

Máscaras del escepticismo en la filosofía hegeliana*

Masks of skepticism in Hegelian philosophy

Sergio Montecinos Fabio

Hegel-Archiv (visiting fellow)

Instituto de Filosofía

Ruhr-Universität Bochum

Bochum, Alemania

E-mail: montecinos.fabio.s@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4967-3455

Fecha de recepción: 20 de noviembre de 2018

Fecha de aprobación: 8 de febrero de 2019

Doi: 10.17533/udea.ef.n60a06

Resumen. *Se sostiene que la apropiación del escepticismo antiguo por parte de Hegel juega un papel fundamental para la formación de su sistemática, tanto en vista de aspectos metodológicos que anticipan rasgos esenciales de la dialéctica especulativa, como en vista de su confrontación con la filosofía trascendental y la superación del conocer finito en general. Para ello, se reconstruyen dos figuras y funciones que el escepticismo adopta en la fase temprana de su pensamiento (Frankfurt y Jena). Se concluye con una reflexión sobre la conexión general entre escepticismo y sistema en Hegel, y en este contexto se anuncia una tercera figura del escepticismo: la Fenomenología del Espíritu.*

Palabras clave: escepticismo, isostenia, reflexión, conocimiento especulativo, sistema, (anti)fundacionalismo

Abstract. *This article claims that Hegel's appropriation of ancient skepticism plays a fundamental role in the formation of Hegelian systematics. This is affirmed both in relation to some methodical aspects, which anticipate some essential characteristics of speculative dialectics, and in view of Hegel's confrontation with transcendental philosophy, such as the sublation of finite cognition in general. To this end, two figures and functions that skepticism adopts in the early phase of Hegelian thought (Frankfurt and Jena) are reconstructed. The article concludes with a reflection on the general connection between skepticism and system in Hegel's philosophy, and presents a third form of skepticism: The Phenomenology of Spirit.*

Keywords: skepticism, isostheny, reflexion, speculative knowledge, system, (non)foundationalism

* El artículo ha sido escrito durante mi estancia de investigación postdoctoral en el Centro de Investigación sobre Filosofía Clásica Alemana / Archivo-Hegel de la Ruhr-Universität Bochum, apoyada por CONICYT-Chile.

Cómo citar este artículo:

MLA: Montecinos Fabio, Sergio. "Máscaras del escepticismo en la filosofía hegeliana". *Estudios de Filosofía* 60 (2019): 111-140.

APA: Montecinos Fabio, S. (2019). Máscaras del escepticismo en la filosofía hegeliana. *Estudios de Filosofía*, 60, 111-140.

Chicago: Sergio Montecinos Fabio. "Máscaras del escepticismo en la filosofía hegeliana". *Estudios de Filosofía* n.º 60 (2019): 111-140.

1. Planteamiento

Durante los primeros años de su estancia en Jena, Hegel desarrolla una estrategia frente a una variante moderna del escepticismo que había alcanzado notoriedad en el debate post-kantiano a raíz de la polémica de Schulze contra los intentos de una fundamentación trascendental del conocimiento, llevados a cabo por Kant y Reinhold. En términos muy generales, la crítica de Schulze buscaba mostrar una serie de aporías en los intentos de Reinhold y Kant a través de la utilización de argumentos tomados de la tradición del escepticismo (Elon, 2018, pp. 127-138; Hoyos, 2001, pp. 107-230). A diferencia de los antiguos, y en proximidad con Hume, la crítica de Schulze busca reconducir la *búsqueda* de un fundamento subjetivo para nuestras representaciones a la *aceptación* de estas como “hechos de conciencia”. Estos hechos se originarían en la experiencia y podrían servir como material para representaciones más complejas, de modo que a través de ellos bien podríamos conocer las cosas del mundo. Lo que rechaza Schulze, en cambio, es que podamos acceder a un fundamento último de la posibilidad de tales hechos, tal como se buscaba en el Yo trascendental kantiano o en la proposición de la conciencia de Reinhold.

La polémica causó tal impacto en Fichte (1982), que en su temprana *Reseña del Enesidemo* de 1794 señala que “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 los que se iba apoyando” (p. 59). A raíz de esto, Fichte se propone un fortalecimiento del enfoque trascendental por medio de su concepción del Yo absoluto y sus tres proposiciones fundamentales en la *Grundlage*.

Pero más allá del modo específico en que Fichte lleva a cabo ese programa, nos interesa subrayar que, poco tiempo después, Hegel elabora una estrategia frente al escepticismo en *tensión con la filosofía trascendental*. Esta estrategia, resueltamente anti-subjetivista, se nutre de las *fuentes antiguas* del escepticismo, así como del *Parménides* de Platón, cuyas ideas Hegel dirige contra el subjetivismo del escepticismo moderno de Schulze, al cual califica como un “fantasma [...] con el que se ha tratado de asustar a la filosofía” (1998a, p. 275).

Esta estrategia resulta clave para comprender el origen y el desarrollo de la sistemática hegeliana; ello tanto en el sentido metódico de presentar una suerte de proto-dialéctica, como en el sentido polémico de encontrarse en la base de su

discusión con Kant y la filosofía post-kantiana en el contexto inaugurado por la construcción de un nuevo sistema, a saber, el de la filosofía especulativa. Por este motivo, nos proponemos presentar el modo en que el escepticismo adquiere en Hegel una función sistemática, localizando para ello su presencia en dos momentos fundamentales del desarrollo de su filosofía: el período de Frankfurt (1797-1800) y los primeros años de su estancia en Jena (1801/02).

En términos generales, buscaremos poner de relieve, por un lado, el hecho de que la estrategia anti-escéptica de Hegel expone ella misma un escepticismo que sería *propio* de la razón, y ello de un modo tal que dicha exposición adquiere una función sistemática en el marco del problema de una introducción a la filosofía. Por otro lado, se subrayará cómo es que esta estrategia conforma una suerte de *recepción* y al mismo tiempo *corte* con respecto al modelo de *exposición trascendental*; este doble carácter explica, por su parte, el hecho de que la exposición del escepticismo en Hegel no pueda ser meramente enmarcada dentro de lo que en términos amplios se entiende como filosofía trascendental, pero al mismo tiempo tematice de un modo peculiar su objeto propio: el Yo o la conciencia.

Procederemos del siguiente modo: en primer lugar (2), nos dirigiremos al período de Frankfurt con el doble objetivo de, por un lado, determinar una serie de conceptos que posteriormente serán operativos en la concepción sistemática del escepticismo en Jena y, por otro lado, localizar una primera recepción del escepticismo en el pensamiento de Hegel, la cual se encuentra en estrecha relación con cierta función crítica asignada a la filosofía en el marco de un proceso de elevación por sobre la finitud que culmina en la religión; en segundo lugar (3), reconstruiremos lo que consideramos es la primera formulación del problema sistemático de una introducción a la filosofía, lugar en el que localizamos una segunda recepción del escepticismo, esta vez en conexión con una exposición lógica introductoria cuyos rasgos fundamentales buscaremos determinar; finalmente (4) nos referiremos brevemente al destino del escepticismo en el pensamiento de Hegel, considerando especialmente el hecho de que en Jena tuvo lugar una tercera recepción de este concepto, concretamente en la *Fenomenología del Espíritu*.

2. Reflexión, escepticismo y filosofía en Frankfurt

La primera figura que adopta el escepticismo en el pensamiento de Hegel no está ligada a una concepción de la filosofía como conocimiento especulativo de lo

absoluto, sino más bien a cierta función negativa de esta en cuanto antesala de un acceso a lo absoluto que es llevado a cabo por una forma de unificación de religiosa, *i.e.* no conceptual. Esta figura se anuncia en uno de los últimos manuscritos elaborados por Hegel en Frankfurt, denominado *Sobre la Religión* (fechado el 14 de septiembre de 1800). Aquí no se trata de que la filosofía exhiba *un* momento “escéptico”, sino más bien de comprenderla como *el* momento “escéptico” dentro de un proceso que culmina con la religión.

Por la biografía de Rosenkranz (1969) sabemos que, durante su estadía en Frankfurt, Hegel se ocupó intensamente —junto a los escritos de Schelling— de los “clásicos griegos”, entre los cuales “tuvo que haber estudiado muy particularmente a Platón y Sexto Empírico” (p. 100). Esto indica que el contacto temprano de Hegel con las fuentes antiguas de la dialéctica y el escepticismo se da en el contexto de su adscripción a la “filosofía de la unificación”, proyecto filosófico-poético emprendido en Frankfurt por Hölderlin y sus amigos Isaac von Sinclair y Jacob Zwilling. Este proyecto filosófico-poético buscaba asumir (*aufheben*) críticamente las limitaciones de lo que entonces comprendían de modo general bajo el término ‘reflexión’: cierta forma hegemónica de racionalidad en la cultura moderna, cuya expresión filosóficamente más elaborada y radical era el sistema de Fichte. Ante todo, lo que se buscaba subrayar era el carácter abstracto y limitante de la reflexión y sus productos, vale decir, denunciar las insuficiencias de esta forma de racionalidad como principio organizador de la experiencia humana en sus diversas esferas.

Según sus críticos, la forma de la reflexión es la forma de la *finitud* porque lo que es *uno* aparece por y para ella necesariamente envuelto en oposiciones que no consiguen ser internamente mediadas, sino que sólo pueden conectarse exteriormente entre sí: ya sea bajo la forma de una relación mecánica, como subordinación de un contenido vivo bajo su principio abstracto de determinación o como un avance infinito de una secuencia de oposiciones. En este contexto es que Hegel establece una oposición entre lo “vivo” y lo “muerto”: mientras que lo vivo es aquello que aún contiene un vínculo unificante originario, lo “muerto” es aquello que ha sido abstraído por la acción de la reflexión, lo cual da lugar a las abstracciones propias del mundo moderno y su forma específica de racionalidad: el entendimiento: “lo que es contradictorio en el reino de lo muerto, no lo es en el reino de la vida” (2014a, p. 258). Lo “vivo” contendría entonces cierta armonía entre contrarios que la reflexión, entregada a sus propios medios, no sería capaz de reestablecer puesto que ella consiste en la *fijación* de las oposiciones, de modo

que su actividad se dirige a la expansión de este acto a todas las esferas de la vida natural y espiritual.

