdad. El escéptico es pues esta sencillez igual y vacía de la conciencia inmediata, y al mismo tiempo, esa confusión resultado de la oposición de las representaciones. El escéptico al no poder encontrar satisfacción en tal estado de contradicción se repliega a la pura intelectualidad abandonando con ello la vida moral y

¹¹⁵ Para Sexto los animales son por naturaleza indiferentes frente a los cambios, el hombre sólo puede alcanzar dicho estado por la razón.

política, alcanzando de este modo la imperturbabilidad (*ataraxia*). Con lo que se revela que el fin del escepticismo es pura vanidad pasiva. Hegel tacha tal postura de egoísta, ya que el escéptico considera que la paz y la imperturbabilidad sólo se pueden alcanzar en el ámbito de la subjetividad interior,

sin que se les ocurriera infundir racionalidad a la realidad por medio de las instituciones, leyes o constituciones políticas. Esta soledad del espíritu replegado dentro de sí mismo es [...] algo paralizado y muerto, y hacia el exterior se mantiene pasivo; y cuando se mueve dentro de sí, es siempre despreciando las diferencias (Hegel, 1833, p. 458).

Para Hegel el escepticismo no sólo es inconsistente porque cae en contradicción, es una postura que tiene consecuencias inaceptables en el terreno de lo político y social, promueve un estado de indiferencia que resulta en una pasividad que podemos considerar *conservadora*. El escepticismo no propone un modo de vida distinto al común y corriente. La suspensión del juicio por la que el escepticismo se libera de las creencias y permanece en el ámbito de la apariencia (de la opinión), lo lleva a conservar aquellas creencias que forman parte de la vida cotidiana mientras rechaza cualquier postura filosófica o científica. Lo lleva a perpetuar el orden social establecido, estado que sólo favorece a los que ostentan el poder. De acuerdo con Hegel, todo escepticismo, sin importar si es Académico o Pirrónico, cae en una negatividad improductiva. El escepticismo que Hegel critica es un escepticismo que parece *rústico* porque se cuestiona y niega cualquier postura que se le presenta, sin embargo, de fondo resulta ser un escepticismo de tipo *urbano*, ya que asiente a las creencias ordinarias como principios de acción del *aparecer*.

Autores como Wood (2012) sostienen que Hegel renuncia equivocadamente a la distinción entre el escepticismo de la Academia y el Pirrónico, sin embargo, no se percata de las razones por las que Hegel rechaza tal distinción. Hegel va más allá y muestra cómo ambos comparten un espíritu común, ambos rebajan el *ser* al *aparecer*, y desde tal concepción concluyen en un modo de vida que no sólo se contradice, sino que cae en indiferencia y conservadurismo. El principal respaldo a esta concepción, se halla en el razonamiento expuesto, así como en el siguiente pasaje de los *Esbozos pirrónicos*:

Al seguir las apariencias, vivimos de acuerdo con las reglas ordinarias de la vida ya que no podemos permanecer del todo inactivos. Y al parecer este régimen de la vida consta de cuatro cosas: una es la guía de la naturaleza, otra el impulso de las pasiones, otra la

tradición de las leyes y costumbres, otra la instrucciones en las artes (Sexto Empírico, 2008, I, 11)

Este pasaje contradice la versión del escepticismo sin creencias, si bien es posible concebir una vida sin creencias que sólo responda a los impulsos y pasiones naturales, resulta inconcebible seguir las costumbres y las instrucciones de las artes sin tener algún tipo de creencias (Stepanenko, 2006), no sólo porque hay un mínimo de creencias que es necesario sostener. El escéptico al no disponer de un criterio objetivo sólo cuenta con lo que le *parece* el caso, por lo que adopta las creencias disponibles. Por ello, acepta y se conforma con las creencias ordinarias y establecidas. Este aspecto conservador es resultado del lugar privilegiado que se le da a la intimidad y del orden social heredado que el escéptico recibe. Esta concepción del escepticismo, al sostener un modo de vida sin compromisos doxásticos y desapegado de los asuntos mundanos, cae en la banalidad de su indiferencia produciéndole parálisis.

