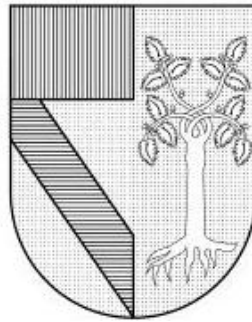


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA



“Lectura y recepción crítica del escepticismo antiguo en la
filosofía de Hegel”

T E S I S

Q U E P R E S E N T A

Jorge Uriel Gutiérrez Rojas

P A R A O B T E N E R E L G R A D O D E :

MAESTRO EN FILOSOFÍA ANTIGUA

DIRECTOR DE LA TESIS:

Dr. Luis Xavier López Farjeat

CIUDAD DE MÉXICO.

2022

Índice:

Índice	2
Prólogo.....	6
I. Historia de la recepción del escepticismo antiguo en Hegel.	10
1. Filosofía de la historia de la filosofía.....	13
2. Fuentes directas e indirectas de la recepción del escepticismo antiguo en Hegel	29
<u>2.1 Las obras de Hegel.....</u>	<u>29</u>
<u>2.2 Fuentes directas de la recepción del escepticismo antiguo en Hegel.....</u>	<u>35</u>
<u>2.3 Fuentes indirectas de la recepción del escepticismo antiguo en Hegel.....</u>	<u>38</u>
II. Escepticismo antiguo vs escepticismo moderno	45
1. Diferencias entre el escepticismo antiguo y el escepticismo moderno.....	45
1.1. Breve historia de la tipología del escepticismo antiguo y moderno durante el final del s. XVIII e inicios del s. XIX en Alemania.	45
1.2. Aenesidemo o Gottlob Ernst Schulze.....	61
1.3. Escepticismo antiguo contra escepticismo moderno. Hegel y Sexto Empírico vs Schulze y Hume.....	65
III. Apropriación y confrontación del escepticismo antiguo.....	86
1. Dialéctica y equipolencia.....	88
1.1. Equipolencia.....	90
1.2. Dialéctica.....	101
2. Circularidad del sistema y el trilema de Agripa.....	114
2.1. El trilema de Agripa.....	117
2.2. La respuesta de Hegel al trilema de Agripa.....	133
a) <i>La dialéctica y el carácter holístico del sistema.....</i>	<i>139</i>
b) <i>La ciencia y el método como un círculo.....</i>	<i>142</i>
c) <i>La autodeterminación del sistema.....</i>	<i>147</i>
Conclusiones.....	150

Bibliografía. 157

Agradecimientos

Este trabajo es fruto de uno de los esfuerzos más monumentales de mi carrera, mucho aprendí aquí y con toda la gente que trabajé. Veo con mucho orgullo el crecimiento y la madurez filosófica que aquí quedaron plasmadas. Ello es sin duda producto de las personas que me apoyaron y orientaron en este trabajo.

Agradezco a mis padres, quienes siempre me han acompañado a lo largo de mis decisiones académicas. Sin su ayuda, amor, comprensión y orientación, nada de esto hubiera sido posible: *Was du ererbst von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen!* [Lo que has heredado de tus padres, adquiérello para poseerlo] (Goethe, *Faust*, §§682-683). A Lucía, quien siempre me ha brindado su amor incondicional a lo largo de muchos años. A mi hermana, Aileen, quien siempre me ha acompañado en la vida.

Agradezco a mis amigas y amigos, quienes me han acompañado, amado e iluminado incluso en las penumbras más lugubres. Aristóteles nos dice que la amistad es una condición *sine qua non* para la felicidad; por lo que agradezco a Valeria Islas, porque sin ti la vida sería infeliz y ausente de luz. Rafael Arias, por ser la persona más cálida y amorosa. Chema Vázquez, por lo filosófico, lo cinéfilo y lo genial. Erica, porque siempre guardo con mucho amor tus conversaciones y *jams* musicales. Frida Flores, por el amor y cálida amistad que siempre me has guardado. Julie, por los años grandiosos de amistad. Dulce Moncada, por siempre estar conmigo en mis locuras. Ana Ruvalcaba, por las excelentes conversaciones y apoyo emocional. Liz Juárez, por la admiración que siento por ti. Franz von Sparr, por ser increíble y acompañarme en mis torpezas. Cecilia Gallardo, por admirarte en la amistad y en lo académico. Areli Reyes, por los años y apoyo que siempre me has dado. Fátima Hernández, por acompañarme con tu amistad desde hace más de 13 años. Abbie J. Harlow, Nadia y quienes se sumen en el camino: *Wo Lieb und Freundschaft unsres Herzens Segen Mit Götterhand erschaffen und erpflegen.* (Goethe, *Faust*, §65).

A mis colegas: Yolanda Picaséño, John Towers (Juan Carlos Torres), Gustavo Pacheco, Carlos Noyola, Daniel Contreras, Elizabeth Mata, Ivonne Acuña, Ana Landeta y al resto de la *logia del espíritu hegeliano*.

A mis profesores, quienes me orientaron a lo largo de este trabajo. Sin lugar a dudas, les debo mucho de esto. A mi director: Luis Xavier, quien me orientó desde el comienzo de este proyecto. Eduardo

Charpenel, quien además de ser un gran mentor es un gran amigo. André Laks, quien fue un excelente mentor durante la Maestría. A María Elena, por ser una excelente mentora, directora y profesora. Vicente de Haro, por ser un grandioso profesor y mentor. Gregorio de Gante, por sus maravillosas clases de griego. Virginia Aspe, David Xavier Levystone, Alberto Ross, Héctor Zagal, Leonardo Ruiz, Leonardo Ramos, Mauricio Lecón y a la Universidad Panamericana, que es mi *alma mater*. Ha sido un honor para mí compartir el aula con mentes tan brillantes.

A Dios, porque todo con Él y nada sin Él. Él es el Espíritu absoluto.

Prólogo

El nacimiento del pensamiento filosófico —tanto a un nivel colectivo, histórico e individual— necesariamente tiene que enfrentarse al riesgo del escepticismo. Aristóteles ha dicho al comienzo de la *Metafísica* que: “todo ser humano desea saber por naturaleza [πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει]” (Aristóteles, *Met.*, 980a21). La historia parece decirnos que el camino por el cual inicia la actividad filosófica siempre comienza por medio de la duda. La actividad filosófica, por lo tanto, debe confrontarse necesariamente con el escepticismo.

A lo largo de este trabajo he seguido los pasos de Hegel y el espíritu de su filosofía: la presente investigación es una sola idea desarrollada. Dado que se trata del desarrollo de una sola idea, naturalmente, la siguiente pregunta es: ¿cuál es esa idea? — La idea de la relación del escepticismo antiguo con el sistema hegeliano. Ahora bien, ¿por qué el escepticismo antiguo y Hegel? Mucho podría ahondar en dicha respuesta. Lógicamente, un primer intento de respuesta es el siguiente: porque es de mi interés establecer puentes entre la filosofía antigua y el idealismo alemán. A lo largo de mi estudio del idealismo alemán y la filosofía antigua he encontrado sintonías, armonía, complementación, confrontación y, en especial, diálogo. El diálogo entre el idealismo alemán y la filosofía antigua me ha mostrado un camino sumamente digno de exploración filosófica. Un camino que recuerda a los arqueólogos o pintores renacentistas: exploradores en búsqueda de las sombras del imperio de la razón grecolatina. Pero, de entre las sombras: “Hágase la luz. Y se hizo la luz [*Es werde Licht! Und es ward Licht*]” (*Mose*: I, 3). El idealismo alemán me permitió vislumbrar la luminosidad del pensamiento grecolatino, me llenó de deseo de explorar las ruinas de la antigua metafísica y de presenciar la escenificación de la Razón en el anfiteatro de Atenas o Éfeso.

¿Por qué otra razón Hegel y el escepticismo antiguo? — Porque el escepticismo ha sido el rival natural de la filosofía. Sin embargo, “El capullo desaparece con la flor, y alguien podría decir que es refutado por la flor [*Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, dass jene von dieser widerlegt wird*]” (Hegel, *GW IX: PhG*, p. 10: III). El escepticismo es la gran sombra que ha acechado la filosofía. Su sombra, más que una tenue oscuridad, se ha vuelto la más aterradora penumbra. El problema del escepticismo no puede ignorarse y tarde que temprano tiene que confrontarse.

A mi juicio, Hegel ofrece una respuesta lógica y epistemológicamente satisfactoria a dicho problema. El sistema hegeliano también es capaz de explicar por qué surge el escepticismo y cómo superarlo. Ahora bien, el escepticismo antiguo no es la totalidad del escepticismo. Muchos ejemplos de escépticos han aparecido a lo largo de la historia. ¿Qué hace especial al escepticismo antiguo? Sin ánimos de adelantarme, la primera respuesta que puedo ofrecer es la siguiente: la confrontación entre Hegel y el escepticismo hacen obligatorio volver la vista hacia el escepticismo antiguo. De entre todas las formas monstruosas que el escepticismo puede tomar, el escepticismo moderno no es más que un débil encantamiento que desaparece con las palabras indicadas. Por el contrario, el escepticismo antiguo puede tomar la forma de la tiniebla más ominosa y siniestra. El escepticismo antiguo es capaz de sumergir la filosofía en la oscuridad más lúgubre y tenebrosa.

Pero, los demonios también pueden temblar. A lo largo de esta investigación desarrollaré —en un sentido muy hegeliano— una sola idea: la relación del escepticismo antiguo con el sistema hegeliano y su eventual superación. Se trata de una sola idea que transita por la oscuridad de sus oposiciones, confrontaciones, pugnas y eventualmente llegará a la luz y superación. No obstante, ello únicamente se vislumbra hasta el final. También la luz puede cegar. Es necesario ascender paulatinamente. Platón advierte los peligros de mirar detenidamente al Sol. Hegel también nos dice que los caminos de la consciencia son sinuosos y, por veces, tortuosos. Los capítulos de este texto muestran el tránsito de unas aristas y perspectivas hacia otras cada vez más complejas y completas.

No es mi intención ser críptico. El eje temático es la recepción del escepticismo antiguo en la filosofía de Hegel. ¿Cómo es que Hegel se familiarizó con el escepticismo antiguo? ¿Qué es lo que opinaba y de qué manera lo incorporó a su sistema? ¿Existió una refutación del escepticismo? ¿Cómo es que Hegel logró refutar el escepticismo?

Anteriormente he realizado prólogos extensos y detallados. Sin embargo, aquí seré muy breve. No hay detalles exagerados ni una soberbia descripción del curso y el estado de la cuestión. A veces hay que saber ser concisos y directos, aunque ello implique ser oscuro y poético. No puedo evitar notar un paralelismo con el propio Hegel, quien también admitía que los prólogos le disgustaban. En mi caso, no me disgustan; pero el prólogo es insuficiente para capturar el desarrollo completo de la *cosa*. No hay palabras ni demostraciones suficientes para demostrar el final a partir del puro comienzo. Cualquier intento, por

menos poético que sea, por muy riguroso y científico que sea, no es diferente de las metáforas que anteriormente he utilizado. De nada sirve que diga que Hegel logra refutar el trilema de Agripa por medio del carácter holístico y dialéctico de su sistema, que la autodeterminación de los conceptos permite una salida a la regresión infinita y hace del círculo la imagen ideal de la ciencia. De nada sirve que diga que el pirronismo no está interesado en dismantelar la totalidad de creencias posibles, sino que su objetivo es anular la posibilidad de justificar científicamente una creencia. ¿Autodeterminación, dialéctica, equipolencia, carácter holístico del sistema? Estos términos, sin duda alguna son producto de la ciencia, pero en el contexto no son diferentes de cualquier metáfora. La ciencia no se hace por medio de palabras técnicas, se hace por medio del desarrollo y el diálogo. Si quisiera explicar cabalmente el desarrollo de mi argumento en este prólogo tendría que escribir nuevamente la totalidad de la investigación en este pequeño apartado.

No. No se puede ver la totalidad únicamente a partir de su inicio; se debe ver todo el desarrollo. Este prólogo tiene que ser necesariamente breve, necesariamente corto y no puede ser de ninguna otra manera.

Breves aclaraciones metodológicas

Para el presente trabajo he utilizado diversas ediciones para las obras de G. W. F. Hegel, utilizo la edición crítica publicada por Felix Meiner (*Gesammelte Werke*) y la edición de bolsillo publicada por Suhrkamp (*Theorie Werkausgabe*). Para el texto *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen, und Vergleichung des Neuesten mit dem Alten* utilizo la versión presente en la edición crítica de Felix Meiner directamente en alemán. Para dichos pasajes ofrezco mi propia traducción. En cuanto a *die Phänomenologie des Geistes*, utilizo la edición crítica de Felix Meiner citada directamente en alemán, por lo cual ofrezco mi propia traducción aunque complemento la misma revisando la versión bilingüe (español y alemán) publicada por la editorial Abada. Para el resto de las obras de Hegel, utilizo la *Theorie Werkausgabe* publicada por Suhrkamp (a menos que indique lo contrario), por lo cual cito directamente en alemán complemento con mi traducción. Para las obras citadas de acuerdo a la TWA cito de la siguiente manera: siglas en alemán (TWA), número del volumen, siglas del título de la obra de Hegel y página.

En cuanto a las obras de Sexto Empírico, utilizo la edición bilingüe publicada por LOEB (griego e inglés) y complemento con una traducción al español por parte de Gredos. Sin embargo, en algunos pasajes ofrezco mi propia traducción del griego al español; en dichos pasajes se hará una aclaración al respecto. Aunado a ello, el apreciable lector notará que existen diversas citas de la edición en inglés y en español, la razón es porque en dichos pasajes opté por la mejor traducción que ofreciera claridad en la traducción y claridad para la lectura. Ello con el único propósito de mantener la fidelidad al texto griego y en aras de facilitar una comprensión y lectura clara para el lector.