2.1. La estructura reflexiva de la experiencia en Fichte

Para comprender el profundo alcance del concepto de reflexión en cuanto acción de fijar la finitud es fundamental acudir a la definición fichteana de entendimiento (*Verstand*) como *facultad de fijar* lo intuitivo (opuesto) en el Yo. Es este el modelo que el grupo de Frankfurt tiene en mente y para cuyos problemas ensayan una superación.

En la *Grundlage* (1794), Fichte elabora un complejo modelo de constitución subjetiva de la experiencia que intenta deducir la totalidad de esta a partir de tres actos básicos del Yo: su auto-posición o realidad, su negación o limitación y la referencia entre la esfera de su realidad y la esfera de su negación. Con ello, da cuenta de la posibilidad trascendental de la relación entre conciencia y objeto, entendido este último como No-Yo; es decir: algo que se diferencia y opone al Yo (lo *limita*), pero que es al mismo tiempo configurado y condicionado por su actividad (es puesto en el Yo). En este contexto, el sentido de la *referencia* entre la realidad y la negación del Yo (su tercer acto) consiste en que el Yo determine cada vez su opuesto a fin de expandir la magnitud de su realidad. Sin embargo, esto requiere que lo que niega al Yo subsista, o sea, se dé la limitación en el Yo como pivote de su acción ponente. A partir de esta limitación es que el Yo niega, *i.e. determina*, lo que le limita, precisamente buscando suprimir su propio carácter limitado. La completa supresión de esta limitación daría paso a una completa realidad del Yo, que puede entenderse como un regreso al carácter incondicionado del primer principio (su autoposición), a saber, el que la reflexión sea idéntica a sí misma como *realidad pura*: Yo=Yo. Sin embargo, tal supresión completa es a fin de cuentas tan sólo una aproximación infinita, ya que el poner del Yo requiere de aquello que lo niega, de su opuesto. El Yo no puede superar completamente el carácter finito de su actividad y se mantiene preso de su referencia a lo que lo niega, *justo porque* la superación de este estado constituye su sentido.

La exposición de Fichte en la *Grundlage* comienza con estos tres actos básicos del Yo, considerándolos como principios (*Grundsätze*) del sistema. Por tal motivo, el avance de la exposición es organizado de modo tal que el desarrollo de tales

principios conforma un proceso deductivo mediante el cual estos se hacen cada vez más concretos. De esto resulta que la dinámica de los principios se configura como un *factum*: el que la experiencia se dé según esta forma, que es la forma de la conciencia empírica; es decir, aquella que precisa que algo *le sea dado* a fin de *conocerlo*.¹ Al mismo tiempo, este desarrollo del Yo involucra cada vez más actos, cuya forma y movimiento básico están dados por los principios, pero que exhiben a su vez actos sintéticos más complejos y concretos, así como diversas facultades específicas, teóricas o prácticas, del Yo. El pasaje que quisiéramos poner de relieve está dentro de la deducción de las facultades teóricas, las cuales, en términos generales, explican el hecho de que lo intuitivo nos sea inmediatamente *dado* sólo en la medida en que seamos nosotros quienes lo hemos *puesto*: primero como inmediatez evanescente y luego como conciencia de un objeto, *i.e.* como algo representado por y para el Yo. Atendamos al pasaje:

La intuición como tal debe ser fijada para que algo pueda ser captado como uno y lo mismo. Pero el intuir como tal no es en ningún caso algo fijado [*Fixiertes*], sino la oscilación de la imaginación [*Einbildungskraft*] entre direcciones que están en conflicto. Que eso mismo deba ser fijado quiere decir: la imaginación no debe oscilar más; con lo cual la intuición sería completamente aniquilada y suprimida. Pero esto no debe suceder; más bien debe permanecer al menos el producto de este estado [de oscilación] en la intuición: la huella de las direcciones contrapuestas, que no es ninguna de ellas sino algo compuesto por ambas. [...] Todo el fijar acontece en función de la reflexión por *espontaneidad*, acontece por esta espontaneidad de la reflexión misma [...] con ello, la acción de fijar se adscribe a la facultad absolutamente ponente del Yo o de la razón. [...] Tal es la facultad por la que algo variable *adquiere consistencia* [*besteht*], siendo al mismo tiempo puesto como estante-y-entendido [*verständlich*] (o sea, al mismo tiempo llevado a erguirse [*Stehen*]), y por eso con justa razón se le llama entendimiento [*Verstand*]. El entendimiento es entendimiento, solamente en la medida en que algo está fijado en él; y todo lo que está fijado, es fijado solamente en el entendimiento (Fichte, 1997, SW 1 pp. 233).²

- 1 Dado que el filósofo trascendental conoce las condiciones trascendentales de la experiencia (entre ellas, que el Yo contiene su propia negación), se encuentra en la posición de deducir *a priori*, a partir del Yo, la posibilidad de la datitud del objeto.
- 2 En la última parte del pasaje, Fichte realiza un juego con las palabras '*Verstand*', '*verständlich*' y '*Stehen*' que es difícil de verter al español. La idea básica es que el entendimiento (*Ver-stand*) se asocia con el verbo '*stehen*', que significa estar de pie, erguirse o encontrarse en algún lugar. Por lo tanto, entender algo equivale a fijarlo como algo que se encuentra frente al yo, como un *Gegen-stand*.

El pasaje es importante porque explica la profundidad del concepto de reflexión puesto en juego. En un sentido positivo, la reflexión hace posible la experiencia a través de la fijación de la oposición entre conciencia y objeto (*Gegenstand*). En un sentido negativo, en cambio, ella limita el conocimiento y la praxis a esta forma de la experiencia, marcada por la exterioridad y el dominio de lo subjetivo.

Pues bien, en el pasaje Fichte describe primero un modo de reflexión *inmediato e inconsciente*, que no consiste sino en un oscilar de la imaginación entre las direcciones opuestas del Yo (su realidad y negación) sin solución de continuidad. Mas para que el Yo sea *consciente* de que algo está-ahí para él se requiere de un segundo nivel de reflexión, que Fichte atribuye a una facultad encargada de *fijar* el movimiento pendular de la imaginación: ponerlo como algo *en sí para el Yo*. Esta facultad, el entendimiento, fija el movimiento señalado al ponerlo como un compuesto entre el material sensible intuitivo y el acto intelectual que lo fija: lo pone como algo que el Yo se *re-presenta* (*vor-stellt*). Con ello, Fichte establece la forma de la experiencia de la conciencia como una oposición puesta y fijada en el Yo. En esto se diferencia de Kant, pues tal estructura *comprende lo en sí como momento del Yo*: la posición del objeto que el Yo se representa como objeto (*en sí*).³

Ahora bien, es esta segunda forma de reflexión, suscrita por Fichte a la facultad del entendimiento, la que pasa a formar parte de los argumentos desarrollados en el seno de la filosofía de la unificación. El empleo de este sentido de “reflexión” es incorporado por Hegel como parte de su vocabulario técnico: *la oposición fundamental entre conciencia y objeto constituye una oposición fijada por el entendimiento y configura el ‘espacio’ para la actividad representadora del Yo*, es decir, para la fijación y oposición de cada una de sus posiciones relativas a “lo en sí”. Según los mismos términos planteados por Fichte, a esta estructura de

3 En su estudio dedicado a la relación entre escepticismo e idealismo en la antigüedad, Gabriel (2009) sostiene que el problema del representacionalismo y la existencia del mundo exterior, presente en Kant como el problema de la cosa en sí, es lo que conduce a la disolución escéptica de las representaciones referidas a tal mundo exterior. En tal sentido, Gabriel afirma que “grandes proyectos filosóficos como el idealismo postkantiano pueden ser entendidos fundamentalmente como estrategias anti-escépticas” (2009, p. 10) que incorporan la disolución escéptica del conocer representativo (de la diferencia entre la cosa en sí y el conocimiento) como una suerte de movimiento de progresiva idealización del mundo *aparentemente* exterior: “Fichte, Schelling y Hegel argumentan *unisono* que toda reflexión trascendental que diferencie lo en-sí y el fenómeno ya ha ido por sobre el límite entre lo en-sí y el fenómeno, entre ser y apariencia [...]. A través de esta reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la distinción metafísica entre lo en-sí y el fenómeno, que cada escéptico elige al menos como punto de partida dialéctico, los idealistas postkantianos piensan poder domesticar al escepticismo” (2009, p. 11).

la experiencia le quedaría opuesta, como una aproximación infinita, su superación en la figura del Yo=Yo, la reflexión o forma *pura*, sin resto.

Puesto así el asunto, la crítica consistiría en que la acción de la reflexión sólo *reproduce un infinito de la limitación* ese “devenir de un mecanismo de avance sin punto de reposo” (Hegel, 2014b, p. 344) denunciado por Hegel. Y esto por y pese al enfoque del propio Fichte, pues este opone el estado de limitación del Yo al de su ilimitación. Con esto se proyecta la ilimitación como un horizonte de sentido de la experiencia finita que está más allá de la misma, un más allá que *expande* la dinámica reflexiva. La unidad ilimitada, absoluta, de la reflexión se enuncia entonces como un *juicio tético*: una aproximación infinita (cf. Fichte, 1997, SW 1 p. 115). Por este motivo, el modo de aquel “más allá” de la reflexión es más bien *un poner característico de ésta*, no un verdadero más allá: la finitud se fija como oposición entre la tarea y la actividad que la realiza; entre la experiencia finita del Yo y su forma pura.