4.2 Conclusiones. Escepticismo y filosofía, Hegel como escéptico

La importancia que juega el escepticismo al interior de la filosofía de Hegel es innegable. El peligro que corre la recepción hegeliana del escepticismo, según lo expuesto en este capítulo, no radica tanto en que lo malinterprete, su riesgo es que parece contradecir el espíritu del escepticismo antiguo en el que pretende apoyarse; con lo que, a su pesar, caería en esa lectura “edificante” que el propio Hegel denuncia de Schulze. El trabajo aquí realizado ha intentado comprender el análisis de la lectura y recuperación del escepticismo moderno y antiguo en la filosofía de Hegel, para concluir es necesario responder a la pregunta de si la lectura de Hegel es edificante o no.

Luis Eduardo Hoyos en su libro *El escepticismo y la filosofía trascendental* (2001), argumenta que la lectura de Hegel; al incorporar el escepticismo como momento de su sistema, lo limita a una mera función de la razón. Estrategia que haría de la recepción hegeliana del escepticismo un tema central en la constitución de sus conceptos filosóficos, sin embargo, al negarle un estatuto propio, contradeciría el espíritu del mismo. Si este es el caso, esto no afecta el sentido general, la función y el peso que el escepticismo cobra en el

transcurso de la obra de Hegel, con lo que seguiría siendo relevante pensar el escepticismo al interior del sistema hegeliano. Sin embargo, al negar el rasgo característico del escepticismo antiguo (al reducirlo a una mera función) traicionaría el espíritu del escepticismo en el que supuestamente apoya su propuesta, y con ello, restringiría la relevancia de su lectura y de su propuesta. El objetivo de esta tesis no se ha limitado al análisis y evaluación de la interpretación hegeliana del escepticismo, ni del significado que éste posee en su proyecto filosófico, sostenemos que la lectura y apropiación que hace Hegel del escepticismo, aunque violenta la versión canónica del escepticismo antiguo, implica una lectura profunda y valiosa que nos permite ir más allá de las lecturas que hacen del escepticismo un problema o un reto que la filosofía debe evitar o refutar. En la lectura de Hegel el escepticismo deja de ser un callejón sin salida. El mérito de la lectura hegeliana es que al hacer explícitos los rasgos positivos y negativos del escepticismo para el ejercicio filosófico, lo hace digno de seguir siendo discutido. Frente a las lecturas contemporáneas que buscan refutarlo, disolverlo o ignorarlo, Hegel decide *realizarlo*, es decir, llevarlo hasta sus últimas consecuencias. Las estrategias que buscan refutar al escepticismo, reconocen como legítimo o no el desafío escéptico, para luego definir el tipo de ataque que requieren contra la conclusión escéptica (que niega la posibilidad del conocimiento). Aquellos que buscan *disolverlo*, enfrentan el escepticismo tratando de impedir que surja, así, su ataque busca mostrar que los compromisos o presupuestos a partir de los cuales argumenta se hallan infundados o injustificados. Este tipo de análisis es el que realiza Hegel contra el escepticismo moderno, representado en este trabajo por Schulze. Según los argumentos expuestos en el capítulo II, Hegel crítica y diluye el proyecto escéptico de Schulze, por medio de la crítica a los presupuestos ontológicos que Schulze sostiene y desde los cuales puede formular su escepticismo. Hegel no intenta refutar ni disolver el escepticismo antiguo, por el contrario, su estrategia consiste en *consumarlo*, es decir, realizarlo. Su diagnóstico es de tipo *teórico* y se deslinda de aquellos como el de Kant (de tipo *terapéutico* según la nomenclatura que propone Williams¹¹⁶), que tratan de mostrar por qué el escéptico no logra presentar coherentemente su argumento. Pedro Stepanenko distingue las distintas formas de entender el desafío escéptico y muestra las reacciones de Kant ante ellas en su texto *Unidad de la conciencia y objetividad*, en él nos muestra cómo podemos