Siglas de abreviatura para las obras de G. W. F. Hegel:

- PhG: Phänomenologie des Geistes
- VSP: Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie
- WL: Wissenschaft der Logik
- EPW: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften
- GPR: Grundlinien der Philosophie des Rechts
- VGP: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie
- VPG: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte

Capítulo 1: Historia de la recepción del escepticismo antiguo en Hegel

*Probablemente no fue Heidegger el primero en formular la teoría de que Hegel representa la culminación de la metafísica occidental. Demasiado claramente queda escrito en el lenguaje de los hechos históricos que la tradición de dos mil años que conformó la filosofía occidental llegó a su fin con el sistema de Hegel y con su repentino colapso a mitad del siglo XIX (Hans-Georg Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, p. 125).*

En el marco de la historia de la filosofía occidental, sin duda uno de los más complejos sistemas filosóficos es el hegeliano. Contrario a lo que podría asumirse —gracias a algunos manuales de historia de la filosofía— Hegel es un filósofo sumamente ecléctico. Si consideramos el hecho de que Hegel, al igual que muchos de sus contemporáneos —por ejemplo, el círculo de Jena—, era un ávido conocedor de la tradición filosófica y dominaba la historia de la filosofía antigua; rastrear sus influencias se vuelve una empresa muy fértil en el terreno de la investigación académica. Hegel es un filósofo moderno que sí se ocupa de la tradición filosófica antigua. Recordemos que, ni Kant ni Fichte leyeron de manera directa gran parte de la tradición filosófica antigua.¹ Hegel no sólo posee un gran conocimiento de la filosofía antigua, sino que tiene el expreso interés de diseñar una *filosofía de la historia*, por lo que también busca establecer una *historia de la filosofía*. Basta decir que muchas corrientes filosóficas fueron revalorizadas, en el marco de la tradición moderna, gracias a Hegel.

En el caso particular de Hegel, la filosofía antigua juega un papel esencial —no por nada el volumen más extenso de sus Lecciones de

¹ Gracias las referencias presentes en la *Crítica de la razón pura* o en la *Crítica de la razón práctica*, se puede constatar que Kant no leyó de manera directa a la mayoría de los pensadores antiguos que citó. Más bien, es claro que Kant leyó a la mayoría de los pensadores antiguos a través de diccionarios filosóficos, resúmenes y libros de introducción. Por otra parte, Fichte contó con una formación filosófica un tanto limitada. Durante su estancia en la Universidad de Leipzig Fichte se concentró en los estudios de jurisprudencia y leyes, pues perseguía una carrera en Derecho. Fue sólo hasta el verano de 1790 que leyó los escritos de Kant, mismos que le llevaron a despegar su carrera filosófica. Dado que la formación de Fichte fue jurisprudencial —misma que no concluyó debido a problemas económicos— es poco probable que haya estado familiarizado con la tradición antigua y medieval de la filosofía, limitando su conocimiento sólo al de la tradición moderna.

historia de la filosofía [*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*]² está dedicado a ella—. A la par de esto, las menciones explícitas a filósofos antiguos son recurrentes en la totalidad de la obra de Hegel.

² Con respecto a las *Vorlesungen*: es necesario hacer una aclaración metodológica. Las *Vorlesungen*, a diferencia del resto de las obras publicadas bajo el nombre de Hegel, son lecciones que, propiamente, Hegel no escribió en su totalidad. Es decir, mientras que los *Jenaer Schriften* o los *Berliner Schriften* sí son textos que Hegel confeccionó y publicó, las *Vorlesungen* tienen un origen textual muy variado, pues provienen de notas y apuntes de alumnos que tomaron las clases con Hegel —de ahí el nombre *Vorlesungen*—, así como algunas notas preparativas de Hegel. En mi caso, utilizo como referencias primarias dos ediciones: la edición de bolsillo publicada por Suhrkamp y la edición, traducida al español, del Fondo de cultura económica. Ambas ediciones corresponden a la edición de los manuscritos que hizo Karl Ludwig Michelet. Esta aclaración es importante, pues no hay un consenso absoluto entre el empleo de los manuscritos de las *Vorlesungen*. Ello se debe a que existen manuscritos de las Lecciones desde 1805 y se extienden hasta 1831. Esto ha propiciado que algunos especialistas —así como algunos editores— se decanten por alguna colección de manuscritos en especial o, sencillamente, se prefiera una edición que no cuente con la colección y edición que utilizó Michelet. Ese es el caso de la propuesta de Pierre Garniron y Friedrich Hangemann, pues sostienen que se debe hacer una revisión crítica de los materiales y manuscritos con los que trabajó Michelet, y así depurar de algunos errores que pudo haber cometido en la selección de fuentes. De igual manera, proponen revisar qué tan determinante fue la interpretación de Hegel (que tuvo Michelet) para trabajar con las fuentes y, finalmente, añadir nuevos manuscritos que se han ido descubriendo con el paso de los años —pues Michelet publicó por primera vez las *Vorlesungen* en 1845—. No obstante, la revisión crítica o la *Quellen Forschung* que se ha hecho de los textos de Michelet, para así tener una nueva edición “oficial” de las *Vorlesungen*, no ha estado exenta de problemas. Un caso peculiar es el de la edición de Johannes Hoffmeister. Ésta nueva edición contenía una conferencia inaugural que Hegel escribió durante su estancia en Heidelberg durante 1820. Al tratarse de un texto proveniente de un manuscrito nuevo y no utilizado por Michelet, Hoffmeister lo tituló como: *Heidelberger Niederschrift* [transcripción de Heidelberg] y parecía uno de los hallazgos medulares que por fin desbancarían la edición de Michelet. No obstante, Walter Jaeschke, encontró que dicho manuscrito pertenecía a una serie de introducciones que Hegel pronunció para sus clases durante 1816, mismas que ya estaban presentes en el corpus de la edición de Michelet, pero que Michelet no reconocía como conferencias, sino clases. Aunado a esta discusión, existen algunos especialistas que simplemente dicen que las *Vorlesungen* no tienen ningún lugar en las obras de Hegel y deben desestimarse como obras propias de Hegel. En todo caso, deben ser nombradas como obras de algunos discípulos de Hegel, pero que no contienen en sí la filosofía auténtica de Hegel. Quizá el caso más famoso de esta tesis es el de Michael Quante, pues él insiste en que los especialistas de Hegel deben concentrarse únicamente en la obra de puño y letra de Hegel, por lo que las *Vorlesungen* son inválidas para este propósito. Como puede percatarse el lector, las *Vorlesungen* son un problema metodológico que debe atenderse. En mi caso, suscribo la postura de Dietmar Köhler, pues considero que la edición de Michelet (con los respectivos añadidos y revisiones que ha tenido, como los de Garniron y de Walter Jaeschke) es suficientemente consistente con el sistema hegeliano para ser considerada como parte inherente del sistema. Si bien, es cierto que, para buscar minucias muy específicas, no es la mejor edición; pero cara a una visión más general y universal del sistema hegeliano sí es una herramienta válida.

Fruto de estas menciones han sido trabajos muy contundentes sobre la relación con Aristóteles —quien, dicho sea de paso, es una suerte de modelo del *filósofo ideal* para Hegel—, así como su relación con Platón, Heráclito y Parménides.

Aunado a la relación obvia que Hegel mantiene con las tradiciones aristotélicas, platónicas o estoicas; existen fuertes paralelismos con tradiciones antiguas de los que se suele no ahondar demasiado. Tal es el caso del escepticismo antiguo, en particular, el pirronismo. Hasta el momento existen pocos materiales académicos disponibles que examinen dicha relación, no obstante, existe una riqueza inexplorada en este terreno. A lo largo de la carrera de Hegel se pueden encontrar textos muy variados con referencias muy importantes a influencias que toma del pirronismo, así como también se pueden encontrar diversas referencias a problemas epistémicos planteados por el pirronismo — como es el caso de las *creencias*, las *apariencias* o la *fundamentación de la ciencia*—.

El propósito del presente capítulo es: 1). Examinar algunos motivos por los que Hegel fundamenta un proyecto de una *historia de la filosofía* que, a mi juicio, mantiene un paralelismo con el proyecto de una *filosofía de la historia*. Ahora bien, mi principal interés no es resolver la totalidad del marco de intereses o motivos por los que Hegel diseña ambos proyectos, sino que únicamente busco concentrarme en los aspectos generales de ambos proyectos para aterrizarlos en el lugar del escepticismo antiguo en la historia de la filosofía. Pienso que el lugar del escepticismo en la *historia de la filosofía* de Hegel ocupa un puesto especial, dado que Hegel asocia al escepticismo —en tanto figura de la conciencia especulativa— con la aparición de crisis en el pensamiento. La aparición del escepticismo se da en el momento en que surge una desconfianza epistémica generalizada —muchas veces motivada por sucesos históricos propios de la *Weltgeschichte* [*historia universal*] y, generalmente, dicha desconfianza epistémica desemboca en desconfianzas metafísicas³ o éticas. Ahora bien, para Hegel, el inicio del escepticismo está fechado en la antigüedad. Ello hace del escepticismo antiguo un caso aún más especial. A lo largo de los siguientes dos capítulos tematizaré aún más por qué el escepticismo antiguo goza de un lugar tan importante en la filosofía hegeliana y, más aún, por qué

³ Uso *metafísica* en un sentido amplio, puesto que puede abarcar una desconfianza teológica o una desconfianza teleológica. No es mi interés ahondar demasiado en el tema, pero puedo ofrecer de ejemplo a la posmodernidad, puesto que ésta se caracteriza por una fuerte desconfianza metafísica en el progreso y la teleología de la historia.

Hegel está tan interesado en el escepticismo antiguo en contraste con el escepticismo moderno. Para este capítulo únicamente me interesa mostrar la relevancia del escepticismo, en tanto figura de la consciencia especulativa y filosófica, en la historia de la filosofía.

En segundo lugar: 2). Una vez demostrado el lugar del escepticismo antiguo en el proyecto de una *historia de la filosofía* de Hegel es necesario mostrar específicamente evidencia del interés de Hegel en el escepticismo antiguo. No es sólo el caso que Hegel mantiene un interés erudito en el tema, sino que él piensa que la tematización del escepticismo antiguo brinda elementos para resolver problemas epistémicos de su propia época a saber, el problema del *dogmatismo versus el criticismo*. Por ello, la segunda y tercera sección de este capítulo las dedico a un trabajo intertextual de referencias al escepticismo antiguo en el *corpus* de las obras hegelianas. Mi interés central aquí es mostrar qué documentos tuvo a su disposición Hegel para formular su lectura e interpretación del escepticismo antiguo. Para ello establezco dos niveles de búsqueda de referencias: 1). Documentos o fuentes primarias: autores del escepticismo antiguo. Y 2). Documentos o fuentes secundarias: autores antiguos por los cuales leyó el escepticismo antiguo, así como autores modernos de los cuales obtuvo noticias del escepticismo antiguo.

1. Filosofía de la historia de la filosofía

Pero aún más, Diógenes [Laercio] cita a Archilochos, Eurípides, Zenón, Jenófanes, Demócrito, Platón y otros más [*usw*] como escépticos. En resumen, aquellos de los que habla Diógenes tenían la idea de que una verdadera filosofía tenía, necesariamente, un lado negativo que se opone a todo lo limitado y, por lo tanto, al conjunto de hechos de conciencia [*der Tatsachen des Bewußtseins*] y su innegable certeza, así como en contra de los conceptos mentalmente estrechos [*die bornierten Begriffe*], que se encuentran en esas maravillosas doctrinas que el Sr. Schulze considera inaccesibles al escepticismo razonable; contra todo este fondo de finitud, en el que este escepticismo más nuevo tiene su esencia [*Wesen*] y su verdad [*Wahrheit*], y es infinitamente más escéptico que este escepticismo (Hegel, *GW IV: VSP*, p. 207).⁴

⁴ "Aber noch mehr führt Diogenes den Archilochos, Euripides, Zenon, Xenophanes, Demokrit, Platon, usw. als Skeptiker an; kurz, diejenigen, denen Diogenes nachspricht, hatten die Einsicht, daß eine wahre Philosophie notwendig selbst zugleich eine negative

La filosofía de Hegel es una filosofía del Absoluto.⁵ Con esta singular frase quiero decir que su sistema filosófico pretende dar cuenta del *todo*:

Seite hat, welche gegen alles Beschränkte und damit gegen den Haufen der Tatsachen des Bewußtseins und deren unleugbare Gewißheit sowie gegen die bornierten Begriffe, welche in jenen herrlichen Doktrinen [vorkommen], die Herr Schulze dem vernünftigen Skeptizismus für unzugänglich hält, gegen diesen ganzen Boden der Endlichkeit, auf dem dieser neuere Skeptizismus sein Wesen und seine Wahrheit hat, gekehrt und unendlich skeptischer ist als dieser Skeptizismus" (Hegel, *GW*: 4, p. 207). Para el texto *Verhältniss des Skeptizismus zur Philosophie* utilizo la versión alemana incluida en los *Gesammelte Werke*: Band 4 [Jeaner Schriften], publicada por la editorial Felix Meiner. Para citar dicha obra lo hago de la siguiente manera: abreviatura de las siglas en alemán (*Gesammelte Werke*: *GW*), el número del volumen correspondiente y la página.