2.2. Ir “más allá” de la reflexión

Frente a tal dinámica es que se revela el círculo de Frankfurt: “ir más allá” de la reflexión consiste más bien en *no reproducir* sus productos; en la necesidad de otra consideración de lo infinito. En este contexto, Hölderlin formula un nuevo concepto de *intuición intelectual*: ella configuraría el acceso a la *unidad del ser*, unidad que antecede a la acción fijadora de la reflexión, tal como se ejecuta en el *juicio*. A esta unidad, empero, sólo puede accederse *desde* un mundo producido (ya) por la reflexión. Por tanto, si la reflexión es un *poner* (*Setzen*) de lo opuesto (*Gegensatz*), se trata de acceder a lo pre-supuesto (*Voraus-gesetzt*) por tal poner, entendiéndolo como verdadera unidad del poner y lo opuesto.

Inspirado en Hölderlin (cf. Förster, 2012, p. 278), Hegel formula el problema en vista de la estructura judicativa: “Unificación y ser son sinónimos; en cada proposición la cópula «es» expresa la unificación de sujeto y predicado —un ser. Ser sólo puede ser creído; creer presupone un ser” (Hegel, 2014c, p. 11). El pasaje muestra que el lenguaje proposicional de la reflexión conserva la exterioridad entre la existencia intuida del objeto (el sujeto del juicio) y su determinación como algo representado mediante conceptos de la reflexión. Por un lado, esto refleja la tendencia fijadora y limitadora de la reflexión; mas por el otro es el propio lenguaje proposicional lo que ofrece, como cópula, la posibilidad de apuntar a una *salida*

de la reflexión: Si bien la cópula tiene el sentido *lógico* de referir un concepto-propiedad a un sujeto, tiene también el sentido *metafísico* de anunciar la unidad que se encuentra más allá de los límites de la reflexión, por cuanto apunta al presupuesto de todo acto reflexivo: el ser.

El círculo de Frankfurt comprende en general el acceso a lo infinito a partir de los productos finitos de la reflexión desde la perspectiva de un platonismo estético, conducido por el ideal de la belleza (*cf.* Düsing, 1986), mientras que el escepticismo vale para ellos como la negación del conocer condicionado por la oposición entre lo finito y lo infinito, como la disolución de lo puesto por la reflexión que conduce al acceso a la presuposición originaria.⁴ En el caso específico de Hegel, él proyecta el horizonte de unificación desde una perspectiva religiosa, asignando a la facultad espiritual de la creencia (*Glauben*) la posibilidad de acceder a la unidad que las contraposiciones de la reflexión desplazan a un infinito reflexivo.

Junto con ello, Hegel se pregunta por el significado cultural de la religión, entendiéndola como un espacio en el que el individuo que ha sido formado en una cultura reflexiva puede alcanzar cierta plenificación de la existencia. En este contexto, llama a la religión una “elevación del ser humano, no de lo finito a lo infinito —pues estos son productos de la mera reflexión, y en cuanto tales su separación es absoluta—, sino de la vida finita a la vida infinita” (2014b, p. 343). Se aprecia entonces que el paso por la finitud toma el sentido de una *elevación* (*Erhebung*) por sobre ella, mas aún no apreciamos cómo es que Hegel incorpora concretamente la operación del escepticismo en el marco de esta concepción religiosa.

4 Como ha destacado Heidemann, esto es claro en *Wahrheit und Gewissheit* (1811) de Isaac von Sinclair, que expone la *skepsis* en la conciencia natural, entendiéndola como indicadora de una menesterosidad histórica (*historisch*) de la filosofía y propedéutica del saber: “Desde una duda hallada así de empíricamente ha de transitarse luego ‘inmediatamente a la construcción filosófica’, esto es, a la exposición de la verdad filosófica” (Heidemann, 2007, p. 330). Sin duda, el objeto de la exposición de Sinclair coincide en puntos centrales con el objeto de la *Fenomenología* de 1807, sin embargo —como esperamos mostrar— no corresponde al de la primera función sistemática que adoptó el escepticismo en Hegel, ni tampoco su proceder expositivo coincide con la intención general que Hegel tuvo de vincular al escepticismo con un principio metódico de *deducción*. Otro antecedente que refuerza la tesis de la presencia del escepticismo es la función que Sinclair, por el año 1795, asigna al escepticismo en el contexto de la crítica a Fichte del círculo de Frankfurt: “Sinclair tuvo al *escepticismo* por un punto de vista importante debido a que por él se explicitarían las contradicciones tanto de la tesis como de la antítesis” (Hegel, Hannerlore, 1971, p. 147). Al respecto, Düsing (1976, p. 55) sostiene que la crítica a Fichte y la reflexión a través de argumentos tomados del escepticismo antiguo era una posición común del círculo de Frankfurt. Posiblemente esta situación haya llevado a Hegel a estudiar a Sexto en Frankfurt.

2.3. La función crítica de la filosofía como primera recepción del escepticismo

En el contexto de una elevación religiosa a la vida infinita la filosofía adquiere una función subordinada y negativa. Esta función es la que da cuenta de la primera recepción del escepticismo. En tal respecto, lo primero a tener en cuenta es el motivo por el que Hegel asigna a la filosofía una posición subordinada a la religión. En efecto, por le época el pensador es enfático al señalar que “la filosofía tiene que finalizar *con la religión*” (2014b, p. 344). Esto es así porque por la época *identifica filosofía y reflexión*, vale decir, aún no ha concebido la idea de un *conocimiento de carácter no-reflexivo* o al menos capaz de asumir desde sí mismas las oposiciones de la reflexión.

Pero Hegel advierte, por otro lado, que —de un modo análogo a la cópula en el juicio— tanto la razón en Kant como el Yo=Yo en Fichte apuntan, de un modo insatisfactorio, a un “más allá” de lo condicionado. Por ello, Hegel se pregunta por la posibilidad de que la filosofía misma contenga *al menos* un aspecto que no pueda ser meramente reducido a una función reflexiva. Es allí donde surge la idea de que la filosofía, conducida por la razón, bien podría dirigir la reflexión contra sí misma al evidenciar cada vez el carácter limitado de sus productos. En tal sentido, la filosofía debería “hacer evidente la finitud en todo lo finito y exigir por medio de la razón la cumplimentación [*Vervollständigung*] de lo finito, particularmente debería reconocer por medio de su infinito sus ilusiones [de alcanzar lo infinito a través de determinaciones reflexivas], y entonces habría de poner el verdadero infinito fuera de su alcance” (Hegel, 2014b, p. 344). Es precisamente este choque entre la exigencia incondicionada de la razón y la operatoria regular de la reflexión lo que permitiría *disolver* el carácter fijo sus productos. Y a fin de exponer este choque el modelo escéptico de la *igualdad de validez* de todas las determinaciones del conocer se presenta como alternativa. En efecto, Hegel observa que “siempre que algo es puesto [por la reflexión], al mismo tiempo es excluido algo diferente, que no es puesto” (2014b, p. 344); desde aquí, *disolver* lo fijo de cada determinación quiere decir referirla a aquello que excluye, lo cual se consigue al contra-poner la determinación exterior, formar una antinomia; lo cual “ya recuerda mucho a la posición fundamental del escepticismo antiguo” (Buchner, 1990, p. 229). Así, la filosofía permitiría negar cada vez los productos fijos de la reflexión, *indicando* con ello el sentido de su superación.

Ahora bien, si consideramos que el individuo se encuentra inmerso en un contexto cultural concreto, en este caso, una cultura reflexiva, entonces es evidente que cuenta con una serie de certezas presupuestas que articulan y fijan su comprensión del mundo. Desde aquí, la filosofía, en cuanto conocimiento orientado por la razón, se perfila como una esfera en la que el individuo *se libera de tales certezas*, conoce su nulidad, para acceder a una dimensión más plena de la existencia. Esta tarea crítica y negativa de la filosofía constituye una primera recepción del escepticismo que se continuará en un tratamiento sistemático de los conceptos de la reflexión. Se aprecia, entonces, que Hegel concibe en Frankfurt un momento negativo, propio de la filosofía, y junto a ello concibe un momento positivo en el que las determinaciones de la finitud serían asumidas en el acto positivo de la creencia. Esta matriz básica adquiere al poco tiempo, en Jena, una forma sistemática en la que el escepticismo adquirirá una nueva figura.

3. La primera recepción sistemática del escepticismo en Jena

El traslado de Hegel a Jena coincide con un giro en su pensamiento: lo absoluto se abre a una forma de *conocimiento* porque la razón ya no es comprendida por Hegel simplemente como una facultad de indicar un más-allá de la reflexión, sino como un modo de conocimiento que asume la reflexión y sus determinaciones desde sí mismas. Por este motivo, el papel subordinado que la filosofía tuvo frente a la religión se invierte, mientras que surge, en el interior de la propia filosofía, la necesidad de elevarse a la razón desde el entendimiento, lo que significa: *transitar desde un conocimiento meramente reflexivo o finito a un conocimiento racional de lo absoluto*, que desde entonces Hegel denominará como *conocimiento especulativo*.

Pues bien, a raíz del giro mencionado muchos de los conceptos y problemas característicos del período de Frankfurt son resignificados en vista de una consideración sistemática del conocimiento de lo absoluto y la consecuente necesidad, para Hegel, de escribir un sistema de filosofía especulativa. Por este motivo, debemos primero caracterizar en sus líneas generales el modo en que Hegel enfoca en Jena la relación entre reflexión y lo absoluto, pues esto nos permitirá localizar la función sistemática que adopta el escepticismo en este marco.

Lo primero, en este sentido, es abordar el problema desde su perspectiva cultural.