¹¹⁶ Williams, M. (1995) *Unnatural doubts: epistemological realism and the basis of skepticism*, capítulo 1.

entender las distintas estrategias y diagnósticos kantianos contra el escepticismo, uno de los argumentos presentados, de tipo terapéutico, es el siguiente,

la versión contemporánea de los argumentos trascendentales tuvo que interpretar las condiciones de posibilidad con las cuales tratan esos argumentos no sólo como condiciones de posibilidad del conocimiento, sino también del significado de los términos con los cuales el propio escéptico formula su duda. El objetivo sería, en este caso mostrarle al escéptico que las condiciones para que su desafío tenga sentido son precisamente las condiciones cuya validez pone en entredicho (Stepanenko, 2008, p.119).

Este tipo de diagnóstico acusa al escéptico de formular pseudo-problemas, ya que no puede formular argumentos coherentes. Hegel no recurre a esta estrategia para confrontar al escéptico, él trata de comprender bajo qué condiciones es posible formular el reto escéptico, es decir, trata de ubicar sus formulaciones en su propio contexto filosófico y conectarlo con el tipo de proyecto al que responde, con el fin de revelar los presupuestos ontológicos en los que se apoya. Hegel no busca ignorar ni refutar al escéptico antiguo, tampoco trata de disolver su reto tal como sí lo hace con el escepticismo moderno de Schulze. Si bien sus críticas al escepticismo antiguo desvelan sus errores y contradicciones, no por ello Hegel lo rechaza ni lo despoja de su valor. El análisis de Hegel del escepticismo antiguo evidencia sus propias contradicciones para *realizar* su contenido. Esto no quiere decir que Hegel agudice las paradojas a las que lleva el escepticismo para luego mostrar el callejón sin salida al que se vería abocado, como lo hace Kant. El tipo de recuperación del escepticismo que realiza Hegel, no implica un modelo de argumentación antinómica que considere los rasgos positivos y negativos del escepticismo como meras posiciones contrapuestas, y de entre las cuales se tenga que elegir alguna. Hegel encuentra en los aciertos y problemas del escepticismo antiguo su propia resolución. Tal como se mostró en el capítulo III, al tratar el escepticismo en su forma metodológica y en cuanto figura de la conciencia, se le considera como un rasgo esencial del proceso por el que la conciencia llega al saber de sí. El escepticismo revela el carácter negativo de la *ciencia de la experiencia de la conciencia* en una nueva forma o figura de escepticismo que Hegel llamará “escepticismo consumado” o “escepticismo pensante”. Para Hegel, el escepticismo

antiguo le revela a la filosofía sus problemas e insuficiencias, a la vez que le proporciona las herramientas para alcanzar su objetivo. El *escepticismo pensante* de Hegel,

consiste en poner de manifiesto [siguiendo al antiguo] en todo lo determinado y finito su carácter vacilante e inseguro. La filosofía positiva puede tener la conciencia de que lleva dentro de sí misma la negación del escepticismo, de que éste, por tanto, no se contrapone a ella, ni existe fuera de ella, sino es un momento suyo; pero de tal modo que esta filosofía encierra dentro de sí lo negativo en su verdad, cosa que no hace el escepticismo [antiguo] (Hegel, 1833, p. 422).

El énfasis está puesto en la noción de “lo negativo” y en estos términos, Hegel establece la relación entre filosofía y escepticismo. La tarea de la filosofía consiste en reconocer el carácter determinado y contradictorio que encierra toda posición. Una vez que la filosofía comprende la dialéctica de todo lo determinado, gana para sí misma aquello que la metafísica clásica había descartado¹¹⁷, recupera para la filosofía el ámbito de aquello que parecía que no podía ser pensado debido a su carácter cambiante: lo finito;

esta negatividad inherente al escepticismo forma parte también del verdadero conocimiento de la idea. La diferencia estriba solamente en que los escépticos se detienen en el resultado como en algo negativo: esto o esto otro encierra una contradicción; por tanto se disuelve y es como si no existiese. Pero este resultado, en cuanto puramente negativo, encierra a su vez una determinabilidad unilateral con respecto a lo positivo; es decir, el escepticismo se comporta solamente como un entendimiento abstracto. Desconoce que esta determinación es de suyo un determinado contenido afirmativo, puesto que es, en cuanto negación de la negación, la negación referida a sí misma y, más precisamente, la afirmación infinita (Hegel, 1833, p. 422).