⁵ Hegel, en la *Ciencia de la lógica* (*Wissenschaft der Logik*), nos dice —paradójicamente— que el Absoluto es una indeterminación: "la simple identidad compacta del Absoluto es indeterminada, o mejor dicho, se ha disuelto en ella toda determinación de la esencia y de la existencia o del ser en general, así como de la [*Die einfache gediegene Identität des Absoluten ist unbestimmt, oder in ihr hat sich vielmehr alle Bestimmtheit des Wesens und der Existenz oder des Seins überhaupt sowohl als der Reflexion aufgelöst*]" (Hegel, *TWA* 6: *WL*, p. 187). Esto nos impide definir —al menos bajo las categorías tradicionales de género y diferencia específica— al Absoluto, pues éste aparece como la negación de todos los predicados. El Absoluto no puede ser subsumido bajo las categorías de esencia o ser —como veremos a lo largo del presente texto, Hegel trastoca estas categorías dentro de su sistema—. Es así que Hegel nos dice que la determinación del Absoluto es ser la forma Absoluta cuya identidad es la totalidad en todos sus momentos, es decir, cada uno de sus momentos o partes son en sí mismos el todo. "El Absoluto es sólo el Absoluto, porque no es la identidad abstracta, sino que es la identidad del ser y la esencia o la identidad de lo interno y lo externo. Por lo tanto, es ella misma la forma absoluta que la hace brillar y la determina como atributo. La expresión que se ha usado, el Absoluto-Absoluto, denota lo Absoluto que se ha vuelto a sí mismo en su forma, o cuya forma es igual a su contenido [*Das Absolute ist nur das Absolute, weil es nicht die abstrakte Identität, sondern die Identität des Seins und Wesens oder die Identität des Inneren und Äusseren ist. Es ist also selbst die absolute Form, welche es in sich scheinen macht und es zum Attribut bestimmt. Der Ausdruck, der gebraucht worden ist, das Absolut-Absolute, bezeichnet das in seiner Form in sich zurückgekehrte Absolute, oder dessen Form seinem Inhalte gleich ist*]" (Hegel, *TWA* 6: *WL*, p. 191). El Absoluto puede estar como forma, es decir, como identidad y contenido de sí mismo, pero también puede presentarse como atributo, es decir, formando parte de otra determinación: "El atributo es, en primer lugar, lo absoluto estando en simple identidad consigo" (Hegel, *TWA* 6: *WL*, p. 374). Cuando Hegel se refiere a la filosofía como el saber Absoluto está diciendo que su sistema pretenda dar cuenta del origen del Todo. "The Absolute is not something that transcends existence; it is the whole of existence itself understood as a system in which each part is organically and inseparably related to every other. [...] Hegel's philosophy attempts to show how the being of each finite thing in existence just is its place in the whole, as part of the system of reality itself. The Absolute, however, is not the whole of reality conceived as a static, block universe. Instead, Hegel argues that the Absolute is active and dynamic, continually replenishing or reconstituting itself through the finite beings that make up the infinite whole" (G. A., Magee, 2010, pp. 21-22). Ahora bien, con relación a la edición que utilizo de *WL* (*Ciencia de la lógica*), empleo la *Theorie Werkausgabe* publicada por la editorial Suhrkamp. Cito la obra de acuerdo a la

la ontología-lógica, la estética, la filosofía del arte, la política, la ética, y por supuesto, la Historia. La Historia [*Geschichte*] constituye una parte muy importante del culmen del sistema hegeliano. Una de las grandes lecciones de su pensamiento es mostrar que la realidad está siempre mediada por la Historia. La realidad no es estática, está siempre en movimiento. Es así que el proyecto hegeliano asume la tarea de dar cuenta de la realidad total de la Historia, partiendo desde una metodología específica: una *filosofía de la Historia*⁶, y aterrizándola en realidades concretas: la Historia universal y la Historia de la filosofía.

Ahora bien, mi hipótesis es que tanto el proyecto de la *filosofía de la historia* y el proyecto de la *historia de la filosofía* están intrínsecamente ligados. Dicha unión no es precisamente clara en el *corpus* hegeliano — aunado al hecho que Hegel no hace ninguna referencia explícita a su unión—, por lo que mi argumentación consta en demostrar que son proyectos que mantienen un nexo conceptual. Si bien se tratan de dos proyectos que tienen como objetos de estudio distintos aspectos de la Historia: la *filosofía de la historia* tiene por objeto la *Historia universal* [*Weltgeschichte*] y la *historia de la filosofía* se tiene por objeto a sí misma; mi argumento consiste en demostrar que son proyectos paralelos, y por tanto, corren en carriles distintos, pero siempre a la par y en la misma pista.

Recordemos que, para Hegel, la Historia es el despliegue de la *idea* de la libertad: “la historia universal [*Weltgeschichte*] es el progreso en la

siguiente manera: abreviatura de las siglas en alemán (*Theorie Werkausgabe: TWA*), el número del volumen y el número de la página.

⁶ “La filosofía de la historia no es otra cosa que la consideración pensante de la historia [...] A la filosofía, empero, le son atribuidos pensamientos propios, que la especulación produce por sí misma, sin consideración a lo que existe; y con esos pensamientos se dirige a la historia, tratándola como un material, y no dejándola tal como es, sino disponiéndola con arreglo al pensamiento y construyendo un a priori una historia” (Hegel, *VPG*, p. 41). La alusión al pensamiento —siguiendo a Hegel— enfatiza que el desarrollo histórico es una producción humana y, dado que lo más esencial al ser humano es la razón, la historia se constituye también a partir de la razón: “Pero el único pensamiento que aporta es el simple pensamiento de la razón, de que la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente” (Hegel, *VPG*, p. 43).

conciencia de la libertad” (Hegel, *VPG*⁷, p. 68).⁸ La historia es universal –retomando las ideas de la nota número seis— porque la razón es una condición que comparte universalmente el género humano. Cuando Hegel dice que lo constitutivo de la filosofía de la historia universal es dar cuenta de la *idea* de la libertad está enfatizando el carácter de *horizonte ideal* de la libertad. Es decir, la *libertad* es un pensamiento que no está clausurado. Éste se encuentra en constante desarrollo y sirve también como un horizonte al cual aspira la humanidad en su transitar temporal; es así que la *idea* de la libertad tiene un progreso racional en la historia. Hegel insiste —a modo de ejemplo ilustrativo— que, en la conciencia de Oriente antiguo o Egipto, la libertad es un derecho poseído sólo por un individuo: el soberano, el emperador. Por otra parte, en el mundo griego la libertad se asimila como un derecho poseído por una colectividad: los varones ciudadanos de la *polis*. Esta nueva concepción de la libertad representa un progreso en su realización, pero es una realización imperfecta, pues la libertad no es una condición universal (mujeres, niños, extranjeros y esclavos) no son libres dentro de la *polis*. Es hasta la irrupción del cristianismo que la *idea* de la libertad adquiere un carácter universal y, conforme transcurre el tiempo, llega a entenderse como un derecho universal de todo ser humano, indistinto de su género, raza, procedencia, etc.

⁷ En el caso específico de la obra *Vorlesungen über die Philosophie der geschichte* (*VPG*), utilizo únicamente la versión en español traducida por José Gaos: Hegel G. W. F., 2004, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Tr. José Gaos, Alianza. Por lo que para dicha citación empleo la siguiente manera: abreviatura de las siglas en alemán del nombre de la obra (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: VPG*) y la página de la edición hispana. Ahora bien, en el caso de la traducción al español, José Gaos utilizó la edición de G. Lasson, presente en la edición crítica publicada por Felix Meiner.

⁸ Se puede confrontar también con: “Wie die Substanz der Materie die Schwere ist, so, müssen wir sagen, ist die Substanz, das Wesen des Geistes die Freiheit. Jedem ist es unmittelbar glaublich, daß der Geist auch unter anderen Eigenschaften die Freiheit besitze; die Philosophie aber lehrt uns, daß alle Eigenschaften des Geistes nur durch die Freiheit bestehen, alle nur Mittel für die Freiheit sind, alle nur diese suchen und hervorbringen; es ist dies eine Erkenntnis der spekulativen Philosophie, daß die Freiheit das einzige Wahrhafte des Geistes sei” [Así como la substancia de la materia es la gravedad, así nosotros debemos decir que la substancia, la esencia, del Espíritu es la libertad. Todos pueden creer inmediatamente que el Espíritu también posee libertad entre otras propiedades; pero, la filosofía nos enseña que todas las propiedades del Espíritu se constituyen sólo a través de la libertad, todos son sólo medios para la libertad, todos sólo buscan y producen esto; esta es una realización de la filosofía especulativa: que la libertad es la única verdad del Espíritu] (Hegel, *TWA* 12, p. 30). Para esta referencia utilizo la misma manera de citar la edición de Surhkamp (*Theorie Werkausgabe*): siglas de la edición (*TWA*), seguidas del volumen y la paginación.

Como se ha mencionado anteriormente, Hegel tematiza la Historia como movimiento y una actividad humana. En sus *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* nos dice que la primera categoría con la que aparece la historia universal en el pensamiento es la *variación* [*Veränderung*], es decir, la Historia se mueve, cambia y ésta obedece una lógica que es dialéctica.

La primera categoría surge a la vista del cambio de los individuos, pueblos y Estados, que existen un momento y atraen nuestro interés, y en seguida desaparecen. Es la categoría de la *variación*. Vemos un ingente cuadro de acontecimientos y actos, de figuras infinitamente diversas de pueblos, Estados e individuos, en incesante sucesión. [...] El aspecto negativo de este pensamiento de la variación provoca nuestro pesar. Lo que nos oprime es que la más rica figura, la vida más bella encuentra su ocaso en la historia. En la historia caminamos entre las ruinas de lo egregio. [...] ¿Quién habrá estado entre las ruinas de Cartago, Palmira, Persépolis o Roma, sin entregarse a consideraciones sobre la caducidad de los imperios y los hombres, al duelo por una vida pasada, fuerte y rica? (Hegel, *VPG*, p. 47).

A toda época le corresponde un nacimiento y un ocaso. Así como la vida singular tiene una caducidad, de la misma manera la vida de los pueblos, las naciones, los Estados y los imperios tienen una caducidad: “puesto que hemos de exponer el tránsito de un espíritu de un pueblo al de otro, es preciso advertir que el espíritu universal no muere; pero como es espíritu de un pueblo, perteneciente a la historia universal, necesita llegar a saber lo que es su obra, y para ello necesita pensarse” (Hegel, *VPG*, p. 73).⁹ Para que la historia avance es necesario que algunos

⁹ Es notorio que en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* llame a la historia y su curso como el espíritu universal [*Der allgemeine Geist*]. Es importante destacar algunos conceptos claves en el sistema hegeliano y, en concreto, con la historia universal. *Grosso modo*, el momento final de su sistema se trata de la filosofía del espíritu. En él, Hegel sostiene una división dialéctica: el espíritu subjetivo, el espíritu objetivo y el Espíritu absoluto. Cada uno de estos momentos representa una perspectiva de la conciencia humana, es así que el espíritu subjetivo describe la conciencia del individuo —la dimensión mental—, el espíritu objetivo describe la conciencia de una colectividad social según la eticidad [*Sittlichkeit*]; es decir, el plano de la ética, las costumbres y tradiciones, así como el de la legalidad. Y, el Espíritu absoluto se refiere a las perspectivas más elevadas con respecto al saber: el arte, la religión y la filosofía. Entre el espíritu subjetivo y el espíritu objetivo podemos notar un tránsito hacia la practicidad de la conciencia. Mientras que, en el espíritu subjetivo; Hegel destaca mayoritariamente la cognición, los procesos mentales, la psicología del individuo y el reconocimiento [*Annerkennung*] entre las conciencias (cuyo resultado es la autoconciencia [*Selbstbewusstsein*]). El espíritu objetivo inicia con el resultado del

espíritus de los pueblos perezcan. Aquí podemos notar el movimiento dialéctico de la historia: hay un momento en el que se concreta un espíritu de un pueblo determinado, a este se le opone una negatividad que culminará con su ocaso.¹⁰ Sin embargo, aunque dicho *Volksgeist* muera, su ocaso conlleva un nuevo nacimiento, la historia continúa. Este movimiento de renovación (nacimiento, muerte y nacimiento de algo más) es lo que constituye el progreso de la historia:

La variación abstracta que se verifica en la historia ha sido concebida, desde hace mucho tiempo, de un modo universal, como implicando un progreso hacia algo mejor y más perfecto. [...] en la naturaleza no sucede nada nuevo bajo el sol; por eso el espectáculo multiforme de sus transformaciones produce hastío. Solo en las variaciones que se verifican en la esfera del espíritu surge algo nuevo. [...] Es esencial advertir que el curso del espíritu constituye un progreso (Hegel, *VPG*, p. 127).

Es así que el desarrollo de la historia no sólo implica una evolución de los individuos, los pueblos o los Estados, sino que también implica una evolución del pensamiento y, por supuesto, la *idea* de la libertad según los distintos momentos dialécticos:

La evolución implica una *serie de fases*, una serie de determinaciones de la libertad, que nacen del concepto de la cosa, o sea, aquí, de la naturaleza de la libertad al hacerse consciente de sí. La naturaleza

reconocimiento y la autoconciencia, es decir, con la colectividad y las actividades propias de la comunidad social. Por otra parte, el espíritu absoluto es una suerte de autoconciencia sapiencial —pues es el espíritu sabiéndose a sí mismo como espíritu y como absoluto—, pues éste se constituye a partir de algunos estados de conciencia o perspectivas que determinan el acceso al saber y la búsqueda por la verdad. Hay algunos accesos que son determinados o configurados a partir de la sensibilidad y la estética (el arte), hay otros accesos que son determinados a partir de la interioridad y el sentimiento (la religión) y otros que son determinados a partir de la conceptualización, la idea y la primacía de la razón (la filosofía). No obstante, tanto el espíritu objetivo, como el espíritu absoluto, están mediados por la historia. Lo que Hegel llama como espíritu universal [*allgemeine Geist*] y espíritu del pueblo [*Volksgeist*] son las manifestaciones del espíritu objetivo y el espíritu absoluto en instancias concretas: el *Volksgeist* encarna una determinación según el espíritu objetivo y una determinación según el espíritu absoluto, pero esta encarnación se da en un pueblo particular, en una región específica y en un conexto histórico específico. En cuanto al *allgemeine Geist*, éste encarna las determinaciones del espíritu objetivo y el Espíritu absoluto en la totalidad del mundo y en conexión con el desarrollo de todas las épocas.

¹⁰ También podemos contrastar con la siguiente cita: “La historia universal representa el conjunto de las fases por que pasa la evolución del principio, cuyo contenido es la conciencia de la libertad. Esta evolución tiene fases, porque el espíritu no es aquí inmediato a sí mismo, sino que requiere mediación, bien que una mediación consigo mismo; pero esta evolución está diferenciada, porque es división y diferenciación del espíritu. La determinación de estas fases es, en su naturaleza general, lógica; pero en su naturaleza más concreta es tema de la filosofía del espíritu” (Hegel, *VPG*, p. 131).

lógica y todavía más la naturaleza dialéctica del concepto en general, que consiste en que el concepto se determina, se da determinaciones y luego las anula de nuevo y, mediante esta misma anulación, consigue otra determinación positiva más rica y concreta (Hegel, *VPG*, p. 139).