3.1. La liberación de la conciencia como crítica de la cultura

El primer aspecto mencionado retoma la dimensión cultural del problema ya avistada en Frankfurt; sin embargo, esta vez ella adquiere un perfil marcadamente histórico: la reflexión se muestra como el principio de la formación cultural (*Bildung*) del individuo y la comunidad dentro de una época específica, de modo que las oposiciones propias de la cultura del entendimiento —así como el consecuente desgarramiento del individuo moderno y su comunidad— son *figuras* o *configuraciones* (*Gestalten*) en las que la razón se ha dado una existencia (*Dasein*) histórica determinada. En este sentido, Hegel sostiene en el escrito *Sobre la Diferencia* que:

La formación cultural de diversos tiempos ha establecido en diversas formas aquellas contraposiciones que deberían valer como productos de la razón y de lo absoluto; y el entendimiento se ha afanado con ellos. Las oposiciones que fueron significativas [...], en las que todo lo importante de los intereses humanos se concentró en sí, han pasado en el curso de la formación cultural a la forma de la oposición entre razón y sensibilidad, inteligencia y naturaleza; en términos generales, entre absoluta subjetividad y absoluta objetividad (1986a, p. 13).

El pasaje muestra que lo absoluto se configura en el tiempo a partir de contraposiciones. Esto indica que lo negativo, la oposición de lo finito en general, es *esencial* a lo absoluto, pues de otro modo carecería de existencia. A su vez, indica que cada época debería encontrar el modo específico de asumir sus oposiciones. Por eso, es posible afirmar que la reflexión, en cuanto principio característicamente moderno —la oposición de lo absoluto en la forma de subjetividad y objetividad— es un modo en que lo absoluto existe en el tiempo. La reflexión es *aparición* (*Erscheinung*) de lo absoluto de un modo tal, que el acceso a este en el marco de la modernidad *no puede prescindir de ella*. O de otro modo: su forma pertenece *esencialmente* al modo en que lo absoluto ha de ser expuesto y conocido.⁵ Desde este punto de vista, se trata de reconocer en qué sentido los productos de la reflexión constituyen formas en que lo absoluto se determina en la finitud. Esto conduce a

5 Este es el núcleo del distanciamiento de Hegel de toda salida “neoplatónica” o “intuicionista” al problema de la reflexión, aunque requerirá mucho más tiempo para establecer su propio camino en este punto, que es precisamente el punto en el que rompe con el intuicionismo de Schelling. Sin embargo, ya en el escrito *Sobre la Diferencia* Hegel desecha su anterior concepción de la creencia como un poder sobre la reflexión. Contrariamente, ahora plantea que la creencia, para los modernos, es ella misma una relación reflexiva: “[el creer] no expresa lo sintético del sentimiento y la intuición, es una relación de la reflexión con lo absoluto” que “conserva la forma de la separación” (Hegel, 1986a, p. 21).

Hegel a “pensar la unificación de los términos contrapuestos radicalmente desde la escisión” (Bonsiepen, 1972, p. 30) pues, como reconoce Hegel en *Introductio in Philosophiam*, “sin ir hacia la oposición no es posible su asunción”, de modo que “asumir la oposición, no ignorarla ni abstraerse de ella, esto es el conocer absoluto” (1998b, p. 265).

No obstante lo anterior, el pasaje también señala que el entendimiento “se ha afanado” con los productos de la razón, vale decir, ha fijado la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo de un modo tal que la unidad de la razón *parece* encontrarse más allá de nuestro conocimiento. Ciertamente, este “afán” del entendimiento nos informa de la hipertrofia del subjetivismo moderno tal como se ha caracterizado, pero a su vez nos permite dar un paso más, conducente a la siguiente paradoja: para nosotros, lo absoluto ha de aparecer en términos reflexivos, pero al mismo tiempo es la reflexión aquello que lo fija como un conjunto de abstracciones; o, lo que es lo mismo: fija cada una de las determinaciones finitas como si fuesen algo aislado que subsiste por sí mismo (*selbständig*). Sintetizando podemos decir: como reflexión, lo absoluto se exhibe y sustrae al mismo tiempo.

Ahora bien, si la reflexión es en cierto modo *irreductible*, ¿cómo recuperarla para lo absoluto, para el desarrollo de un conocimiento racional? Enfrentado a este problema, Hegel distingue entre dos *niveles* (*Standpunkte*) de consideración de la reflexión: por un lado, se encuentra la reflexión inmersa en su propia inmediatez, vale decir, tal como opera sin una (auto)reflexión crítica dirigida a su modo de operar; por otro lado, se encuentra la reflexión considerada desde el nivel de la razón, vale decir, la consideración *filosófica* de su operar inmediato. A su vez, el filósofo relaciona el primer nivel de consideración con el carácter *empírico* de la conciencia inmediata⁶, es decir, el hecho que la conciencia opera de esa forma en la experiencia y que, además, construye un *saber condicionado* por ese modo de operar y organiza el mundo a partir de tales certezas.

Pues bien, para que la reflexión ofrezca un rendimiento dentro del conocimiento especulativo sería necesario cierto *giro* en el modo de considerar un mismo *factum*, a saber, el de la operación de la reflexión en la inmediatez de la experiencia: la oposición conciencia-objeto. Hegel considera este giro como la elevación del entendimiento a la razón o la asunción de la reflexión en la

6 En este sentido, la crítica general de Hegel a la filosofía trascendental consiste, justamente, en que esta no consigue superar completamente lo empírico, vale decir, no logra cumplir cabalmente su propio propósito.

especulación. Se aprecia entonces cómo la elevación por sobre la finitud de la reflexión se transforma en un problema interno a la filosofía, concretamente, *el problema de cómo ingresar en el conocimiento especulativo a partir del factum de la reflexión*. ¿Pero cómo puede realizarse el giro mencionado?

En *Sobre la Diferencia*, Hegel señala dos condiciones del conocimiento racional de lo absoluto: en primer lugar, que, de algún modo, lo absoluto se encuentre ya presente en las contraposiciones de la conciencia inmediata; en segundo lugar, que este sea producido por la razón “sólo en la medida en que libera a la conciencia de sus limitaciones” (1986a, p. 15). Se aprecia nuevamente la diferencia de niveles respecto a un mismo *factum*: lo absoluto está presente en la reflexión como aquello que se le sustrae en la medida en que ella permanece en su modo habitual de considerar lo verdadero (modo condicionado por el *factum* de su propia finitud), pero al mismo tiempo, lo absoluto no puede estar presente sino allí, de modo que se trata de que la conciencia abandone su modo habitual de considerar lo verdadero para poder hacer *explicito*, como una forma del saber, lo que sólo está implícito en su experiencia inmediata. Para Hegel, esto torna necesaria una *liberación de la conciencia*.

El problema de una liberación de la conciencia ocupará insistentemente a Hegel en Jena debido a que es la condición de acceso al saber especulativo. Esta liberación es una tarea de la razón vinculada esencialmente con el carácter histórico de su aparición: si bien absoluto y conciencia se presuponen recíprocamente, la conciencia en tanto aparecer de lo absoluto es *primero* en el orden del tiempo; es decir, se da antes de que lo absoluto se haga explícito en una figura histórica (tal como Hegel planea hacerlo con la construcción de su sistema, la figura de la *ciencia*). En este mismo sentido, podemos decir que lo absoluto mismo, al aparecer en el tiempo como conciencia, se encuentra inmediatamente afectado por la limitación, de manera que la liberación de la conciencia es al mismo tiempo una auto-liberación de lo absoluto. ¿Pero liberación de qué?

Hegel entiende el límite, las oposiciones fijadas en la conciencia, como una *apariencia* (*Schein*) de exterioridad contenida en la aparición (*Erscheinung*). De ahí que sostenga, contra Fichte, que “el entendimiento se da por medio de esta forma [del absoluto poner] apariencia de razón” (1986a, p. 13), idea que formula también en *Logica et Metaphysica*: “el entendimiento imita a la razón en su finitud” (1998a, p. 272). De acuerdo con Hegel, lo que para la razón se encuentra vinculado esencialmente, se encuentra separado, abstraído, en el conocimiento afectado por

la apariencia. Esto puede explicarse considerando, como Fichte, al entendimiento como *facultad de fijar*: el entendimiento, para fijar, debe determinar sus objetos según un principio de identidad formal ($A=A$), que excluye la diferencia. Con esto, se le otorga a una forma particular de la aparición la apariencia de subsistir de manera independiente, se la fija en su carácter finito, se la aísla. Justamente por esto, la liberación de la conciencia pasa por la negación de esa apariencia que condiciona el conocimiento finito, fijándolo en una determinación particular. Desde un punto de vista cultural, esto equivale a la crítica de sus certezas naturalizadas, disponibles como saber inmediato del mundo.

3.2. Lógica como introducción al sistema

La tarea de conectar los extremos de la conciencia y lo absoluto se configura en Jena como el problema de una *introducción sistemática a la filosofía especulativa*. Esto indica que el tránsito desde el nivel de la reflexión al de la especulación es una tarea que debe realizar la propia filosofía en su primer nivel, como un modo de hacer su entrada en la formación cultural al conducir al individuo histórico al *inicio* (*Anfang*) de su propio modo de conocimiento. *Grosso modo*, esta tarea consiste en la *ejecución* del paso desde el conocimiento finito al especulativo *a través de una exposición especulativa del conocimiento finito mismo, cuya finalidad es la negación íntegra de la apariencia contenida en él*. Tal exposición está destinada a ser la primera parte e introducción al sistema de la filosofía especulativa.

De lo anterior se sigue que no se trata de iniciar *directamente* con el modo filosófico de conocimiento, sino de preparar ese inicio por medio de una exposición crítica del conocer finito que le permitiera desarrollar en y por sí mismo el modo de conocimiento filosófico. Tal exposición constituye una *mediación* entre la reflexión y la especulación, y posibilita el *giro* en el modo en que la conciencia comprende lo verdadero. En cuanto término medio, tal exposición tiene por objeto al conocer finito, pero es realizada *desde el nivel de la razón*.