Hegel agudiza y radicaliza el modelo antinómico, llevándolo a tal grado de tensión que sólo puede ser resuelto mediante una elaboración conceptual en la que prima la positividad y la identidad pero sólo desde lo negativo, entendido éste como aquello simple que retorna a sí desde la alteridad, es decir, desde la noción de lo determinado: desde lo finito. Las

¹¹⁷ “La dialéctica platónica tiende solamente a afirmar lo general, en cuanto tal, poniendo de relieve como nulo lo determinado, lo particular, con lo cual sólo deja en pie la generalidad abstracta. Por eso, nos encontramos con que esta dialéctica tiene, con harta frecuencia, un resultado puramente negativo, en el que aparecen suprimidas las determinaciones. Así, pues, el desarrollo de lo concreto no alcanza en Platón gran amplitud” (Hegel, 1833, p. 406).

contraposiciones y oposiciones reveladas por el escepticismo no terminan en un callejón sin salida, sino que muestran que lo real es una idea viva, inquieta, cambiante y determinada¹¹⁸. La filosofía es dialéctica por *necesidad*, contrariamente al escepticismo que ejercita su método *contingentemente*, según lo que le *aparece*. Para el *escepticismo razonado* la negatividad es interior, no proviene de un impulso exterior, sino que pone “de relieve la contradicción dentro de lo finito [y esto] es uno de los puntos esenciales del método filosófico especulativo” (Hegel, 1833, p. 453).

De este modo, Hegel distingue entre un escepticismo como figura de la conciencia, determinado históricamente y conceptualmente restringido, que constituye un momento de la historia de la filosofía, de un *escepticismo filosófico*, es decir, de un escepticismo que revela *el carácter* de la filosofía. Filosofía entendida como el método que expone el proceso por el que la autoconciencia se sabe y actúa. Hegel se apropia del método escéptico sin subsumirlo bajo una noción de *filosofía positiva* que descarte las diferencias, ni busca refutarlo mediante una teoría de la identidad que deshaga las oposiciones o dicotomías de las que parte el escéptico, por el contrario Hegel asume esas diferencias irreconciliables en la noción de negatividad. Por ello, la filosofía

afirma también evidentemente, pero no afirma algo determinado, o no puede expresar su verdad bajo la forma simple de una tesis, aunque la filosofía se entienda con frecuencia falsamente en el sentido de que parte del supuesto de un supremo principio del que hay que derivar todo lo demás” (Hegel, 1833, p. 452).

El método escéptico le revela a Hegel el carácter especulativo de la oposición, de la contradicción y de lo determinado. El peso de la categoría de negatividad al interior de la filosofía hegeliana no implica que Hegel sostenga una *filosofía negativa*, tal como la caracterizó Schelling en oposición a una versión positiva de la filosofía. La expresión de “filosofía negativa” de Schelling describe una forma de filosofía comprendida como ciencia de la razón (o puramente racional) contrapuesta a una filosofía positiva de tipo histórica, como la que Schelling sostenía en sus últimos textos (*Freiheitschrift* de 1809). Esta caracterización de filosofía negativa se opone radicalmente a la versión de filosofía que

¹¹⁸ Con los neo-académicos y con el escepticismo “la realidad en general hacía valer sus fueros frente a la generalidad; la quietud de la idea no tenía más remedio que trocarse en el movimiento del pensamiento” (Hegel, 1833, p. 406).