La *filosofía de la historia*, como he atisbado al inicio de este capítulo, corre paralelamente a la historia de la filosofía. Ahora bien, es mi hipótesis que también existe una suerte de subordinación de género y especie con respecto a la Historia universal y la historia de la filosofía. Si este es el caso, la Historia universal es un género mayor al cual se subordina la historia de la filosofía, puesto que la historia de la filosofía es la historia del pensamiento y la historia del pensamiento es sólo un aspecto de la Historia universal. Sin embargo, también he mencionado, a modo de metáfora, que son proyectos paralelos que corren en la misma pista, aunque en distintos carriles y siempre a la par. Ello es porque la subordinación de la historia de la filosofía a la Historia universal no es absoluta. La Historia universal —*grosso modo*— se ocupa de las acciones humanas que tienen una relación práctica con la libertad, mientras que la historia de la filosofía se ocupa de la actividad del pensamiento especulativo, que, aunque mantiene una relación con la libertad, su relación es por medio de la teorización.

En ese sentido, pienso que el proyecto *histórico-filosófico* hegeliano no sólo da cuenta de la historia universal, sino que también de la *historia de la filosofía*. Es decir, a mi juicio, Hegel propone una *filosofía de la historia* de la *historia de la filosofía*. No obstante, para entender cabalmente las implicaciones de esta lectura es necesario aclarar una paradoja que encierra la historia de la filosofía. Ante todo, la filosofía es la búsqueda por la *verdad*, es decir, ella pretende conocer aquello que es inmutable, eterno y —usando las palabras de Hegel— lo que existe *en-sí* y *para-sí*. Por otra parte, la historia es en sí misma cambio y movimiento absoluto: “narra lo que ha existido en una época para desaparecer en otra, desplazado por algo distinto [*Die Geschichte aber erzählt solches, was zu einer Zeit gewesen, zu einer anderen aber verschwunden und durch anderes verdrängt worden ist*]” (Hegel, *TWA* 18: *VGP*¹¹, p. 24). Nuevamente, Hegel

¹¹ Dado que durante el curso de mi presente argumentación ahondaré en distintos conceptos interrelacionados entre *VGP* y *VPG*; además de indicar el volumen del cual cito la edición de Suhrkamp (*Theorie Werkausgabe*) también añado las siglas correspondientes a las respectivas *Vorlesungen*. Ello con la intención de facilitar al lector la comprensión de las citas.

retoma el concepto de la *variación* [*Veränderung*] o la *evolución* en relación a la historia.¹² La aclaración que introduce Hegel en sus *VGP*¹³, en contraste con las *VPG*¹⁴, es que la *evolución* es una condición que acompaña al ser humano en su existencia —al igual que a todo organismo vivo—. El ser humano es un ser sujeto al cambio, pero, el cambio y la evolución se extienden a cualquier realidad que produzca el ser humano.¹⁵ No obstante, el cambio o la evolución que se ve en la historia es distinta de los organismos vivos:

Es diferente en el espíritu. El espíritu es conciencia, por lo tanto tanto, libre de que en él coincidan el principio y el fin. Como el embrión en la naturaleza, también el espíritu, después de haberse hecho otro, retorna a su unidad. Igualmente en el espíritu; lo que es en sí mismo deviene en el espíritu, y así deviene en sí mismo. (Hegel, *TWA* 18: *VGP*, p. 41).¹⁶

El espíritu manifiesto en la historia debe tener forzosamente un desarrollo o un despliegue. Ello, como se ha mencionado anteriormente, constituye el progreso y, por tanto, la evolución. No obstante, el desarrollo del progreso no es equiparable a la evolución natural de los organismos. El desarrollo del espíritu conlleva una toma de conciencia

¹² Hegel nos dice en sus *Lecciones de historia de la filosofía* que la explicación concreta del concepto de evolución (en relación con el cambio en la historia) se encuentra en la *Ciencia de la lógica*. Como tal, no existe ningún apartado en la *WL* titulado bajo el nombre *Veränderung* o de *Entwicklung*, pero pienso que Hegel se refiere a la Segunda sección (*Die Quantität*), concretamente el Segundo capítulo (*Quantum*), en su sección C: Der quantitative unendliche Progreß: “El progreso al infinito [*der unendliche Progreß*], como se ha dicho inicialmente, es la tarea [*Aufgabe*] del infinito [*des Unendlichen*], no la consecución del mismo. Es la perenne generación [*Erzeugen*] del infinito, sin llegar a salir del cuanto mismo, y sin que el infinito llegue a ser positivo y actual [*Der Unendliche Progreß* [...]] *Wie er zunächst gesetzt ist, ist er die Aufgabe des Unendlichen, nicht die Erreichung desselben: das perennierende Erzeugen desselben, ohne über das Quantum selbst hinauszukommen und ohne daß das Unendliche ein Positives und Gegenwärtiges würde*” (Hegel, *TWA* 5: *WL*, p. 262).

¹³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [*Lecciones sobre historia de la filosofía*].

¹⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [*Lecciones sobre filosofía de la historia*].

¹⁵ Esto un lugar común en el sistema de Hegel, pues la existencia siempre está ligada al cambio. Toda realidad abstracta (*en-sí*) cuando se concreta o determina en la existencia sufre la transición hacia el devenir. El devenir, entonces, es la pauta de existencia de dicha realidad, haciéndola sujeta al cambio.

¹⁶ “Im Geiste ist es anders. Er ist Bewußtsein, frei, darum, daß in ihm Anfang und Ende zusammenfällt. Der Keim in der Natur, nachdem er sich zu einem Anderen gemacht, nimmt sich wieder in die Einheit zusammen. Ebenso im geiste; was an sich ist, wird für den geist, und so wird er für sich selbst” (Hegel, *TWA* 18: *VGP*, p. 41).

de sí mismo y su contenido, ello hace estructuralmente —aunque no operativamente— el despliegue del espíritu como un retorno a sí mismo.

Este ser del espíritu, este voler a sí mismo, puede considerarse como su meta más elevada y absoluta. Esto es todo lo que quiere, y nada más. Todo lo que sucede en el cielo y en la tierra —sucede eternamente—, la vida de Dios, y todo lo que sucede en el tiempo, se esfuerzan sólo para que el espíritu se conozca a sí mismo, se haga objeto para sí mismo, se encuentre a sí mismo, devenga para sí mismo, se una a sí mismo. Él es desdoblamiento, alienación, pero únicamente para poder encontrarse a sí mismo, para poder retornar a sí mismo (Hegel, *TWA 18: VGP*, pp. 41-42).¹⁷

Si la historia universal consiste en el despliegue de la *idea* de la libertad, la historia de la filosofía tiene que compartir una semejanza estructural, en la que por fuerza existe un despliegue de una *idea* concreta. Dicho brevemente, la historia de la filosofía muestra el despliegue de una *idea* en particular, es decir, vislumbra el desarrollo de un contenido. Ahora bien, mientras que en la historia universal vemos el desarrollo de la *idea* de la libertad, en la historia de la filosofía vemos el desarrollo de la *idea* de la *verdad*.

Es en esto en lo que el conocimiento de la razón se diferencia del mero conocimiento del entendimiento, y es asunto del filosofar, en contraposición al entendimiento, mostrar que lo verdadero, la idea, no consiste en generalidades vacías, sino en algo general que es en sí mismo lo particular, lo determinado (Hegel, *TWA 18: VGP*, p. 43).¹⁸

No obstante, es importante considerar que Hegel no entiende a la *verdad* como la *esencia* de las cosas, puesto que la esencia corresponde a un tipo de concepto *abstracto*. La esencia es completa unidad estática, por lo que poco se puede decir de ésta y ella no tiene un tipo de *realidad*

¹⁷ “Dies Beisichsein des Geistes, diez Zusichselbstkommen desselben kann als sein höchstes, absolutes Ziel ausgesprochen werden. Nur dies will er, und nichts anderes. Alles, was im Himmel und auf Erden geschieht — ewig geschieht —, das Leben Gottes und alles, was zeitlich geran wird, strebt nur danach hin, daß der Geist sich erkenne, sich sich selber gegenständlich mache, sich finde, für sich selber werde, sich mit sich zusammenschließe. Er ist Verdoppelung, Entfremdung, aber um sich selbst finden zu können, um zu sich selbst kommen zu können” (Hegel, *TWA 18: VGP*, pp. 41-42).

¹⁸ “Es ist hierin, daß sich die Vernunftkenntnis von der bloßen Verstandeskenntnis unterscheidet, und es ist das Geschäft des Philosophierens gegen den Verstand, zu zeigen, daß das Wahre, die Idee nicht in leeren Allgemeinheiten besteht, sondern in einem Allgemeinen, das in sich selbst das Besondere, das Bestimmte ist” (Hegel, *TWA 18: VGP*, p. 43).

efectiva [Wirklichkeit]. En contraposición, la *verdad* —siguiendo a Hegel— es movimiento, un proceso.¹⁹ La filosofía, entonces, consiste en dar cuenta del progreso de la *idea de verdad*:

Ahora bien, la filosofía es por sí misma el reconocimiento de este desarrollo y, en cuanto es, por sí misma, el reconocimiento de este desarrollo y, en cuanto pensamiento comprensivo, este mismo desarrollo pensante; cuanto más avanzado esté este desarrollo, más perfecta es la filosofía (Hegel, TWA 18: VGP, p. 46).²⁰

Es así que, para Hegel, no hay realmente una contradicción en una *filosofía de la historia de la filosofía*, pues sólo así se puede dar cuenta del desarrollo de la *idea de la verdad*. Esto es especialmente palpable cuando se piensa en el tratamiento del concepto de *idea* [die Idee] que Hegel ofrece hacia el final de WL. Basta recordar que Hegel tematiza la *idea* de acuerdo a tres fundamentales aspectos: la *vida* [das Leben], la *idea del conocimiento* [die Idee des Erkennens] y la *idea absoluta* [die absolute Idee]. Ahora bien, justo en la *idea teórica* [die idee des Erkennens] Hegel tematiza la relación entre la *idea de verdad* [die Idee des Wahrens] y la *idea* en cuanto a su dimensión práctica —que es representada por la *idea del bien* [die Idee des Guten]—. Estos dos momentos son los puntos de transición hacia la *unidad de la idea absoluta*, misma que es encarnada por Dios. Ahora bien, lo concreto que quiero mostrar con esto es que la *idea*, de suyo, implica una *unidad* y una *conciliación* a modo de *superación* [Aufhebung] de lo subjetivo y lo objetivo. Es decir, todos los aspectos mediados e inmediatos se reconcilian en ella. La *idea*, por sí misma, es *unidad y totalidad armónica*. El desarrollo de WL atestigua esto, puesto que la *idea* no es el producto resultante del *ser* [la lógica del ser], la *esencia* [la lógica de la esencia] y el *concepto* [la lógica del concepto], sino que es el resultado mismo de la *unión* y *superación* [Aufhebung] de todas las categorías que se han tematizado a lo largo de WL.²¹ La clave es la *superación* [Aufhebung] de las categorías bajo la *idea*, puesto que ésta es

¹⁹ Por el momento será mi única aclaración del concepto de verdad, pues en los subsecuentes capítulos la trataré con mayor profundidad en relación de la noción de verdad que sostiene Sexto Empírico.

²⁰ “Die Philosophie ist nun für sich das Erkennen dieser Entwicklung und ist als begreifendes Denken selbst diese denkende Entwicklung. Je weiter diese Entwicklung gediehen, desto vollkommener ist die Philosophie” (Hegel, TWA 18: VGP, p. 46).

²¹ “It is important to understand that all the categories—both categories of being and essence and the categories of concept—by philosophical, dialectical necessity have not only led to the idea but also to the fact that they all are sublated [aufgehoben] in the idea” (Hartnack, 1998, p. 112).

capaz de conciliar aspectos aparentemente opuestos en sí misma.

Ello es lo más importante de la *idea*, puesto que ésta reconcilia todos los aspectos de lo subjetivo [*la idea teórica*²²] y lo objetivo [*la idea del bien*²³]. Mi argumento no consiste en poner el acento en la dinámica de conciliación entre lo subjetivo y lo objetivo, sino que se enfoca principalmente en la *Aufhebung* como característica intrínseca de la *idea*. Si bien, ni en las *VGP* ni en las *VP* existe una indicación explícita que ambos proyectos (*historia de la filosofía* y *filosofía de la historia*) estén intrínsecamente relacionados, en la *WL* Hegel explícitamente muestra la unidad entre la *idea de verdad* [*die Idee des Wahrens*] —que se manifiesta en la *historia de la filosofía*— y la *idea práctica* [*die Idee des Guten*] —que se manifiesta en la *filosofía de la historia*—. La comprensión cabal y real de la historia de la filosofía implica dar cuenta de la integración entre ambos proyectos, por ello he acuñado el término: *filosofía de la historia de*

²² Ello se puede confrontar con la siguiente cita: “Así [el concepto] es su pura identidad consigo mismo, el cual es tan diferenciado de sí mismo, que lo diferenciado no es sólo objetividad, sino que igualmente es subjetividad o a la forma de simple igualdad consigo misma, por lo que el objeto del concepto es el concepto mismo [*So ist er seine reine Identität mit sich, welche sich so in sich selbst unterscheidet, daß das Unterschiedene nicht eine Objektivität, sondern gleichfalls zur Subjektivität oder zur Form der einfachen Gleichheit mit sich befreit, hiermit der Gegenstand des Begriffes, der Begriff selbst ist*]” (Hegel, *TWA* 6: *WL*, p. 487).