Ahora bien, conviene despejar una dificultad inherente al concepto hegeliano de “introducción”, pues parece que tal proyecto introductorio se contradice con sus propias declaraciones. En efecto, Hegel sostiene en *Introductio* que la ciencia “no requiere ni tolera una introducción” e incluso que “no hay [...] nada que deba ser más evitado, que transformar la entera filosofía en un introducir, o que el introducir sea tomado por filosofía” (1998b, pp. 259-260). Esto se explica, en primer lugar,

porque la filosofía, para Hegel, es el conocimiento de lo absoluto, y lo absoluto no tiene afuera ¿Desde dónde podría entonces ingresarse a ello? El conocimiento filosófico ha de exhibir, entonces, la inmanencia de su propio objeto; ser una autotematización de lo absoluto. En segundo lugar, esto se explica si se tiene en cuenta que Hegel está criticando en el pasaje la estrategia de exposición de la filosofía crítica (cuyo extremo Hegel ve en Schulze), consistente en determinar las *condiciones subjetivas del conocer* previas al conocimiento mismo, es decir, antes de sumergirse en lo verdadero y objetivo. Este procedimiento tiene como resultado la separación entre el reino de las formas subjetivas y el contenido del conocimiento, lo cual fija a la filosofía, entendida como una suerte de “inventario” de facultades subjetivas.

Pero si la filosofía no requiere ni tolera una introducción, ¿en qué sentido sería válida una introducción como primera parte del sistema? La pregunta puede responderse si consideramos la naturaleza peculiar del objeto de la exposición introductoria.

Debemos retomar brevemente un punto que ya hemos desarrollado, a saber, el condicionamiento empírico del conocer. En efecto, hemos dicho que el conocer es finito porque su comprensión inmediata del objeto se encuentra afectada por la apariencia de exterioridad; *no* porque dicha exterioridad no pueda ser asumida a través de un giro en su comprensión del objeto. Pues bien, en cuanto modo de conocimiento, la filosofía es producida en las mismas condiciones que la conciencia inmediata. Por tanto, si ella no se ha liberado suficientemente de su propio condicionamiento empírico, habría de repetir, en su elemento, los productos del mismo principio reflexivo. En *Creer y Saber* Hegel denomina a estas filosofías como “Filosofías de la reflexión”, lo que explica por qué él subraya la raíz empírica de toda filosofía: “el filosofar es algo empírico y puede partir de muy diversos niveles” (1998b, p. 259), es decir, la filosofía, en virtud de su origen empírico, situado, puede consistir en una mera posición aseverada frente a otras, lo cual devendría en una diversidad de opiniones o representaciones. Nuevamente se constata el hecho de que *una* forma de la aparición es fijada y desconectada de las restantes, de manera que la filosofía misma se transforma en una serie de “posiciones subjetivas” que no encuentran un vínculo objetivo.

Pues bien, en relación con ese “punto de inicio empírico del filosofar es posible una introducción a la filosofía” (Hegel, 1998b, p. 261), que consistiría en la elevación del conocer por sobre su condicionamiento empírico. O de otro modo,

porque “el filosofar es algo empírico [...] puede partir de diversas posiciones y de variadas formas de la formación cultural y de la subjetividad” (1998b, pp. 260-261), “el fin de una introducción podría ser meramente el de clarificar estas posiciones subjetivas respecto de sí mismas y ponerlas de acuerdo con lo objetivo de la filosofía y consigo mismas” (1998b, p. 259), aprendiendo con ello “a conocerse en el objeto de la filosofía” (1998b, p. 259). Claramente, esto conduce nuevamente a la idea de una negación del carácter limitado y fijo de cada determinación (en este caso: cada posición filosófica), destinada a producir una transformación en la forma de su relación con lo verdadero. Desde aquí se aprecia que la exterioridad del sistema de filosofía especulativa no tiene que ver, para Hegel, con su objeto, sino con el grado del desarrollo alcanzado por el conocer. La idea de una introducción es, entonces, elevar al conocer hasta el nivel de la especulación.

Ahora bien, la pregunta por la validez de una exposición introductoria nos conduce a otro punto, central para nuestro problema. Se trata del carácter *híbrido* de la exposición introductoria en cuanto tal. Ya el hecho de que se trate de una mediación entre entendimiento y razón nos indica que debería contener un aspecto de cada extremo. Concretamente, se trata de un objeto que es tematizado desde el nivel de la especulación y que, al mismo tiempo, no sólo exhibe la forma de lo condicionado, sino también se encuentra afectado por ese condicionamiento. En suma, se trata de exponer especulativamente al conocer que se encuentra afectado por la oposición de la conciencia, con el objetivo de *producir en la exposición* la asunción de dicha oposición.

Ahora bien, en lo que se refiere al objeto de la exposición introductoria, Pöggeler (1993, p. 158) ha subrayado una distinción fundamental: en Jena, Hegel tuvo en consideración *dos posibilidades* de exposición crítica del conocer finito:

- La primera de ellas consiste en considerar la aparición según la forma propia en que esta tiene lugar en la inmediatez, vale decir, como figuras concretas de la experiencia que exhiben, cada vez, tipos específicos de relación finita entre la conciencia y su objeto.
- La segunda posibilidad, en cambio, consiste en *abstraer* lo concreto de la figura y concentrarse en las *formas* puras que tienen lugar en la relación mencionada, considerándolas como determinaciones puras de la reflexión. Tal exposición de las formas puras no sería sino una *lógica de la reflexión finita*.

El siguiente pasaje muestra que Hegel se decanta durante los primeros años de su estancia en Jena por la segunda alternativa:

Para este lado especulativo, solamente la lógica puede servir como introducción a la filosofía, siempre que ella conozca íntegramente tanto las formas de la reflexión, en cuanto tales fijadas, como la reflexión, despejándolas del camino, de modo que no queden obstáculos en el camino a la especulación; y al mismo tiempo, en cierto modo, que se ponga delante siempre en un reflejo [*Widerschein*] la imagen del absoluto y, con ello, la haga familiar” (1998a, pp. 272-273).

Se aprecia que Hegel asigna a esta lógica introductoria⁷ la tarea negativa de despejar las formas finitas que —dado su carácter fijo— son un obstáculo para alcanzar el objeto de la filosofía. Por los *Apuntes de Troxler* (1801-02), sabemos que esta “ciencia de las formas de la finitud (del entendimiento)” (Hegel, 2013, p. 3) es equiparada por Hegel con una “lógica trascendental” (Hegel 2013, p. 12), lo cual entendemos de esta forma: la recepción de la lógica trascendental —y con ello del idealismo fichteano (Düsing, 1988, pp. 172-175)— por parte de Hegel es la exposición de la *aniquilación* (*Vernichtung*) de los conceptos del entendimiento. A partir de aquí, podría decirse que el conocimiento especulativo “entra en escena” apropiándose del modelo de exposición trascendental de un modo tal, que este exhibe su devenir especulación. Esto supone, como ya hemos sugerido, que el tratamiento de las formas finitas es realizado desde el nivel de la especulación: por eso es que la lógica no sólo tiene la “imagen” y el “reflejo” de lo absoluto ante sí, sino también una pretensión de *integridad*, es decir, de comprender en sí la totalidad de las determinaciones de la reflexión.⁸

7 Es preciso consignar que en el período jenense la conexión entre lógica y escepticismo puede estudiarse transversalmente. Pero existen al menos tres proyectos de lógica en este período (1801/02; 18045; 1806/07), que además difieren en aspectos clave, lo que supone un obstáculo para el examen. Se ha decidido seguir el criterio de Trede (1972, p. 126) y considerar que la Lógica que más explícitamente contiene el concepto de escepticismo es la Lógica de 1801/02, mientras que en la Lógica de 1804-05 el escepticismo se encuentra en gran parte superado por la concepción emergente de la dialéctica. En cambio, la lógica que subyace a la *Fenomenología* —si aceptamos la tesis de Pöggeler (1979, pp. 329-390)— es apenas un esquema para configurar la sucesión de las secciones.

8 Si recordamos lo que hemos mencionado más arriba respecto al modelo trascendental fichteano, entonces puede apreciarse más concretamente cómo es que Hegel se apropia de este en una lógica: la exposición del Yo limitado por el No-Yo es simplificada y convertida en un devenir de categorías puras. El avance infinito hacia al Yo=Yo es, en cambio, comprendido por Hegel como el inicio de la filosofía, cuyo acceso supone el abandono del carácter formal del Yo fichteano, es decir: aquello que Fichte entiende como identidad del Yo debe entenderse más bien como la *identidad de concepto y ser*, lo cual posibilita el conocimiento de lo absoluto entendido como una totalidad que se auto-desarrolla.

Pues bien, el carácter *racional* de la introducción exige que su exposición de las formas de la finitud no sea solamente un proceso destructivo, sino al mismo tiempo un proceso *deductivo* basado en un único principio, a saber, la identidad de la razón en tanto identidad de concepto y ser: la lógica contiene las formas de la finitud “como ellas brotan desde la razón” (1998a, p. 272). Esto indica que el concepto de una exposición introductoria exige un *procedimiento* que ejecute la negación de las formas de la finitud y al mismo tiempo exhiba su movimiento *necesario*. Pues bien, en este punto el escepticismo adquiere un sentido sistemático y metódico para Hegel,⁹ lo cual ha llevado a Düsing a sostener que, en este contexto, “el verdadero escepticismo es para Hegel propiamente una lógica de las determinaciones finitas de la reflexión” (1990, p. 182). Para comprender este rendimiento metódico del escepticismo debemos dirigirnos brevemente a las fuentes del escepticismo antiguo, que es el modelo escéptico que Hegel tiene presente para su filosofía.

En este conocimiento absoluto, por entonces entendido por Hegel como una *metafísica* depurada por la lógica, las determinaciones de la reflexión son modificadas y reincorporadas, ahora depuradas de su apariencia y fijación, de modo tal que valen como determinaciones inmanentes de lo absoluto, como ideas.