Hegel propone como escéptica. Para Schelling el *puramente racional* implica limitación y parcialidad; caracterización que manifiestamente y por lo aquí expuesto, se aleja del proyecto escéptico hegeliano¹¹⁹. La filosofía de Hegel no puede ser caracterizada como positiva o negativa, es ambas a la vez o ninguna, bajo estas consideraciones esa nomenclatura pierde su sentido. La filosofía de Hegel es escéptica porque recupera y se forma a partir del escepticismo antiguo. Para Hegel, los tropos ponen de manifiesto que lo que se afirma como *lo en sí* no lo es realmente, todo *en sí* es determinado y éste es el principio fundamental de la teoría especulativa de Hegel. Lo que es, “es lo negativo simple que retorna a sí mismo del movimiento, de la alteridad” (Hegel, 1833, p. 459). Hegel asume y profundiza en esa fuerza negativa que caracteriza al escepticismo. La superación de las dicotomías no se alcanza en la mera disolución de las mismas, ni en la idea de una identidad originaria.

En su análisis y recuperación del escepticismo Hegel busca evidenciar los motivos que animan el dogmatismo filosófico, con el fin de evitarlo lleva a cabo una defensa del espíritu escéptico, restituyendo el escepticismo antiguo para la filosofía de su época. Filosofía y escepticismo corren el riesgo de caer en dogmatismo, por ello, en esa triada donde cada postura busca para sí la posición dominante, Hegel muestra que la genuina filosofía no puede ser, según las versiones establecidas de dogmatismo y escepticismo, ni dogmática ni escéptica.

La filosofía dogmática, cuyo método consiste en establecer como tesis fundamental un principio contenido en una determinada tesis, entiende que es por ello algo general y que lo demás se contiene en él. No cabe duda de que es así. Pero, al mismo tiempo, su determinabilidad consiste precisamente en afirmar que sólo él, ese principio es lo general; por eso, ese principio es siempre algo condicionado y lleva, por tanto, en sí la dialéctica destructora (Hegel, 1833, p. 452).

La filosofía es escéptica porque es dialéctica, es una filosofía de lo particular. El escepticismo tiene una función interna al sistema pero no como una suerte de terapia que tenga como única función identificar los problemas y las causas del fracaso de la filosofía,

¹¹⁹ Véase, F., Pereña. (2010). La filosofía de Hegel como filosofía negativa. En M. Paredes, M. Álvarez (Eds.), *Liberación y constitución del espíritu. Elementos hegelianos en el pensamiento contemporáneo* (pp. 133-137). Salamanca, Universidad de Salamanca.

de modo que su método sea comprendido en términos curativos. El escepticismo no es una mera herramienta por la que hemos de evitar las aporías de la vieja metafísica. Para Hegel escepticismo y filosofía no se oponen, por ello, el riesgo latente de caer en dogmatismo no desaparece. Por este motivo resulta insuficiente pensar el escepticismo como una mera estrategia o herramienta al servicio de la filosofía. La filosofía de Hegel es escéptica porque permanece fiel al espíritu del escepticismo antiguo pero llevado a su límite, puesto en movimiento, realizado en la caracterización de una experiencia, de un proceso, es decir, en cuanto “escepticismo que se consume a sí mismo”. Este es el sentido profundo del escepticismo dialéctico de la filosofía hegeliana, “lo verdadero es solamente esta igualdad que se restaura o la reflexión en el ser otro de sí mismo, y no una unidad originaria en cuanto tal o una unidad inmediata en cuanto tal. Es el devenir de sí mismo [...] que sólo es real por medio de su desarrollo y su fin” (Hegel, 1807, p. 16). El sistema hegeliano es escéptico porque incorpora y realiza *la negatividad* en un sistema en el que el “espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento” (Hegel, 1807, p. 24). Hegel es un escéptico porque se encuentra con lo negativo y permanece cerca de ello (Hegel, 1807, p. 24), es decir, no le convierte en una noción abstracta ni le niega realidad, sino que lo asume como el concepto central de su filosofía. En la filosofía hegeliana el escepticismo tiene un estatuto propio: expresa la negatividad interna a la razón. El escepticismo revela el rasgo distintivo que caracteriza la noción de filosofía que Hegel busca establecer. Nos ofrece la clave para releer el sistema hegeliano como un sistema orgánico de relaciones determinadas por una experiencia negativa, que en su proceso de formación se expresa en rompimientos e identidades.