²³ “En general, en y para sí mismo indeterminado, el sujeto se enfrenta al mundo objetivo, del que toma el contenido y la realización determinados. En la *Idea* práctica, sin embargo, se opone a lo real como lo real; pero la certeza de sí mismo, que el sujeto tiene en su ser-determinado-para-sí, es una certeza de su realidad y de la irrealidad del mundo; no sólo la otredad de él como generalidad abstracta es el vacío para él, sino su singularidad y las determinaciones de su singularidad. El sujeto ha reivindicado aquí la objetividad para sí mismo; su determinación en sí misma es lo objetivo, pues es la generalidad, que está igualmente determinada de manera absoluta; el mundo antes objetivo, en cambio, sigue siendo sólo una cosa establecida, una cosa determinada directamente de diversas maneras, pero que, por estar sólo directamente determinada, carece de la unidad del concepto en sí misma y es nula para sí [*In Allgemeine, an und für sich Bestimmungslose der objektiven Welt entgegen, aus der er sich den bestimmen Inhalt und die Erfüllung nimmt. In der praktischen Idee aber steht er als Wirkliches dem Wirklichen gegenüber; die Gewißheit seiner selbst, die das Subjekt in seinem An-und-für-sich-bestimmtsein hat, ist aber eine Gewißheit seiner Wirklichkeit und der Unwirklichkeit der Welt; nicht nur das Anderssein derselben als abstrakte Allgemeinheit ist ihm das Nichtige, sondern deren Einzelheit und die Bestimmungen ihrer Einzelheit. Die Objektivität hat das Subjekt hier sich selbst vindiziert; seine Bestimmtheit in sich ist das Objektive, den es ist die Allgemeinheit, welche ebensowohl schlechthin bestimmt ist; die vorhin objective Welt ist dagegen nur noch ein Gesetztes, ein unmittelbar auf mancherlei Weise Bestimmtes, aber das, weil es nur unmittelbar bestimmt ist, der Einheit des Begriffes in sich entbehrt und für sich nichtig ist*]” (Hegel, *TWA* 6: *WL*, p. 542).

la filosofía. La *verdad* y la *libertad* son dos caras de una misma moneda: la realidad concreta del espíritu²⁴ a través del tiempo.

De tal suerte que, para Hegel, no dar cuenta de la relación entre la *idea de la verdad* y la *idea de la libertad* resulta en una mala y errónea comprensión de la Historia y de la historia de la filosofía. El resultado de la omisión entre la unión de ambas *ideas* tiene por consecuencia tematizar a la historia de la filosofía como un fenómeno desconectado de sí mismo y desconectado de la realidad fáctica del mundo concreto. Frente a esto, Hegel enumeró una serie de posturas que tematizaron la historia de la filosofía según un paradigma específico. Esta aclaración es vital para mi argumentación, pues aquí pretendo mostrar algunas *Grundlegungen* que, en el posterior desarrollo de este trabajo, sirvan como anclaje de una de mis hipótesis centrales: Hegel pensó al escepticismo como una figura central que recurrentemente aparece—bajo distintas manifestaciones— en la historia de la filosofía. Más aún, la filosofía tiene como tarea *perenne* resolver el problema del escepticismo. En primer lugar, Hegel nos dice que la *historia de la filosofía* puede entenderse como:

La historia de la filosofía como un acervo de opiniones. La historia, a primera vista, parece consistir en esto: tener que narrar acontecimientos accidentales de los tiempos, de los pueblos y de los individuos; accidentales, en parte en cuanto a su orden cronológico, pero también en parte en cuanto a su contenido (Hegel, TWA 18: VGP, p. 28).²⁵

La concepción de la historia de la filosofía como un compendio de opiniones es una visión que Hegel desestimaba especialmente. El problema con esta concepción es de una naturaleza muy clásica: el conflicto entre la *verdad* y la *opinión*. La *opinión*, para Hegel, no tiene un lugar en la búsqueda filosófica por la *verdad*. Si bien, es cierto que la *verdad* no se muestra en su totalidad y, más bien, la historia de la filosofía ha expandido las perspectivas de la *verdad*; ello no hace de la historia de la filosofía un acervo de opiniones. Toda postura filosófica enriquece la perspectiva de la *verdad*, pero no puede ser una mera *opinión*, pues las opiniones no son producto del tipo de racionalidad imperante en la filosofía.

²⁴ En este nivel espíritu significa: *consciencia del ser humano*.

²⁵ “*Die Geschichte der Philosophie als Vorrat von Meinungen.* Geschichte schließt nämlich beim ersten Anschein sogleich dies ein, daß sie zufällige Ereignisse der Zeiten, der Völker und Individuen zu erzählen habe — zufällig teils ihrer Zeitfolge, teils aber ihrem Inhalte nach” (Hegel, TWA 18: VGP, p. 28).

Por otra parte, si la historia de la filosofía es sólo un acervo de opiniones, entonces se anula su sistematicidad. Las opiniones no constituyen en sí mismas un *progreso*, pues no es intrínseco a las *opiniones* estar interconectadas entre sí. Uno puede tener una opinión con respecto aun tema sin tomar en consideración lo que otros han dicho sobre el tema. Aquí podemos notar el énfasis que Hegel pone en la sistematicidad de la filosofía: cada postura filosófica está directamente conectada con la anterior y con la subsecuente, de manera que resulta en un *progreso* con respecto a la anterior y en un *Grund* con respecto a la subsecuente.²⁶

Aunado a esto, hay otra postura que concibe a la historia de la filosofía sólo como una colección de saberes dignos del académico presuncioso. Hegel piensa que hay un mecanismo perverso y egoísta en la vanidad del historiador de la filosofía que ve en dicha historia —como única valía— la colección de saberes aislados.

*Prueba de la nulidad del conocimiento filosófico a través de la propia historia de la filosofía. [...] Esta consecuencia, que se desprende de la diversidad de los sistemas filosóficos, es, como alguien podría opinar, materialmente dañina, pero al mismo tiempo es también un beneficio subjetivo. Puesto que la diversidad es la excusa habitual —para quienes, con aires de conocedores— tratan de presentarse como gentes interesadas por la filosofía (Hegel, TWA 18: VGP, p. 34).*²⁷

Este “historiador” es incapaz de notar la conexión sistemática entre las posturas filosóficas, pues su único interés es la vanidad de su *sapiencia*. Aunque Hegel no se detiene mucho en esta postura —pues piensa que es inútil— se puede extraer de aquí una postura interesante: el saber filosófico, es decir, el *progreso* de la idea de *verdad* es un proceso que escapa a los designios individuales. Es indistinto de mis aspiraciones subjetivas y corre de manera independiente. Además,

²⁶ Es importante recalcar que la noción de progreso, para Hegel, no es equiparable a un avance o una mejoría lineal e inequívoca. Es decir, una postura que es negativa frente a otra, que la confronta y la anula también representa un progreso, aunque éste venga por mano de la pérdida y la suspensión. Para Hegel, incluso en la *negatividad*, en la *pérdida* y en la *derrota* hay lecciones valiosas e importantes para el sistema total.

²⁷ “Erweis der Nichtigkeit der philosophischen Erkenntnis durch die geschichte der Philosophie selbst. [...] Diese Folge, die aus der Verschiedenheit der philosophischen Systeme gezogen wird, ist, wie man meint, der Schaden in der Sache, zugleich ist sie aber auch ein subjektiver Nutzen. Denn diese Verschiedenheit ist die gewöhnliche Ausrede für sie interessieren sich für die Philosophie” (Hegel, TWA 18: VGP, p. 34). En esta particular cita rescato parte de la traducción de Wenceslao Roces, puesto que su traducción resulta bastante clara para el lector.

Hegel estaría haciendo notar que el filósofo tiene como deber atender la historia. El filósofo que no sabe historia está condenado a no entender su operación sistemática.

Finalmente, la tercera postura que Hegel muestra como nociva para entender la historia de la filosofía es una que bien podríamos designar hoy como *ideológica*. Esta es aquella que sostiene que hay una sola manifestación de la *verdad* y ésta se encarna en una sola corriente o escuela filosófica. Esto hace posible la desestimación del resto de las posturas filosóficas, pues sólo se entienden como manifestaciones negativas que muestran el camino del error.

Sin embargo, es un hecho suficientemente fundado que existen y han existido diversas filosofías. Pero, la verdad es una; — este sentimiento o creencia insuperable corresponde con el instinto de la razón. “Por lo tanto, sólo una filosofía puede ser la verdadera; y como son tan diferentes, las otras, éstas deben ser sólo errores; pero cada una de ellas afirma, asegura, razona y prueba ser aquella y no otra (Hegel, TWA 18: VGP, p. 36).²⁸

Hegel desestima esta concepción de la historia de la filosofía, pues poco tiene que ver con el motor auténtico de la filosofía: la razón. La fe, sin duda alguna, tiene un papel en el sistema hegeliano, pero la fe está relegada al plano de la interioridad y, por tanto, se manifiesta en el segundo momento del Espíritu absoluto: la religión. La fe resulta en un tipo de creencia pasional —por ello Hegel piensa que se manifiesta a partir de la interioridad— y no es una dimensión conceptual de la conciencia.²⁹ Su lenguaje es eminentemente simbólico.

²⁸ “Es ist allerdings genug gegründete Tatsache, daß es verschiedene Philosophien gibt und gegeben hat. Die Wahrheit aber ist eine; — dieses unüberwindliche Gefühl oder Glauben hat der Instinkt der Vernunft. Also kann auch nur eine Philosophie die Wahre sein; und weil sie so verschiedenen sind, so müssen —schließt man— die übrigen nur Irrtümer sein; aber jene eine zu sein, versichert, begründet, beweist eine jede von sich” (Hegel, TWA 18: VGP, p. 36).

²⁹ La *interioridad*, de acuerdo con Hegel, siempre está ligada al sentimiento. Es aún más claro cuando consideramos el vocablo que utiliza Hegel para referirse a la manifestación de la interioridad. Hegel utiliza el término: *Gefühl*, cuya traducción más adecuada sería sentimiento o, incluso, pasión. Es notorio que Hegel asuma una diferencia entre los términos *Gefühl* y *Empfindung*. Ambos términos podrían ser traducidos y relacionados con la sensación. No obstante, Kant diferenció entre la *Empfindung* [sensación] y el *Gefühl* [sentimiento]. La primera está relegada al plano del entendimiento [*Verstand*] — es decir, al uso teórico de la razón— y por tanto mantiene un correlato con la experiencia. La sensación es la primer manifestación de la experiencia. Por otra parte, el *Gefühl* es una suerte de “sensación” que experimenta el alma [*Seele*]. Kant no piensa que el *Gefühl* tenga

En contraposición, la razón posee creencias justificadas a partir de principios y proposiciones racionales y demostrables. Basta recordar que, para Hegel, incluso los principios mismos pueden ser demostrables de acuerdo con la razón. Hegel es un adversario de la idea de que la *verdad* pertenezca a un tipo de corriente filosófica. Todo lo contrario, para dar cuenta de la *verdad* se tiene que mirar a ella como un todo distendido en la historia. No es gratuito el examen histórico de la filosofía, pues la historia es el mecanismo mismo por el cual se determina la verdad.

En cuanto pensamiento del mundo, aparece en el tiempo sólo después de que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada. Lo que enseña el concepto lo muestra con la misma necesidad la historia: sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y erige a este mismo mundo, aprehendido en su sustancia, en la figura de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises, ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva sólo alza su vuelo en el ocaso (Hegel, *TWA*: 7³⁰, p. 28).³¹

Hegel planteó su propio sistema filosófico como una continuación de la Historia de la filosofía. Esto quiere decir que él no pensaba a la filosofía como un mar inconexo de proposiciones, teorías e ideas separadas y poco relacionadas entre sí, sino que cada teoría filosófica correspondía a un Todo conectado y sistemático —parte del gran logro

una determinación material, no es algo que pueda experimentarse tangiblemente, sino que es algo inmaterial que “siente” el alma. Kant le dio un giro psíquico a la noción de *Gefühl*. Dicha distinción es asumida por Hegel y por ello relaciona el plano emocional y sentimental con la interioridad —la dimensión donde se experimentan las emociones— en la conciencia. Por supuesto que, las conciencias individuales no son las únicas que acceden a la interioridad; hay manifestaciones colectivas e históricas de la interioridad. Dichas manifestaciones se expresan según las coordenadas del segundo momento del Espíritu absoluto: la religión.

³⁰ Dicho volumen corresponde a *Los principios de la filosofía del derecho* [*Grundlinien der Philosophie des Rechts*].

³¹ “Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozess vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, dass erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfasst, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens altgeworden, und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug” (Hegel, *TWA* 7: *GPR*, p. 28).

de Hegel es tomar conciencia de la sistematicidad de la filosofía—. ³² Esta concepción sistemática le permite establecer momentos distinguibles en la Historia de la filosofía que obedecen a un movimiento dialéctico de: afirmación, negatividad y *Aufhebung* (superación sin la anulación de la tesis). En el caso de la historia de la filosofía, ésta obedece a la dialéctica mediante el surgimiento de posturas filosóficas a las que se les opone una fuerza de negatividad. El progreso en la Historia de la filosofía se da gracias a la superación del momento de la negatividad, he ahí donde se encuentra el movimiento de las ideas. ³³

Para la filosofía, su gran momento de negatividad ha sido el escepticismo. Resolver y confrontar al escepticismo es, quizá, la gran tarea de la filosofía. Hegel es consciente que, desde la antigüedad griega, el escepticismo ha desafiado constantemente las grandes escuelas filosóficas —recordemos que la famosa Academia de Platón se convirtió en el bastión del escepticismo antiguo—. No obstante, ninguna escuela filosófica ha resuelto satisfactoriamente el problema del escepticismo, ni ha podido desarrollar un mecanismo efectivo para blindarse ante él.

Por supuesto, como se ha sugerido anteriormente, no todos los escepticismos son de la misma clase, pues al estar sujetos al movimiento histórico, éstos se comportan de distintas maneras según la época en la que se presenten. La Hélade posterior a Alejandro Magno no es lo mismo que la Modernidad de David Hume o de Ernst Schulze. Hegel mismo denomina a la Hélade posterior a la muerte de Alejandro Magno como la decadencia de Grecia.

Pero después de la muerte de Alejandro prevalece la particularidad desarrollada, que se nos presenta en las pasiones de que sufren todos los Estados. Este tercer periodo de la historia del mundo

³² “De este modo, la filosofía es un sistema en desarrollo y lo es también, por tanto, la historia de la filosofía [*So ist die Philosophie System in der Entwicklung, so ist es auch die Geschichte der Philosophie*]” (Hegel, TWA 18: VGP, p. 47).