- 9 Para Heidemann (2007, pp. 1-10) características básicas de la recepción hegeliana del escepticismo son, por un lado, que, a diferencia del escepticismo cartesiano, Hegel no recurre a *hipótesis escépticas* (como la del Genio Maligno en las *Meditaciones*), sino se nutre exclusivamente de *argumentos escépticos*, los cuales toma desde las fuentes antiguas de la tradición escéptica. Por otro lado, se trata de una “comprensión integrativa” que concibe la “duda escéptica” como un “componente de un concepto de saber”, de manera que se encuentra “bajo un control racional” (p. 7). En vista, principalmente, de la *Fenomenología*, Heidemann considera al escepticismo hegeliano como un “escepticismo procesual” (p. 200) que conduce a una integración del escepticismo mediante la que él deviene un elemento interno a la ciencia. En este sentido, él considera un “escepticismo interno” (p. 334), punto en el que no concordamos con su tesis (hablamos, pues, de una “proto-dialéctica” que no puede ser totalmente asimilada en el sistema) pues nos parece que el escepticismo, más allá de la pretensión sistemática de Hegel, siempre tiene una función depurativa o reductiva que requiere de un grado de exterioridad en vista de “lo interno” de la ciencia pura. En tal sentido, concordamos con Vieweg (2007) cuando se refiere al “escepticismo interno” como “lo *racional negativo* o el momento *dialéctico*” (p. 19) de lo lógico, pues lo dialéctico, en cuanto pulso de la ciencia, es una reflexión de carácter necesario e inmanente, mientras que lo depurativo del escepticismo puede florecer en todo ámbito en el que se dé una exterioridad entre conocimiento y objeto. Del mismo modo, concordamos con la tesis de Varnier (1996) que asigna al escepticismo la función de un “antifundacionalismo” puesto como condición del inicio de la ciencia. Ahora bien, este punto requiere atender a un hecho que excede el marco de nuestro texto, a saber, que Hegel renunció posteriormente a una exposición escéptica en cuanto *primera parte del sistema de la filosofía*; y entonces la función reductiva del escepticismo se concentró en la *resolución subjetiva de querer pensar puramente* (cf. Vieweg 2002, p. 22), vale decir, en el requisito de una total carencia de presuposiciones o representaciones previas al inicio de la ciencia, lo cual se aprecia ya en el §36 de la primera edición de la *Enciclopedia* (al respecto cf. Montecinos, 2017).

3.3. Recepción del escepticismo antiguo

Como ya se ha insinuado, el núcleo de la apropiación hegeliana del escepticismo radica en el concepto de *equipolencia* (*isostheneia*), concepto que sienta las bases de la interpretación hegeliana de toda antinomia, comenzando por la kantiana. Debemos dirigirnos a la clarificación de esta idea.

Según Sexto Empírico (1996, pp. 83-84), investigar (*skepsis*) la verdad de algo admite tres alternativas: i) aseverar un descubrimiento, *i.e.*, sostener que aquello que es manifiesto *para mí* coincide con el *ser de la cosa misma*; ii) negar toda posibilidad de conocimiento de la cosa; iii) seguir investigando, *i.e.* ir más allá de toda aseveración respecto de lo que la cosa sea o no (inclusive la declaración de ésta como incognoscible, que ya implica una aseveración de algo respecto de la cosa, a saber, que no se puede conocer¹⁰). Es precisamente la última alternativa la que da sus nombres a la escuela *escéptica* (*zetética, efética, aporética*), pues ir más allá de cada aseveración, *negarla*, indica ante todo cierta disposición a continuar con la investigación (*skepsis*). La tradición escéptica antigua recolectó una serie de procedimientos, direcciones (*tropos*) o estrategias dirigidos a la realización de esta negación. Tales estrategias, los tropos, no buscan sino establecer “antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, juicios, de cualquier modo como sea posible” (Sexto Empírico, 1996, p. 85). Por “fenómenos” (*tà phainómena*) el escepticismo entiende todo aquello que aparece, lo cual nos remite a las fuentes de nuestro conocimiento, ya que por medio de ellas accedemos a los fenómenos. En tal respecto, el escepticismo distingue entre la percepción (*aisthesis*) del fenómeno y lo pensado (*noúmena*) respecto de este, vale decir, todo aquello que se enuncia por medio del juicio (*lógos*). Sin embargo, esta distinción entre las fuentes del conocimiento no tiene el objetivo de declarar que una es más verdadera que la otra, sino más bien proporciona una suerte de campo de aplicación de los tropos escépticos, ya que, si se trata de *contraponer fenómenos* “de cualquier modo como

10 Esto apunta a un motivo central por el que Hegel, en la Séptima Tesis de Habilitación, define la filosofía crítica como una “forma imperfecta de escepticismo” (*imperfecta est Scepticismi forma*) por cuanto “carece de ideas” (*caret ideis*): la filosofía crítica habría declarado como incognoscible un extremo del saber (lo objetivo), para afirmar como cierto el otro (lo subjetivo). Por esto, sería un escepticismo que, por un lado, *afirma* que algo (lo objetivo) no se puede conocer; y por otro lado, que reconoce la validez del conocimiento en la esfera subjetiva. Ambos aspectos muestran que, considerada como un escepticismo, la filosofía crítica es unilateral y se detiene en el polo de lo subjetivo. En esto, coincide con Schulze, su propio crítico. De ahí que Hegel considera a Schulze como una radicalización polémica de la filosofía crítica.

sea posible”, entonces esto puede realizarse de tres modos: i) dirigiendo percepciones contra percepciones; ii) dirigiendo consideraciones teóricas contra percepciones o al revés; iii) dirigiendo consideraciones teóricas contra consideraciones teóricas, vale decir, contraponiendo juicios.

Con lo mencionado podemos comenzar a apreciar cómo es que Hegel se apropia de esta tradición en el marco de la filosofía post-kantiana: el escepticismo ofrece para Hegel un procedimiento que permite negar las fuentes de todo conocimiento finito: no sólo la sensibilidad contra el entendimiento y al revés, sino también el entendimiento contra sí mismo, contra sus propios productos.¹¹ Si recordamos la estructura de la experiencia en Fichte, entonces salta a la vista que el procedimiento apunta a la negación tanto del extremo subjetivo de la representación (el ser para el Yo), como del extremo objetivo de esta (ser en sí).

Pues bien, es sabido que el escepticismo considera que la negación del fenómeno y su apariencia (de ser verdadero) conduce a la imperturbabilidad del espíritu (ataraxia) propia del sabio. Esto se debe a que la contraposición inherente a toda aseveración conduce a la evidencia que ninguna posee verdad en y para sí: “nada es más” que lo otro, sostiene el escéptico. La evidencia de esta “igualdad de validez” de todo lo condicionado permite al espíritu suspender el juicio respecto a lo que la cosa sea, ya que se renuncia al intento de determinar lo que subyace (*tà*

11 Por eso Hegel subraya que el escepticismo antiguo no duda de las “verdades del entendimiento”, como si de lo que se tratara de averiguar fuera hasta dónde el entendimiento puede conocer, sino que “se dirige a negar toda verdad de un conocer tal” (1986b, p. 207), toda determinación finita. Para Hegel, el paradigma de esta operación de negación de los conceptos del entendimiento es el *Parménides* de Platón, texto que caracteriza en su artículo dedicado al escepticismo (1802) como “el sistema más completo y autosuficiente de escepticismo” debido a que “abarca y destruye todo el ámbito de ese saber a través de conceptos del entendimiento” y “no se dirige a *dudar* de estas verdades del entendimiento [...] sino a negar toda verdad de un conocer tal” (1986b, p. 207). En esa misma línea debería interpretarse la recepción hegeliana de los tropos de Enesidemo y Agripa, los cuales conformarían principios racionales en la medida en que contienen la unidad de lo contradictorio, teniendo en cuanto tales un efecto negativo si son dirigidos a las determinaciones finitas de la reflexión. Al respecto puede consultarse el estudio de Chiereghin (1996), quien intenta integrar los tropos de Agripa en el “sistema escéptico” del *Parménides*, para lo cual considera las dos partes del diálogo, contra la tendencia a concentrarse en la segunda. Por otra parte, Chiereghin busca mostrar cómo el modelo escéptico del *Parménides* se refleja en el problema del acceso a la especulación, vale decir, de una introducción a la filosofía. Con respecto al tratamiento de los tropos de Agripa, tal vez el intento más ambicioso de mostrar su influencia en el pensamiento de Hegel sea el de Röttges (1987), quien repasa, en un marco sistemático propuesto a modo de hipótesis, los principales lugares del *corpus* hegeliano donde puede verificarse la presencia de los tropos, procurando mostrar que el pensamiento de Hegel puede interpretarse como una elaboración sistemática contra los cinco tropos de Agripa.

exother hypokeimena) a la aparición, y con ello cesa la desesperación que produce el hecho de encontrar cada vez lo contrario de lo que parecía y se declaraba como verdadero en un comienzo. En el caso de Hegel, esta relación entre el procedimiento activo de negación y un resultado positivo de una estabilidad del ánimo (*i.e.* de una integración de la negatividad de los fenómenos en la ecuanimidad del espíritu sereno que la acepta) es comprendida como el lado negativo y el lado positivo de lo racional (Hegel, 1986b, p. 214), vale decir, como la elevación del conocer por sobre su finitud a través de un proceso negativo de formación de antinomias que opera el tránsito de lo negativo a un conocimiento positivo de lo absoluto.

Esto nos conduce a la integración del escepticismo en el problema sistemático de una introducción a la filosofía.