V. Bibliografía

De Hegel en español:

- Hegel G. W. (1999). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Ed. y notas Valls Plana. Madrid: Alianza.
- Hegel, G. W. (2006). *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. México: FCE.
- Hegel, G. W. (2006). *Fenomenología del espíritu*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Pre-textos.
- Hegel, G. W. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Trad. y ed. bilingüe de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada editores.
- Hegel G. W. (2002). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo III. Trad. Wenceslao Roces. México: FCE.
- Hegel, G. W. (2006). *Relación del escepticismo con la filosofía*. Trad. María del Carmen Paredes. Madrid: Biblioteca Nueva.

De Hegel en otros idiomas:

- Hegel, G. W. (1985). Relationship of Scepticism to Philosophy. trad. H. S. Haris. En *Kant and Hegel. Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*. Albany: State University of New York.
- Hegel, G. W. (1986). *La relation du scepticisme avec la philosophie*. Trad. B. Fauquett. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin,

De Hegel en *Obras completas*:

- Hegel, G. W., *Gesammelte Werke* in 20 Bänden. Jenaer Schriften 1801-1807, vol. 2. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845, neu edierte Ausgabe der Redaktion Eva Moldenhau und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970.
- Hegel, G. W., *Gesammelte Werke* in 20 Bänden. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, vol. 19. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845, neu edierte Ausgabe der Redaktion Eva Moldenhau und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970.

De otros autores (por orden alfabético):

- Álvarez, E. (2010). La autoconciencia: lucha, libertad y desventura. En Duque, F. (Ed.), *Hegel, la odisea del espíritu* (pp. 87-107). Madrid: Circulo de Bellas Artes.
- Bataille, G. (2005.). *Escritos sobre Hegel*. Madrid: Arena.
- Beiser, F. (1993). *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University.
- Burnyeat, M., Schofield, M., J. Barnes, eds. (1980). *Doubt and Dogmatism*. New York: Oxford University Press.
- Cassirer, E. (2003). *El problema del conocimiento III*. México: FCE.
- Chiesara, M. (2007). *Historia del escepticismo griego*. Madrid: Siruela.
- Dancy, J. (1993). *Introducción a la epistemología contemporánea*. Madrid: Tecnos.
- Descartes, R. (1987). *Meditaciones Metafísicas y otros textos*. Trad. y notas por E. López y M. Grana. Madrid: Gredos.
- Derrida, J. (1989) *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Descartes, R. (1990). *Discurso del método*. Trad. Manuel García Morente. Madrid: Tecnos.
- Dri, R., (2007). *Hegel y la lógica de la liberación. La dialéctica del sujeto-objeto*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Duque, F. (1998). *Historia de la filosofía moderna. La Era de la crítica* (2ª Ed.). Madrid: Akal.
- Hume, D. (2008). *Tratado de la naturaleza humana*. Trad. Félix Duque. Madrid: Tecnos.
- Forster, M. (1989). *Hegel and skepticism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University.
- Forster, M. (2012) *Hegelian vs. Kantian interpretations of Pyrrhonism: Revolution or reaction*.
- Forster, M. (2008). *Kant and Skepticism*. Princeton: Princeton University Press.
- Frede, M. (1987). The Sceptic's beliefs. En *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fink, E. (2011). *Hegel*. Trad. Ivan Ortega, Barcelona: Herder.
- Gadamer, H. G. (1979). *La dialéctica de Hegel*. Traducción de Manuel Garrido. Madrid: Cátedra.
- Henrich, D. (1990). *Hegel en su contexto*. Trad. y notas Jorge Aurelio Díaz. Venezuela: Monte Ávila.