³³ Ahora bien, Hegel no establece explícitamente un orden cronológico y dialéctico en las etapas de la Historia ni de la historia de la filosofía. No se trata de decir taxativamente que la Antigüedad es una afirmación, a la cual se le opone una negatividad encarnada en el Medioevo y que ésta luego será superada por la Modernidad. Por el contrario, Hegel siempre fue muy cuidadoso con sus juicios históricos. La dialéctica está siempre presente en la Historia, por lo que en la Antigüedad existe un movimiento dialéctico donde existen afirmaciones, oposiciones y superaciones. De la misma manera que también lo existen en el Medioevo, en la Modernidad, etc.

helénico abarca el amplio desarrollo de las desdichas de Grecia (Hegel, *VPG*, p. 492).³⁴

Fue en dicho periodo de decadencia griega que surgió el pensamiento escéptico, como oposición a la época clásica de Grecia. Si en la época clásica de Grecia encontrábamos que el ser humano adquiriría sentido por medio de su vínculo a la *πόλις*, lo que encontramos en la Grecia helenística es la búsqueda por la individualidad y el mundo interno no subordinado a la *πόλις*. “Después de la muerte de Alejandro, los destinos de los Estados no constituyen ya el interés esencial, sino que el interés de los individuos es el que ocupa el primer término y en el que el sujeto encuentra su bien y mal” (Hegel, *VPG*, p. 493). Al *εἶδος* platónico se le opuso la fuerza del *σκέψις*. De este juego de máscaras surgieron dos importantes variantes del escepticismo: por un lado, el escepticismo de corte Académico —que perduró durante la dominación romana de Grecia— y el escepticismo pirrónico.

2. Fuentes directas e indirectas de la recepción del escepticismo antiguo en Hegel

1.2.1: *Las obras de Hegel*

A lo largo de este capítulo he mostrado cómo es que se constituye lo que llamo el proyecto de la *filosofía de la historia de la filosofía* en Hegel, el cual sugiere que ambos proyectos (*filosofía de la historia* e *historia de la filosofía*) están intrínsecamente ligados y corren paralelamente. Para haber una historia de la filosofía tiene que haber una filosofía de la historia. Aunque ambos proyectos tematizan ideas distintas (*libertad* y *verdad*) ambos conceptos están mediados por el *desarrollo* [*Entwicklung*]. Cada una de las figuras de la consciencia que aparecen, tanto en la Historia universal como en la historia de la filosofía, se corresponden mutuamente y forman redes de conexión entre sí. Así, la crisis producida por un cambio de régimen político (la caída de la democracia ateniense y el surgimiento del Imperio de Alejandro Magno) se transforma en una figura de la consciencia especulativa que se encarna, por medio de una desconfianza epistémica y un proyecto ético, en el escepticismo.

³⁴ Confrontar con: “Este tercer periodo de la historia del mundo helénico, el cual contiene el desarrollo detallada de la desgracia de Grecia, nos interesa poco [*Diese dritte Periode der Geschichte der hellenischen Welt, welche die ausführliche Entwicklung des Unglücks Griechenlands enthält, interessiert uns weniger*]” (Hegel, *TWA* 12: *VPG* p. 335).

Ahora bien, una vez demostrada la relevancia de la figura del escepticismo en la consciencia especulativa, así como la importancia del lugar que ocupa el mismo en la historia de la filosofía de Hegel; queda mostrar la evidencia textual en la que me apoyo para destacar la importancia del escepticismo antiguo por encima de otras manifestaciones del escepticismo. En este capítulo se examinará la historiografía de la recepción del escepticismo antiguo en Hegel, tanto en las fuentes directas —es decir, qué textos leyó Hegel de manera directa y si los leyó en griego o en alguna traducción—, y qué textos conoció de manera indirecta —es decir, por referencias cruzadas, manuales o menciones—. Asimismo, mencionaré brevemente cuáles son los textos donde Hegel menciona el escepticismo, así como sus respectivos problemas metodológicos.

Una vez dicho lo anterior, resulta más sencillo iniciar por las menciones del escepticismo en los textos de Hegel, pues me permitirá realizar aclaraciones metodológicas que servirán como ejes durante todo este trabajo. Como se sabe, Hegel publicó en vida pocos textos correspondientes a su sistema, a saber: *Phänomenologie des Geistes* [*Fenomenología del Espíritu*] (publicada en 1806/7), *Der Wissenschaft der Logik* [*La ciencia de la lógica*] (publicada por primera vez en dos volúmenes en 1812 y 1816, y después reeditada y reescrita en 1831), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* [*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*] (publicada en 1816) y *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [*Principios de la filosofía del derecho*] (publicada en 1821). A la par, Hegel realizó diversas publicaciones en diarios y revistas (por ejemplo, el *Kritisches Journal der Philosophie*) que suelen ser denominados como: textos “fuera” del sistema. Por supuesto que, estos textos tienen injerencia en su sistema y, sin duda, están articulados a partir del sistema general. No obstante, ellos no forman parte de la cadena total o, por decirlo de algún modo, no son ramas propias del sistema hegeliano. En pocas palabras, se trata de textos que no son autoexplicativos del sistema hegeliano.

De los *Schriften außerhalb des Systems* (escritos fuera del sistema) podemos mencionar, sólo como ejemplo, *Die Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* [*Las diferencias entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*] (publicado en 1801). Los textos de Jena (1801 a 1807), publicados generalmente en el *Kritischen Journal der Philosophie*, como es el caso de *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie* [*Creencia y conocimiento, o la filosofía de la reflexión. La subjetividad en la integridad de sus formas, como*

la filosofía kantiana, la jacobina y la fichteana] (publicado en 1803).³⁵ Los textos de Nürenberg (de 1808 a 1816) y Heidelberg (publicados en 1817), donde se encuentran sus lecciones del *Gymnasium* (en el periodo de 1809 a 1816) y los textos publicados en el anuario de Heidelberg (*Heidelbergische Jahrbüchern der Literatur*). De éste tenemos el ejemplo de: [Über] Friedrich Heinrich Jacobis Werke. Dritter Band [Sobre la obra de Friedrich Heinrich Jacobi. Tercer tomo] (publicado en 1817). Los escritos de Berlín (1818 a 1831, siendo éste último año el último año de vida de Hegel), publicados generalmente en el *Jahrbücher für Wissenschaftliche Kritik* en forma de reseñas de libros de la época, como el caso de *Hamanns Schriften* [Escritos de Hamann] (publicados en 1828).

Aunque algunos de los textos de los *Schriften ausserhalb des Systems* (escritos fuera del sistema) fueron conocidos sólo de manera póstuma — algunas lecciones para sus clases en el *Gymnasium*, por ejemplo—, sabemos que fueron escritos por puño y letra de Hegel. Caso contrario sucede con sus *Lecciones*. Sucede que las *Lecciones* de Hegel fueron publicadas de manera póstuma, pero también son obra de los editores que asistieron personalmente a las clases de Hegel en la Universidad de Berlín. En el caso de las *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [Lecciones sobre historia de la filosofía], aunque impartidas entre 1822 y 1831, fueron editadas y publicadas por Eduard Gans en 1837. Sus *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* [Lecciones sobre la filosofía de la religión], impartidas entre 1821 y 1831, fueron editadas y publicadas por Philipp Konrad Marheineke en 1832. Sus *Vorlesungen über die Philosophie der Ästhetik* [Lecciones sobre la filosofía de la estética] fueron impartidas entre 1820 y 1829; éstas fueron publicadas por Heinrich Gustav Hotho en 1836 y 1838. Finalmente, sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [Lecciones sobre la historia de la filosofía], que fueron impartidas en Jena (entre 1805 y 1806), en Heidelberg (entre 1816 y 1818) y en Berlín (entre 1819 y 1831), fueron editadas y publicadas por Karl Ludwig Michelet en 1833 y 1836. Si bien, tanto en la edición crítica de las obras completas de Hegel, como en las traducciones y publicaciones generales en diversas editoriales, se consideran siempre las *Lecciones* como obras auténticas de Hegel, es necesario decir que éstas fueron dictadas y escritas, a manera de notas por Hegel, pero fueron editadas, organizadas y complementadas por sus discípulos y editores. A pesar de la

³⁵ Los textos, hasta 1803, se diferencian del resto en tanto que son anteriores a la primera parte del sistema: *La fenomenología del espíritu*. Los textos anteriores a esta obra se consideran preparatorios.

intervención de los editores de Hegel, las *Lecciones* se han considerado siempre como parte de su obra sistemática.

Una vez aclarada la organización de las obras de Hegel, es preciso aterrizar la discusión sobre el escepticismo antiguo. Las menciones, alusiones y discusiones en torno al problema del escepticismo atraviesan, prácticamente, toda la obra de Hegel. Sin embargo, las menciones específicas al escepticismo antiguo las podemos encontrar, aludiendo a las obras sistemáticas, en: *La Fenomenología del Espíritu* (PhG), *La ciencia de la lógica: la lógica objetiva* (WL I), *La ciencia de la lógica: la lógica subjetiva* (WL II), y por supuesto, en sus *Lecciones de historia de la filosofía*, concretamente en el segundo volumen (VGP). Mientras que en el caso de las obras fuera de su sistema, el texto más importante es uno del periodo de Jena: *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten* [Relación del escepticismo con la filosofía. Ensayo de sus diversas modificaciones y una comparación del moderno con el antiguo] (VSP).

Tanto en la *Fenomenología*, como en la *Ciencia de la lógica*, Hegel menciona de manera general al escepticismo antiguo —aunque en la *Ciencia de la lógica* menciona explícitamente el nombre de Sexto Empírico—. Aunque mi interés en este apartado es puramente historiográfico, quizá es conveniente señalar que la mención al escepticismo, en el caso de la *Fenomenología*, aparece tanto en el prólogo, en el capítulo de la *autoconsciencia* —en la famosa dialéctica del amo y el siervo, en el marco de la libertad de la autoconsciencia [*Freiheit des Selbstbewusstseins*— y en el capítulo del Espíritu —en el tercer apartado: *Der Rechtszustand*—. En el caso de la *Ciencia de la lógica I* (la versión de 1812/1813), encontramos la mención a Sexto Empírico en el marco del segundo capítulo: *la existencia* [*Das Dasein*], específicamente en el apartado de la *finitud* [*Die Endlichkeit*]; y en el tercer capítulo: *el uno y la multiplicidad* [*Eines und Vieles*], en el segundo apartado: *el uno y el vacío. Observación. Atomística* [*Das Eines und das Leere. Anmerkung. Atomistik*].³⁶

³⁶ Mi interés en este apartado es sólo reconstruir historiográficamente la recepción del escepticismo antiguo en Hegel. Más adelante reconstruiré el interés filosófico y la apropiación sistemática de algunas tesis del escepticismo antiguo en la filosofía de Hegel. En el caso de la *Fenomenología*, dado que la discusión de Hegel es mucho más frontal, en términos filosóficos, con el escepticismo; considero que es mucho más provechoso discutir posteriormente la argumentación de Hegel. Sucede lo mismo con la *Ciencia de la lógica*, puesto que, aunque la discusión con el escepticismo sea un tanto implícita, mi hipótesis es que Hegel intenta blindar su sistema contra el escepticismo. A pesar de que explícitamente

No obstante, es en las *Lecciones* —específicamente en el tomo segundo: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*— donde encontramos más presente la recepción historiográfica del escepticismo antiguo. Hegel, y su editor: Michelet, le dedicaron un capítulo titulado: *Dogmatismus und Skeptizismus*. En éste incluyeron a los estoicos y epicúreos, a la par de la filosofía de la Nueva Academia y la filosofía auténticamente escéptica: el pirronismo.³⁷

El contraste entre el epicureísmo y el estoicismo —como filosofías dogmáticas— con el escepticismo muestra un desarrollo dialéctico por el cual se manifiesta que el dogmatismo, llevado al terreno de la filosofía, tiene necesariamente como consecuencia la aparición de una fuerza negativa que se le opone y clama su rechazo. No sólo es que el escepticismo aparezca en momentos de crisis reales, sino que aparece cuando existe un exceso de dogmatismo.

Es igualmente interesante mencionar que Hegel sostiene que entre el escepticismo antiguo hay diferencias. Al igual que Sexto Empírico, Hegel reconoce que, entre el llamado escepticismo de la Nueva Academia y el escepticismo pirrónico, hay suficientes discrepancias como para considerarlos corrientes distintas de escepticismo. Sexto Empírico tiene un explícito interés por distanciarse y diferenciar la escuela escéptica pirrónica del resto de corrientes filosóficas contemporáneas y previas.³⁸ En el caso de las diferencias entre el escepticismo pirrónico, en contraste con el de la Academia, Sexto Empírico nos dice:

Los de la Academia Nueva, aun cuando también dicen que todo es inaprehensible, posiblemente difieran de los escépticos en esos 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 aprehensible. Y difieren claramente de nosotros en la forma de enjuiciar lo bueno y lo malo. En efecto, los de la Academia dicen que algo es bueno o

no se encuentren muchas alusiones a la obra, creo que al momento de comparar ambos sistemas encontraremos tensiones que Hegel intenta resolver.

³⁷ Soy consciente que la división histórica y agrupación del epicureísmo, el estoicismo —como filosofías “dogmáticas”— en contraste con el escepticismo es cuestionable desde un punto de vista historiográfico. No obstante, se debe recordar que Hegel no busca establecer nexos cronológicos como lo hace en su *VPG*, sino que busca señalar patrones teóricos y conexiones “ideales”.

³⁸ En los Esbozos pirrónicos podemos encontrar pasajes donde Sexto Empírico establece las diferencias entre el escepticismo pirrónico y la filosofía de Heráclito (I, 1, §29), Demócrito (I, 1, §30), la escuela cirenaica (I, 1, §31), de Protágoras (I, 1, §32) o de la corriente “empírica” de la medicina (I, 1, §34).

malo no en el mismo sentido que nosotros, sino estando convencidos de que es más probable que sea objetivamente bueno lo que ellos dicen que es bueno que lo contrario; y lo mismo sobre lo malo. Cuando nosotros decimos que algo es bueno o malo, nada tiene que ver con que creamos que lo que decimos sea probable, sino que lo decimos siguiendo sin dogmatismos los imperativos de la vida a fin de no ser negados para actuar. Además nosotros decimos que las representaciones mentales son equivalentes en credibilidad o no credibilidad a la hora de argumentar, mientras que ellos afirman que unas son probables y otras improbables. [...] Los de la Academia Nueva anteponen, desde luego, la representación probable y contrastada a la simplemente probable; y a ambas, la probable, contrastada y no desconcertante. Y si se dice que tanto los de la Academia como los escépticos creen en algunas cosas, incluso en eso es evidente la diferencia de sus filosofías. [...] En efecto, los hombres que dicen regirse por ella [la Academia Nueva] se sirven en la vida principalmente de lo probable, mientras que nosotros vivimos haciendo caso sin dogmatismos de las leyes, las costumbres y los instintos naturales (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.*, I, XXXIII, §226-231)^{39, 40}.