3.4. Escepticismo como “lado negativo de lo racional”

La operación básica que Hegel toma del escepticismo para darle un rendimiento sistemático consiste en comprender la *skepsis* como un procedimiento de formación de antinomias en cada determinación del conocer finito. ¿Cómo es que esta operación básica se integra en una exposición lógica de la reflexión, adquiriendo con ello el estatus de un procedimiento sistemático? Recordemos que, en los primeros años de Jena, Hegel no cuenta todavía con una concepción metódica de la dialéctica, e incluso podría decirse que dicha concepción es más bien el resultado de su temprana apropiación de las fuentes del escepticismo antiguo. Por este motivo, debemos pensar esta integración sin recurrir a un concepto de dialéctica.

Pues bien, hemos visto, por un lado, que la característica de la reflexión es que ella fija sus determinaciones limitadas y avanza hacia la producción de un todo de la limitación; mientras que, por otro lado, la lógica sería la exposición pura de los conceptos de la reflexión porque se abstrae de la figura concreta en la que esta aparece en la existencia (*Dasein*). En este contexto, la lógica introductoria exhibe una doble función: por un lado, ella debería disolver la fijación de tales determinaciones; por otro lado, debería concatenar tales determinaciones en un proceso deductivo. Ambas funciones (digamos: la crítica y la deductiva) se vinculan con el rendimiento que ofrece la *skepsis* entendida como un procedimiento de formación de antinomias; o en palabras de Dösig, el “poner y asumir sistemático de las determinaciones lógicas finitas immanentes a la reflexión” (1976, p. 92). Para Hegel, la antinomia es

el modo en que lo infinito se explicita en la finitud sin borrar su huella o marca (y precisamente por eso es infinitud). Por este motivo, la antinomia debe mostrar que “toda vinculación con algo limitado tiene en sí su ruina” (Hegel, 1986b, p. 207), vale decir, cada determinación de la reflexión debe pasar a su contrario. Por este lado, la antinomia constituye una aniquilación de las determinaciones de la finitud, ya que muestra que la razón aparece en el entendimiento como la violación de su identidad formal. Pero por otro lado, la antinomia es al *mismo tiempo la forma misma de la razón*, de la infinitud. Esto quiere decir que ella misma expresa una forma de unificación, y por este motivo es que constituye un principio sistemático de deducción tanto de cada una de las determinaciones particulares, como de la totalidad de ellas. En virtud de tal principio es que la exposición lógica es “una organización de conocimientos” en la que “cada miembro tiene pues consistencia en cuanto [es una] referencia al absoluto”, mientras que “como [mera] parte, que tiene a otra fuera de sí, es algo limitado, que sólo es a través de los otros; aislado, como limitación, es él defectuoso. Sólo tiene sentido y significación por medio de su conexión [*Zusammenhang*] con el todo” (Hegel, 1986a, p. 20).

De lo anterior se sigue que la lógica busca negar íntegramente el contenido de la conciencia, tal como se haya petrificado en el entendimiento. Y esta negación es también la vinculación de cada uno de los conceptos que se oponen en el entendimiento. Sin embargo, el enfoque de Hegel apunta todavía a otra oposición, precisamente como condición del inicio del conocimiento filosófico en cuanto tal: el lado positivo de la razón, que en esos años Hegel entiende como una metafísica cuyos conceptos han sido depurados por la lógica. Al respecto, hemos señalado ya que el “espacio” de la acción limitadora de la reflexión viene dado por la oposición fundamental entre conciencia y objeto, entre concepto y ser. Pues bien, para Hegel, la asunción íntegra de los conceptos de la reflexión constituye una construcción del absoluto en la conciencia (Hegel, 1986a, p.16), lo que conlleva una asunción de la oposición fundamental entre conciencia y objeto. Esto es así porque la conciencia, a través de la lógica, ha construido en sí la totalidad de las determinaciones de lo objetivo a través de la negación de su carácter fijo y meramente subjetivo, de manera que sólo resta el reconocimiento de su identidad con la sustancia. A esto se refiere Hegel cuando, en referencia a la *causa sui* de Spinoza, sostiene que el conocimiento filosófico sólo puede iniciarse una vez que “la razón se ha depurado de la subjetividad del reflexionar”. Y entonces se aprecia el mérito de Spinoza, “que inicia la filosofía con la filosofía misma, dejando entrar inmediatamente a la

razón con una antinomia” (Hegel 1986a, p. 24), es decir, que establece la unidad absoluta de esencia y existencia, de concepto y ser, en el inicio y horizonte del conocimiento filosófico.

Consideramos que Hegel comprende la antinomia contenida en la proposición de *causa sui* de Spinoza como un *tránsito* desde el conocimiento condicionado al conocimiento filosófico. Hablamos de ‘tránsito’ y no simplemente de ‘inicio’ porque tenemos en cuenta dos cosas: en primer lugar, que Hegel valora el inicio de la Ética de Spinoza en el contexto ofrecido por el problema sistemático de una introducción a la filosofía que permitiría hacer el inicio. Por este motivo, el inicio de Spinoza remite para Hegel a un ‘antes’ en el sentido en que hemos caracterizado la exposición lógica. En segundo lugar, porque ese ‘antes’ es precisamente lo que se echa en falta en Spinoza, cuestión que Hegel subraya con afán crítico al sostener que la pretensión de iniciar la filosofía con una *proposición (Satz)* es una “locura”, precisamente porque la proposición es “algo puesto por la reflexión” y por tanto “algo limitado y condicionado” que “requiere de otro para su fundamentación y así al infinito” (1986a, p. 23).

En el mismo sentido, Hegel considera que toda proposición se encuentra bajo la ley del pensar finito, la identidad formal, por lo que la proposición, en cuanto proposición, no puede contener en sí la identidad esencial de lo no-idéntico, no puede aprehender según su forma la unidad de lo contradictorio. Por eso, si la proposición de Spinoza es una proposición *filosófica*, entonces ella debe contener la contradicción absoluta, de modo que “el principio es una antinomia y en esa medida no es una proposición” pues “en tanto antinomia la proposición se asume” (Hegel, 1986a, pp. 23-24). De este modo, comprender el *sentido racional* del inicio en Spinoza requiere haber “trabajado” previamente la forma proposicional, considerada como un aspecto central del conocer finito. Sólo de esta forma sería posible discriminar en qué sentido el inicio en Spinoza se expresa según la *forma* de la limitación, pero en virtud de su contenido (la identidad esencial de concepto y ser) esa forma se destruye (no es posible entender esa proposición según el modelo de la inherencia o subsunción de sujeto y predicado). En su artículo dedicado al escepticismo, Hegel acude al lema escéptico que reza: “toda proposición tiene una contrapuesta de igual validez” (*panti logoi lógos isos antikéitai*). El sentido sistemático de este recurso se aclara en el siguiente pasaje:

Por esto el así llamado principio de contradicción tiene también para la razón tan poco de verdad formal, que, por el contrario, cada proposición de razón debe

contener, en vista de los conceptos, una violación del mismo. [...] Reconocer [*anerkennen*] el principio de contradicción como formal quiere decir entonces conocerlo [*erkennt*] al mismo tiempo como falso. —Porque cada filosofía auténtica tiene este lado negativo, o asume constantemente el principio de contradicción, quien tenga ganas puede poner de relieve inmediatamente este lado negativo y exponerse [*sich darstellen*] desde éste un escepticismo (1986b, pp. 208-209).

Nuevamente, el escepticismo es puesto en conexión con el problema de la asunción de la reflexión. En conexión con nuestro problema, esta vez la exposición lógica tendría que ser considerada como un conjunto de proposiciones acerca de lo verdadero, que van siendo sistemáticamente puestas en contradicción, de manera que cada proposición pone de relieve un concepto de la reflexión y es asumida por el curso lógico. Lo fundamental del pasaje, empero, es que muestra que para Hegel el escepticismo “no constituye una posición particular de un sistema” (1986b, p. 208), o un asunto de una corriente específica del pensamiento, sino más bien es un *momento* de toda “auténtica filosofía”, su “lado libre” (1986b, p. 208). De tal suerte, a todo sistema filosófico le correspondería un momento antifundacionalista, destinado a la lucha contra “toda condición limitada [*Beschränktheit*]”, así como contra “las viejas formas del espíritu del mundo” (Hegel, 1998a, p. 270), vale decir, a todas las formas del saber que el sujeto que filosofa da por ciertas antes de entrar en el conocimiento immanente de la cosa (*Sache*). De esta manera, Hegel integra en su naciente concepción del sistema aquello que en la discusión post-kantiana se encontraba llamado a disolver la posibilidad de un conocimiento racional: “el escepticismo es en lo más íntimo uno con cada verdadera filosofía [...] y sólo hay una filosofía, que no es ni escepticismo ni dogmatismo, sino ambos a la vez” (1986b, p. 206).

4. Consideración final

El análisis de los textos ha mostrado cómo, a partir de una primera recepción, el escepticismo adquiere en Hegel una función sistemático-introductoria que permite disolver la apariencia en el conocer finito a través de un proceso deductivo en el que se vinculan en un orden necesario los conceptos del entendimiento. Ambos aspectos preparan y posibilitan el tránsito desde la exposición introductoria al inicio del saber especulativo en cuanto tal.

Para finalizar quisiéramos reflexionar brevemente sobre las implicancias del hecho que Hegel, en esta época temprana, señale que toda filosofía ha de tener un lado o momento escéptico.

Sin duda, los aspectos metódicos que Hegel asocia con el escepticismo serán rápidamente absorbidos en una concepción de la dialéctica que se radicalizará hasta identificarse con la propia especulación. Sin embargo, consideramos que, junto a esta prestación metódica general de la dialéctica, permanecerá en la filosofía de Hegel —si bien de un modo cada vez más acotado— la exigencia de un momento de reducción radical del saber condicionado por su surgimiento empírico, vale decir, por su propio carácter histórico. Como se desprende del análisis que hemos hecho, esta exigencia de reducción no tiene el sentido de negar abstractamente el saber natural, como si el saber filosófico tuviese otro contenido, sino más bien negar el modo en que ese mismo contenido aparece para el saber condicionado por circunstancias contingentes, haciendo posible con esto la transposición de este contenido al modo de consideración especulativo.