- Henrich, D. (2003). *Between Kant and Hegel: lectures on German idealism*. Ed. David S. Pacini. Massachusetts: Harvard University.
- Hoyos, L. E. (2001). *El escepticismo y la filosofía trascendental: estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVII*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Siglo del hombre Editores.
- Hyppolite, J. (1974). *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*. Trad. Francisco Fernández Buey, Barcelona: Península.
- Hyppolite, J. (1996). *Lógica y existencia*. Trad. Luisa Medrano. Barcelona: Herder.
- Jaeschke, W., (1998). *Hegel. La conciencia de la modernidad*. Madrid: Akal.
- Judith Butler (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Trad. Elena Luján. Buenos Aires: Amorrortu.
- Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas. Madrid: Taurus.
- Kant, I. (2005). *Prolegómenos a toda metafísica del futuro*. Buenos Aires: Losada.
- Kaufmann, W. (1972). *Hegel*. Trad. M Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Alianza.
- Nancy, J. (1997). *Hegel. La inquietud de lo negativo*. Madrid: Arena.
- Marrades, J. (2001). *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad*. Madrid: Mínimo tránsito.
- Miguel, G. (Ed.) (2011). *La cuestión de la dialéctica*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Meeks, R. (Ed.) (2003). *Philosophical Skepticism*. United Kingdom: Blackwell.
- Mendoza, M. (2004). El escepticismo en la Fenomenología del Espíritu. En *Cuadernos del Sur. Filosofía*. 33.
- Montecinos, S. (2010). *El concepto de escepticismo en la génesis del pensamiento hegeliano (periodo 1801, 1807)*. Tesis para optar al título de Maestría en Filosofía, Facultad de Filosofía, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España.
- Montecinos, S. (2013) Fragmentos de lecciones 1801/02, de Hegel. En *Revista Paralaje*, 9.
 Disponible en: Revista Paralaje:
<http://paralaje.cl/index.php/paralaje/issue/view/18/showToc>
- Pinkard, T. (1994). *Hegel's Phenomenology. The sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

- Paredes, M. C. (2000). Los límites de la razón escéptica. En Álvarez, M., Paredes, M.C (Eds.), *Razón, libertad y estado en Hegel* (pp. 159-175). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Podetti, A. (2007). *Comentario a la introducción a la Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Biblos.
- Rocco, V. (2010). *Función y estructura del mundo romano en la filosofía hegeliana*. Tesis para optar al título de Doctor en Filosofía, Facultad de Filosofía, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España.
- Rocco, V. (2011). *La vieja roma en el joven Hegel*. Madrid: Maia Ediciones.
- Schelling, F. (1993) *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*. Madrid: Tecnos.
- Sexto Empírico. (2008). *Esbozos Pirrónicos*. Madrid: Gredos.
- Sexto Empírico. (1997). *Contra los profesores, libros I-VI*. Madrid: Gredos.
- Sexto Empírico. (2012). *Por qué ser escéptico*. Madrid: Tecnos.
- Sharples, R.W. (2009). *Estoicos, epicúreos y escépticos. Introducción a la filosofía helenística*. México: UNAM-IIF.
- Taylor, C. (1975). *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1997). *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Trad. Fina Birules Bertran. Barcelona: Paidós Iberica.
- Solomon R., Higgins, K. (Eds) (1993). *The age of German idealism*. London: Routledge.
- Stepanenko, P. (2012). *Unidad de la conciencia y objetividad*. México: UNAM-IFF.
- Stroud, B. (1991). *El escepticismo filosófico y su significación*. México:FCE.
- Vieweg, K. (2009). *La idea de la libertad: contribuciones a la filosofía práctica de Hegel*. México, D.F: UAM, Unidad Iztapalapa.
- Westphal, M. (1979). *History and truth in Hegel's phenomenology*. New York: Humanities Press International.
- Westphal, M. (1989). *Hegel's Epistemological Realism*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Williams, M., *Unnatural doubts: epistemological realism and the basis of skepticism*. Princeton, N.J.: Princeton University, 1995.
- Wood, J. (2012). *Hegel's Critique of Ancient Skepticism*. Philosophy Theses. Paper 113. Georgia: Georgia State University.