³⁹ “Οἱ δὲ ἀπὸ τῆς νέας Ἀκαδημίας, εἰ καὶ ἀκατάληπτα εἶναι πάντα φασί, διαφέρουσι τῶν σκεπτικῶν ἴσως μὲν καὶ κατ’ αὐτὸ τὸ λέγειν πάντα εἶναι ἀκατάληπτα (διαβεβαιοῦνται γὰρ περὶ τούτου, ὁ δὲ σκεπτικὸς ἐνδέχεται καὶ καταληφθῆναι τινα προσδοκᾷ), διαφέρουσι δὲ ἡμῶν προδηλῶς ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν κρίσει. ἀγαθὸν γὰρ τί φασιν εἶναι οἱ Ἀκαδημαῖκοι καὶ κακὸν οὐχ ὡς ἡμεῖς, ἀλλὰ μετὰ τοῦ πεπεῖσθαι ὅτι πιθανόν ἐστι μᾶλλον ὁ λέγουσιν εἶναι ἀγαθὸν ὑπάρχειν ἢ τὸ ἐναντίον, καὶ ἐπὶ τοῦ κακοῦ ὁμοίως, ἡμῶν ἀγαθόν τι ἢ κακὸν εἶναι λεγόντων οὐδὲν μετὰ τοῦ πιθανόν εἶναι νομίζειν ὁ φάμεν, ἀλλ’ ἀδοξάστως ἐπομένων τῷ βίῳ, ἵνα μὴ ἀνεέργητοι ὦμεν. τὰς τε φαντασίας ἡμεῖς μὲν ἴσας λέγομεν εἶναι κατὰ πίστιν ἢ ἀπιστίαν ὅσον ἐπὶ τῷ λογῷ, ἐκεῖνοι δὲ τὰς μὲν πιθανὰς εἶναι φασὶ τὰς δὲ ἀπιθάνους. [...] προκρίνουσιν οὖν οἱ ἐκ τῆς νέας Ἀκαδημίας τῆς μὲν πιθανῆν καὶ περιωδευμένην φαντασίαν, ἀμφοτέρων δὲ τούτων τὴν πιθανῆν καὶ περιδευμένην καὶ ἀπερίσπαστον. [...] οἱ μὲν γὰρ κατ’ αὐτὴν κοσμεῖσθαι λέγοντες ἄνδρες τῷ πιθανῷ προσχρῶνται κατὰ τὸν βίον, ἡμεῖς δὲ τοῖς ὁμοίοις καὶ τοῖς ἔθεσι καὶ τοῖς φυσικοῖς πάθεσιν ἐπόμενοι βιοῦμεν ἀδοξάστως” (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.*, I, XXXIII, §226-231). En el caso de esta referencia concreta, utilizo el texto griego presente en la edición de LOEB (editada y traducida por R. G. Bury), pero en este pasaje específico empleo la traducción al español de Gredos (traducida por Antonio Gallego y Teresa Muñoz).

⁴⁰ Es bastante interesante considerar que Sexto Empírico tiene una breve historia de la Academia en sus Esbozos pirrónicos, en la que divide la misma en cinco importantes periodos: la Academia de Platón, la Academia Nueva (a cargo de Carnéades), la Academia Media (a cargo de Arcesislao), la cuarta Academia (a cargo de los discípulos de Filón) y la quinta Academia (por mano de la influencia estoica legada por Antíoco). Si bien, la Academia de Platón era claramente diferente del escepticismo —en general, no sólo del pirrónico—, fue a partir de la Academia Nueva que la misma asumió una postura escéptica, de la cual Sexto Empírico tenía el interés de distanciarse.

Resulta interesante que esta misma cita sea retomada por Hegel en sus *VGP*, con lo que muestra la relevancia de la distinción. Esta distinción es hermenéuticamente relevante dado que Hegel hablará de “escepticismo antiguo”, pero únicamente en referencia al escepticismo pirrónico. En este sentido, *escepticismo antiguo* y *escepticismo pirrónico* son sinónimos para Hegel. En el posterior capítulo argumentaré por qué dicha distinción tiene un especial peso hermenéutico en la confrontación entre Hegel y el escepticismo moderno, puesto que Hegel entiende dicha confrontación como un *simil* de la confrontación que tiene Sexto Empírico con la Nueva Academia. Sin embargo, dicho *simil* es operativo únicamente en un sentido limitado, puesto que aunque Hegel toma elementos del escepticismo para su sistema, su filosofía no es un sistema del escepticismo.

1.2.2: Fuentes directas de la recepción del escepticismo antiguo en Hegel:

En las *Lecciones de historia de la filosofía II*⁴¹ Hegel desarrolla la historia del escepticismo en dos apartados: la Nueva Academia [*Philosophie der Neuerakademiker*] y el Escepticismo [*Philosophie der Skeptiker*]. En el primero, se menciona a Enesidemo, Arcesislao y a Carnéades. Mientras que el segundo se concentra en la corriente pirrónica, principalmente en Sexto Empírico.

Gracias a este texto sabemos que Hegel tuvo acceso a algunas fuentes directas del escepticismo antiguo, a saber: *Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων* [*Vidas y sentencias de los filósofos más ilustres*], de Diógenes Laercio; *De finibus bonorum et malorum* [*Sobre el sumo bien y mal*] *De oratore* [*Sobre la oratoria*], *Academicæ quaestiones* [*Cuestiones académicas*], de Cicerón; así como las obras de Sexto Empírico. Las dos obras principales que Hegel utiliza del escepticismo de Sexto Empírico son: *Πρὸς μαθηματικούς* [*Contra los matemáticos*] y *Πυρρωνεῖαι ὑποτυπώσεις* [*Esbozos pirrónicos*]. La obra de Diogenes Laercio es su principal fuente para referirse a Pirrón, aunque también la utiliza como referencia de la Nueva Academia y de Sexto Empírico. Claro que, al ser un texto base para la filosofía antigua, no es de

⁴¹ Me refiero al segundo volumen de las *Lecciones*. Esta numeración fue añadida por los editores; sin embargo, existe una correspondencia intertextual entre la edición de Suhrkamp (*TWA* 19) y la traducción al español realizada por Wenceslao Roces y publicada por el Fondo de cultura económica, por lo que el tomo II —al que hago referencia— es el mismo tanto en la edición del Fondo de cultura económica y en la edición de Suhrkamp.

extrañarse que Hegel lo haya utilizado. En el caso de los textos de Cicerón, le sirvieron principalmente para referir a la Nueva Academia. La fuente directa del pirronismo fue Sexto Empírico —aunque hay que decir que Hegel también utilizaba sus obras como referencia a la Nueva Academia—. ⁴²

Aunado de los anteriores textos, Hegel y sus discípulos rastrearon las menciones a la Nueva Academia y a Sexto Empírico en algunos otros textos de la antigüedad. En sus *Lecciones* aparecen los siguientes: el Libro VIII de los *Factorum et dictorum memorabilium* (*Hechos y dichos memorables*) de Valerius Maximus; una versión en latín de *Ποικίλη ἱστορία* (*Varia Historia*), de Claudius Aelianus —del cual cita el Libro III—; las *Βίοι Παράλληλοι* [*Vidas paralelas*] de Plutarco —el Libro IV: *Catón*—; y las *Noctes Atticae*, de Aulus Gellius, el Libro VII.

Con respecto a los textos de fuente directa que leyó Hegel, es necesario decir que todos los leyó en idioma original. En cuanto a Diogenes Laercio, lo más seguro es que Hegel haya tenido a la mano dos posibles versiones: la edición en griego y en latín de Marcus Meibomius (1692), o la edición en griego de Hyeronimus Froben (1533). ⁴³

⁴² “Los momentos más salientes de la filosofía de Arcesislao nos han sido conservados por Cicerón en sus *Academicæ Quaestiones*, pero aún es más útil como fuente para este autor la obra de Sexto Empírico, más profunda, más precisa, más filosófica y más sistemática” (Hegel, *VGP*, p. 408).

⁴³ Con respecto a la formación filológica de Hegel: sabemos, por algunas anécdotas relatadas por el propio Hegel en sus cartas, que entró a la edad de cinco años a la *Lateinschule* (un equivalente a la *Grundschule*) donde aprendió las primeras bases del latín y el griego clásico. Su madre, Maria Magdalena Louisa Hegel contaba con una formación prominente en lenguas clásicas, por lo que ello ayudó a su temprano desarrollo. Hegel relató que, previo a su entrada a la *Latinschule*, su madre ya le había enseñado la primera declinación del latín. En 1776, a su entrada al *Gymnasium Illustre*, Hegel tuvo un interés profundo por el estudio de la antigüedad y la matemática. En la biografía intelectual de Hegel, escrita por Althaus Horst (*Hegel und die heroische Jahren der Philosophie. Eine Biographie*) se hace un bosquejo general del ambiente escolar de Stuttgart y el Reino de Sajonia, lugar de la primera formación de Hegel y lugar donde se ubicaba el *Gymnasium Illustre*: “Die Klassischen Schullandschaften aber sind Sachsen und Württemberg. Über Meissen, Grimma und Schulpforta zieht sich Sachsen seine Beamten heran, vornehmlich aber Theologen und Gymnasiallehrer, auf die es im Staat eigentlich ankommt, Philologen, die nachdem sie ihren Homer gelesen haben und einen schönen lateinischen Stil schreiben können, mit dem Gefühl scheiden, hinfort für jedes Amt gerüstet zu sein” (Horst, 1992, pp. 23-24). Durante los años del *Gymnasium* sabemos que Hegel desarrolló al máximo sus habilidades filológicas, mismas que le permitieron traducir a Longino y a Epicteto: “Den Schulpflichte hat sich Hegel mit ausserordentlicher Sorgfalt unterzogen. Platon und Sokrates bilden für ihn natürlich die tägliche Hauptgesellschaft, dazu Homer und Aristoteles. Von den

El conocimiento del escepticismo de Sexto Empírico llegó, tanto por fuentes directas, como indirectas.⁴⁴ Si bien, los anteriores autores son importantes testimonios para la historiografía de la recepción del escepticismo antiguo en Hegel, en este apartado tomarán protagonismo los textos de Sexto Empírico. Richard H. Popkin, junto a Luciano Floridi, han realizado diversos textos que nos ayudan a entender la historia completa de las obras de Sexto Empírico.⁴⁵ Es así que podemos ubicar las posibles ediciones que Hegel leyó.

Si seguimos la ruta de los manuscritos —hasta la época de Hegel—, veremos que el primer manuscrito encontrado fue el de *Monacensis*, en el siglo XIV. Este manuscrito contenía sólo los *Πυρρωνεΐαι ὑποτυπώσεις* [*Esbozos pirrónicos*]. A la par, los estudios de Luciano Floridi, han demostrado que durante el mismo siglo fueron encontrados tres manuscritos —traducciones al latín— de las *Πυρρωνεΐαι ὑποτυπώσεις* [*Esbozos pirrónicos*]: “The earliest extant manuscripts are three Latin translations of the *Hypotyposes* located in Venice, Paris, and Madrid. Floridi has analyzed them and shown that they are basically the same translation and that they were done in the 1340s by Niccoló da Reggio (fl. 1308–45)” (Richard H. Popkin, *The History of Scepticism*, p. 18). El siguiente manuscrito hallado fue el *Laurentianus*, que contenía la obra de Sexto Empírico completa en griego. Paulatinamente han sido encontrados otros manuscritos, desde traducciones en latín (como el *Parisinus* del siglo XV), como algunos fragmentos de la obra en griego (*Parisinus* del siglo X), pero estos hallazgos han sido durante el siglo XX, por lo que durante la Modernidad no se tuvo acceso a ellos.

griechischen Tragödiendichtern begeistert ihn neben Euripides besonders Sophokles mit seiner Antigone; bei den Lateinern Livius und später Cicero, Longin und Longus, den er übersetzt, ebenso wie Epiktet, alles hellenistische Autoren der Kaiserzeit” (Horst, 1992, p. 31). De acuerdo a su último reporte escolar en el seminario de Tübingen —con la fecha de 1793— podemos leer un comentario curioso de uno de sus profesores: “das Hegel bescheinigt, in der Philologie nicht unwissend (non ignarus) zu sein und Philosophiae nullam operam impendit — in der Philosophie keinen Fleiss gezeigt zu haben” (Horst, 1992, p. 50). Es simpático que Hegel, en sus años del seminario de Tübingen haya tenido reputación como un experto insuperable en filología, pero en el terreno de la filosofía como alguien que no demostraba muchas promesas.

⁴⁴ En el siguiente subapartado veremos las fuentes indirectas de la recepción del escepticismo antiguo en Hegel.

⁴⁵ La obra de Richard H. Popkin es: *The History of Scepticism*, que a lo largo de este capítulo citaré. En cuanto a la obra de Luciano Floridi, lleva por título: *Sextus Empiricus. The Recovery and Transmission of Pyrrhonism*.

En cuanto a las ediciones impresas, el primer texto fue una traducción latina realizada por Henri Estienne, mejor conocido como Henricus Stephanus (*circa.* 1528/1531 – 1598). Ésta fue publicada en 1562 y contenía sólo los *Πυρρωνεΐαι ὑποτυπώσεις* [*Esbozos pirrónicos*]. En 1569 fue reeditada y reimpressa con la traducción *Πρὸς μαθηματικούς* [*Contra los matemáticos*]. En ese mismo año apareció una traducción al latín y al francés de *Πρὸς μαθηματικούς* [*Contra los matemáticos*], por Gantian Hervetus (1499 - 1589). La primera edición de toda la obra de Sexto Empírico en griego fue publicada en 1621, en Ginebra y en París por los hermanos P. y J. Chouet. La última edición de las obras completas de Sexto Empírico en griego, previa a la muerte de Hegel en 1831, fue la de Johann Albert Fabricius (1668 – 1736). Ésta fue publicada en 1718, en Leipzig. La edición de Johann Albert Fabricius, por el hecho de haber sido elaborada por un alemán, y haber sido publicada en Leipzig, sugieren que ésta fue la edición que Hegel leyó.⁴⁶

1.2.3: Fuentes indirectas de la recepción del escepticismo antiguo en Hegel

Las fuentes del escepticismo antiguo siguen una larga tradición referencial desde la antigüedad. Como se ha mencionado anteriormente, tanto Cicerón, como Diogenes Laercio, han sido importantes fuentes de transmisión de las ideas escépticas. No obstante, durante el medioevo muchas de estas fuentes fueron mitigadas momentáneamente.⁴⁷ Fue hasta el renacimiento que hubo un resurgimiento de las ideas escépticas.