El testimonio más próximo de esta permanencia de un momento escéptico es ofrecido por la *Fenomenología*. Como se sabe, el libro fue concebido por Hegel como una exposición introductoria y primera parte del sistema. Entre las múltiples funciones y características de esta exposición introductoria se destaca la de ser un “escepticismo que se consume a sí mismo”, lo cual da cuenta de una *segunda recepción sistemática del escepticismo*. Por razones obvias, no podemos entrar en los detalles de esta recepción. Nos limitamos a esbozar las condiciones y el sentido general de este escepticismo.

Las condiciones de este nuevo escepticismo vienen dadas por la rápida transformación de concepciones centrales del pensamiento hegeliano. Con esto nos referimos principalmente a dos: i) el desarrollo de una concepción metódica de la dialéctica que sería “alma” del movimiento del conocimiento especulativo; ii) la nueva consideración de la lógica como ciencia especulativa en cuanto tal (el reemplazo de la metafísica por una lógica). La mera mención de ambos aspectos ya permite enunciar el nuevo escenario del problema: si la lógica, la exposición especulativa del pensar puro, es ya la ciencia filosófica central (la base del sistema), entonces la exposición introductoria no puede ser ella misma una lógica, al modo como ha sido caracterizada.

Hemos visto que en Jena Hegel tuvo presente dos alternativas para exponer el conocer finito en el marco de una exposición introductoria: como figura concreta del conocer y como simplificación de la figura en su concepto puro. Debido a que, *mutatis mutandi*, es la lógica lo que requiere de una introducción, cabe exponer *el proceso de simplificación de la figura* hasta llegar al conocimiento de los conceptos puros operativos en ella como esencia de la aparición. Con este objetivo, Hegel integra la estructura de la experiencia fichteana, la oposición entre la conciencia y lo en sí fijado por el entendimiento, en una nueva exposición introductoria, entendida como un tratamiento especulativo “del saber que aparece”. Se trata, ahora, de estructurar de un modo lógico-especulativo una exposición y “llenar” esta estructura, cuyo movimiento necesario constituye un desarrollo dialéctico, con figuras “cualificadas” (cf. Marx, 2006, pp. 26-33) de la conciencia natural. Por su parte, tales figuras ilustran diversas relaciones finitas con el objeto, a la vez que dejan aparecer los conceptos de la ciencia todavía inmersos en la apariencia de oposición entre conciencia y objeto. Esta exposición muestra el camino desde las figuras más abstractas de la conciencia natural hasta la explicitación del saber como figura histórica en la ciencia.

Dentro de tal camino formativo, el escepticismo adquiere una función depurativa que opera, ya no al nivel esencial de los conceptos, sino en la *superficie* de la aparición, pues resulta de la dinámica propia de la figura del conocer limitado: cada posición limitada de la conciencia respecto a lo en sí experimenta la negación de su saber debido a la transformación del objeto que había fijado, como lo en sí, en su representación; lo cual le obliga a cambiar la posición de su saber con respecto al objeto, para experimentar nuevamente la negación de su carácter limitado. En tal respecto, “escepticismo” mienta la negación de la apariencia de separación producida por la fijación de lo en sí en la representación de la conciencia, negación que avanza hasta “alcanzar el punto en el que ella se deshace de la apariencia de encontrarse afectada por algo extraño, que es sólo es para ella y lo es en tanto que algo otro” (Hegel, 2010, GW 9, p. 21).

Pues bien, esta breve caracterización de la tercera recepción del escepticismo da cuenta de la flexibilidad de este concepto, su capacidad para adaptarse a la exigencia del sistema. No es aventurado pensar que esto es así porque el escepticismo, para Hegel, florece en el límite entre el sistema y su ‘afuera’, mostrando ante todo una exigencia que la filosofía debe hacerse a sí misma: la

de revisar sus propios presupuestos, inherentes a la condición histórica de todo saber. Bien cabe hablar por eso de diversas “máscaras” que el escepticismo —la experiencia del no-saber— necesariamente va adoptando en la constante búsqueda hegeliana de llegar a la exposición sistemática de lo realmente efectivo.

Referencias

- Bonsiepen, W. (1972). *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*. Bonn: Bouvier.
- Buchner, H. (1990). Skeptizismus und Dialektik. En M. Riedel (Ed.), *Hegel und die antike Dialektik* (pp. 227-243). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Chiereghin, F. (1996). Platonische Skepsis und spekulatives Denken bei Hegel. En H. F. Fulda y R.P. Horstmann (Eds.), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels* (pp. 29-49). Stuttgart: Kotta.
- De la Maza, M. (2004). *Lógica, Metafísica, Fenomenología*. Santiago de Chile: Ediciones PUC.
- Duque, F. (1998). *La era de la crítica*. Madrid: Akal.
- Düsing, K. (1976). *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Bonn: Bouvier.
- Düsing, K. (1986). Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel. En Ch. Jamme, O. Pöggeler (Eds.), *Homburg v.d.H. in der deutschen Geistesgeschichte* (pp. 101-117). Stuttgart: Kotta.
- Düsing, K. (1988). Hegels frühe Logik und Metaphysik in Jena (Vorlesung und Schriften von 1801-02). En K. Düsing (Ed.), *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik 1801-02* (pp. 157-193). Köln: Dinter.
- Düsing, K. (1990). Formen der Dialektik bei Plato und Hegel. En *Hegel und die antike Dialektik* (pp. 201-214). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Elon, D. (2018). Gottlob Ernst Schulzes skeptizistische Kant-Kritik in ihrer Relevanz für Arthur Schopenhauers Systemkonstitution. *Kant-Studien*, 109(1), 124-146. <https://doi.org/10.1515/kant-2018-0004>
- Fichte, J. G. (1982). *Reseña del Enesidemo* (V. López Domínguez y J. Rivera de Rosales, Eds., edición bilingüe). Madrid: Hiperión.
- Fichte, J. G. (1997). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794). Hamburg: Meiner. Citamos según la paginación de las *Sämtliche Werke*.
- Förster, E. (2012). *Die 25 Jahre der Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Gabriel, M. (2009). *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*. Frankfurt am Main Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1986a). Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie. En H. Buchner y O. Pöggeler (Eds.), *GW 4, Jenaer Kritische Schriften* (pp. 1-92). Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1986b). Verhältniß des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten. En H. Buchner y O. Pöggeler (Eds.), *GW 4, Jenaer Kritische Schriften* (pp. 197-236). Hamburg: Meiner.

- Hegel, G. W. F. (1998a). *Logica et Metaphysica*. En M. Baum y K. R. Meist (Eds.), *GW 5, Schriften und Entwürfe* (pp. 269-275). Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1998b). *Introductio in Philosophiam*. En M. Baum y K. R. Meist (Eds.), *GW 5, Schriften und Entwürfe* (pp. 259-265). Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (2000). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817). En W. Bonsiepen y K. Grotzsch (eds.), *GW 13*. Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del Espíritu* (A. Gomez Ramos, Ed., edición bilingüe). Madrid: Abada. Citamos según la paginación de GW.
- Hegel, G. W. F. (2013). *Troxlers Nachschriften*. En A. Sell (Ed.), *GW 23/1, Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik* (pp. 1-12). Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (2014c). *Zum Glauben und zur Religion....* En W. Jaeschke (Ed.), *Gesammelte Werke (=GW) 2, Frühe Schriften II* (pp. 3-13). Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (2014a). *Man kan den Zustand....* En *GW 2, Frühe Schriften II* (pp.254-259). Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (2014b). *Über Religion. Zwei Fragmente*. En *GW 2, Frühe Schriften II* (pp. 339-348). Hamburg: Meiner.
- Hegel, Hannelore. (1971). *Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidemann, D. (2007). *Der Begriff des Skeptizismus*. Berlin/New York: De Gruyter
- Hoyos, L. (2001). *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Marx, W. (2006). *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in, Vorrede 'und, Einleitung'*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Montecinos, S. (2017). 'Querir pensar puramente'. La 'resolución' por el saber en la sistemática hegeliana. En H. Neumann, O. Cubo y A. Bavaresco (Comps.), *Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica* (pp. 785-809). Porto Alegre: Editora Fi.
- Pöggeler, O. (1993). *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Friburg/München: Karl Alber.
- Pöggeler, O. (1979) *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*. En H. F. Fulda y D. Henrich (Eds.), *Materialen zu Hegels, Phänomenologie des Geistes* (pp. 329-390). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Popkin, R. H. (1983). *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza* (J. J. Urtrilla, Trad.). México DF: F. C. E.
- Rosenkranz, K., (1969). *G. W. F. Hegels Leben*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Röttges, H. (1987). *Dialektik und Skeptizismus: Die Rolle des Skeptizismus für Genese, Selbstverständnis und Kritik der Dialektik*. Frankfurt am Main: Athenäum.
- Sexto Empírico. (1996). *Hipótiposis Pirrónicas* (R. Sartorio, Trad.). Madrid: Akal.
- Trede, J. H. (1972). *Hegels frühe Logik (1802-1803/04). Versuch einer systematischen Rekonstruktion, Hegel-Studien, 7*, 123-168.

- Varnier, G. (1996). Versuchte Hegel eine Letzbegründung? Bemerkungen zur wissenschaftlichen Skepsis als Einleitung zum Begriff einer, skeptischen Wissenschaft. En H. F. Fulda y R. P. Horstmann (Eds.), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels* (pp. 285-330). Stuttgart: Cotta.
- Vieweg, K. (2002). Hegel como Pirronista o el comienzo de la ciencia filosófica. *Estudios de Filosofía*, 25, 23-35.
- Vieweg, K. (2007). *Skepsis und Freiheit*. München: Fink.