Information about ancient scepticism became available to Renaissance thinkers principally through three sources: the writings of Sextus Empiricus, the sceptical works of Cicero, and the account of the ancient sceptical movements in Diogenes Laertius' *Lives of Eminent Philosophers* (Richard H. Popkin, 2003, p. 17).

El renacimiento es un periodo importante para Hegel y la modernidad, pues a partir del humanismo se transmitió la filosofía

⁴⁶ La edición de Immanuel Bekker (1785 – 1871) de las obras completas de Sexto Empírico fue publicada en Berlín hasta 1842, 11 años después de la muerte de Hegel.

⁴⁷ "In the previous edition of this book I said that the writings of Sextus Empiricus were almost completely unknown in the Middle Ages and that only a few actual readers of his works are known prior to the first publication in 1562. This assessment has to be modified on the basis of the researches of Luciano Floridi published in 2002. He has shown that there was some limited knowledge of both Sextus and of ancient scepticism among encyclopedic writers in late antiquity and the Middle Ages; that there was active interest in defending against Pyrrhonism among Byzantine writers from the ninth century onward; and that there were more manuscripts than previously known" (Richard H. Popkin, 2003, p. 18).

antigua usando dos formatos: los diccionarios / historias de filosofía y las traducciones.

Discussions about scepticism, about Sextus, and the use of materials in Sextus appear in humanistic writings over the next century. Manuscripts were obtained by Lorenzo di Medici and others building collections of Greek texts. The great humanist Angelo Poliziano (1454–94) gave a summary of ancient philosophy based on materials in Sextus Empiricus. Other humanists found Sextus a mine of information for understanding ancient thought. No significant use of Pyrrhonian ideas prior to the printing of Sextus' Hypotyposes has turned up, except for that of Gianfrancesco Pico della Mirandola, the nephew of the great Renaissance humanist and a close intimate and supporter of Girolamo Savonarola, the prophet of Florence (Richard H. Popkin, 2003, p. 19).

Además de las obras en griego de Sexto Empírico y de los autores antiguos, Hegel se sirvió de algunos diccionarios e historias de la filosofía para expandir su conocimiento del escepticismo antiguo. Gracias a sus *Lecciones* sabemos que conoció las siguientes obras: *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* [*Historia crítica de la filosofía, de la antigüedad a nuestra edad contemporánea*] (publicados en Leipzig en cinco tomos entre 1742 y 1767), de Johann Jakob Brucker (1696 – 1770), *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den Akademischen Unterricht* [*Fundamentos de la historia de la filosofía para la enseñanza académica*] (publicada en Leipzig en 1812 y constando de cinco volúmenes) —en el caso del escepticismo antiguo, Hegel utilizó la *Erster Theil*, donde aparece Pirrón y la Nueva Academia—; y también la *Geschichte der Philosophie* [*Historia de la filosofía*] (publicada en doce volúmenes en Leipzig entre 1798 y 1819). Ambos textos fueron escritos por Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761 – 1819). También tuvo acceso al diccionario filosófico: *Dictionnaire historique et critique* [*Diccionario histórico y crítico*] (publicado en 1697 por primera vez y teniendo su edición definitiva en 1702) de Pierre Bayle (1647 – 1706). Este *Diccionario* es una de las fuentes más importantes para comprender la influencia que tuvo el escepticismo pirrónico en la Modernidad. Fue a raíz del *Diccionario* de Bayle que gran parte de los intelectuales del s. XVIII y XIX formaron su lectura del pirronismo. No obstante, el *Diccionario* de Bayle también es el culpable de muchos malentendidos y lecturas erróneas del pirronismo. En este sentido, es muy relevante considerar que Hegel tuvo acceso a dicho texto.

El *Diccionario histórico y crítico* de Pierre Bayle fue, sin lugar a duda, una pieza clave en la recepción del escepticismo pirrónico en la modernidad. Su influencia, por supuesto, no se limita únicamente a

Hegel, sino que resulta ser un texto imprescindible para la filosofía desde su publicación. Es bien sabido que la famosa *Teodicea* de Leibniz es una respuesta a Bayle.⁴⁸ La razón es que el *Diccionario* de Bayle es un texto bastante *sui generis*. Pretende ser un diccionario que recopila —a juicio de Bayle— las corrientes y pensadores más relevantes, desde la antigüedad, hasta su época. El *Diccionario* consiste en dieciseis volúmenes que reúnen alfabéticamente a los filósofos y algunos temas relevantes, como el ateísmo, el adulterio, la absolución, el caos, los perros, el asesinato religioso o la consciencia. Sin embargo, las dos aportaciones más importantes del *Diccionario* de Bayle no es el mero hecho de hacer un diccionario filosófico, sino: en primer lugar, señalar la importancia de algunos pensadores, corrientes e ideas que para la época son bastante marginales —como Spinoza, el pirronismo o Pascal—. Ello no estuvo exento de controversia, pues no únicamente expresaba una apología de Spinoza o el pirronismo, sino que también se encontraban críticas muy punzantes contra el papismo, las diversas instituciones religiosas y políticas (secciones como: *sobre el poder papal*, *los jesuitas*, *el fraude religioso*, *razones para cambiar de religión*, *tiranía clerical*, *excusas políticas*, etc.) y la moral convencional (secciones como: *adulterio*, *ateísmo*, *controversia*, *el éxtasis*, *mujeres*, *la ira*, etc.).

En segundo lugar, Bayle no está del todo preocupado por hacer una recopilación demasiado fáctica, sino que sus secciones consisten primordialmente en lecturas, interpretaciones, argumentos y opiniones acerca de los temas en cuestión. Si bien generalmente al principio de las secciones discute algunas cuestiones históricas —como lugares y fechas de nacimientos—, las sub secciones de mayor valor son precisamente sus lecturas e interpretaciones de los problemas. La controversia en torno a sus lecturas no se limita al mero hecho de hablar de temas polémicos —como ya se ha visto en el párrafo anterior— sino que a veces recurre a algunas defensas de dichos temas (especialmente en temas

⁴⁸ “Como uno de los hombres más entendidos de nuestro tiempo, cuya elocuencia iguala a su penetración, y que ha dado grandes pruebas de una erudición inmensa, se ha propuesto, llevado de no sé qué tendencia, a suscitar con empeño todas las dificultades que en conjunto acabamos de inddicar, nos ha paecido que era éste un ancho campo para entrar con él en una discusión circunstanciada. Se ve que el Sr. Bayle (porque ésta es la persona a que me refiero) tiene de su parte todas las ventajas para tratar estas cuestiones, salvo por lo que hace al fondo de ellas; pero espero que la verdad (que él mismo confiesa estar de nuestro lado) vencerá, desnuda y todo, a los adornos de la elocuencia y la erudición, con tal que se la desenvuelva en forma conveniente; y nos prometemos salir triunfantes con tanto más motivo, cuanto que es la causa de Dios por la que abogamos, y que una de las máximas que sostenemos aquí, muestra que la asistencia de Dios no falta a los que tienen buena voluntad” (Leibniz, *Teodicea*, p. 48)

religiosos). Bayle nació protestante y luego se convirtió al catolicismo; sin embargo, luego se reconvirtió al protestantismo y dirigió muy buena parte de su sátira y crítica contra el catolicismo. Más aún, Bayle — aunque explícitamente se declara en contra del ateísmo o el adulterio— muestra algunos argumentos de por qué (hipotéticamente) alguien podría defender dichas posturas. No obstante, en el caso de los filósofos, Bayle sí muestra un conocimiento áltamente erudito y apologeta, especialmente en el caso de Hume, Spinoza y el pirronismo. Bayle discute contra imprecisiones históricas de ellos, así como malinterpretaciones. Dado que la postura de Bayle consiste en defender corrientes controversiales, la conclusión general de su Diccionario es que debe haber una separación tajante entre fe y razón, pues la razón inevitablemente conduce al escepticismo y al ateísmo. Para el final del texto es bastante claro que Bayle suscribe un tipo de escepticismo que atribuye a la influencia del pirronismo, de Hume y de Spinoza.

Dado que el propósito de este trabajo es pensar en relación de Sexto Empírico y Hegel, no me pronunciaré sobre los argumentos que da Bayle para defender a Spinoza o a Hume. Sin embargo, aunque tampoco haré un comentario exegético sobre la sección de Pirrón de Bayle, sí realizaré algunos comentarios al respecto. La sección de Bayle, dedicada a Pirrón, sí tuvo una influencia muy prominente en la posteridad. Aunque Bayle busca recuperar el pensamiento pirrónico, así como hacer una apología de su pensamiento, el efecto que tuvo fue el contrario. A raíz de Bayle la modernidad comprendió el peligro del pirronismo. Es importante destacar que, aunque ciertamente el pirronismo no es la única especie de escepticismo, para la mentalidad moderna y hasta poco después de Bayle, el pirronismo es sinónimo de toda clase de escepticismo. Escepticismo y pirronismo; para Bayle, sus contemporáneos y algunos sucesores, son términos intercambiables.

La sección, titulada Pirrón, comienza con la distinción de algunos tópicos importantes en torno al filósofo griego: sobre si el escepticismo se contradice a sí mismo y sostiene la certeza de la duda, sobre las razones que tiene la teología para temer al pirronismo, sobre las ventajas del pirronismo para la conversión al cristianismo, sobre la nacionalidad de Pirrón, sobre la indiferencia de Pirrón y, finalmente, sobre la división de las tareas del hogar de Pirrón y su hermana. De estas secciones las más destacadas son: sobre si el escepticismo se contradice a sí mismo y sostiene la certeza de la duda, sobre las razones que tiene la teología para temer al pirronismo y sobre las ventajas del pirronismo para la conversión al cristianismo. En la primera y última (de las anteriores

secciones) se ve con mejor claridad la apología que hace Bayle del pirronismo.

Bayle fue —posiblemente— el primer historiador de la filosofía que busca establecer una diferencia entre el escepticismo pirrónico y el escepticismo de la Nueva Academia.⁴⁹ Este posicionamiento no tiene únicamente una implicación histórica, sino que también muestra una manera fidedigna de interpretar al pirronismo. Para Bayle no es operativa la lectura del pirronismo como un tipo de pensamiento que se autodestruye.⁵⁰ El auténtico compromiso filosófico del pirronismo es perseguir activamente la ἀταραξία por medio de la investigación, por lo que no se trata de una teoría que activamente busque establecer como principio filosófico la no-verdad.

Aunque Pierre Bayle está interesado en hacer una lectura fidedigna del pirronismo, es necesario hacer hincapié en que la recepción de su texto fue todo lo contrario. Bayle fue leído como un defensor del relativismo, el ateísmo y la desviación moral, por lo que inmediatamente se culpabilizaron sus influencias —entre las que se encuentra el pirronismo—. La segunda subsección del apartado “Pirrón” es posiblemente la que contribuyó mayoritariamente a la mala recepción del pirronismo y de Bayle. Dicha sección recupera la anécdota sobre una disputa, acerca del pirronismo, entre dos sacerdotes católicos. Según la misma, un sacerdote sostenía que la filosofía moderna ofrecía ventajas argumentativas al cristianismo que lo hacían inmune al escepticismo pirrónico. Por el contrario, el otro sacerdote sostenía que los escépticos griegos, si por alguna razón revivieran, dismantelarían

⁴⁹ “Esto es asegurar claramente que, según Pirrón, la naturaleza de las cosas era incomprendible; ahora bien, tal era el dogma de Arcesilao. Sin embargo, yo preferiría establecer entre ellos cierta diferencia, dado que el pensamiento de los pirrónicos no supone formalmente la incomprendibilidad. Se les ha llamado zetéticos, eféticos, aporéticos, es decir, examinadores, inquisidores, suspendedores, dudantes. Esto muestra que ellos suponían que era posible encontrar la verdad y no determinaban que fuera incomprendible” (Pierre Bayle, *Diccionario histórico y crítico*, Pirrón: [A]). En cuanto a la citación que empleo de la obra de Bayle, utilizo la traducción española realizada por Fernando Bahr y publicada por la editorial El cuenco de plata. Para citar la obra utilizo las subsecciones presentes en la obra original y mismas que se mantienen en la traducción, por lo que mi citación consiste en: nombre de la obra (*Diccionario histórico y crítico*, título de la sección (Pirrón) y la subsección (A).

⁵⁰ En el último capítulo ahondaré específicamente en el supuesto problema de la autodestrucción del escepticismo pirrónico; a saber: el pirronismo aparentemente sostiene que no existe ninguna verdad. Si ese es el caso, entonces el pirronismo es contrario a sí mismo y se compromete con, al menos, una creencia.

con mucha mayor facilidad el cristianismo.⁵¹ A ojos de este sacerdote, la filosofía moderna únicamente brindaba más y mejores armas a los escépticos.

Gracias al cartesianismo se ha demostrado que la existencia de la extensión de los cuerpos únicamente puede ser demostrada en su apariencia: “cada uno de nosotros puede muy bien decir, siento calor en presencia del fuego, pero no, sé que el fuego es en sí mismo tal como se me aparece” (Pierre Bayle, *Diccionario histórico y crítico*, Pirrón: [B]). Más aún, el pirronismo tendría un terreno muy fértil en el cristianismo, puesto que éste tendría que recurrir estratégicamente a la defensa de su poder a través de la fe; algo que los pirrónicos fácilmente desmantelarían por medio de su antidogmatismo:

Para poder vencer alguna vez a un escéptico hacía falta probarle en primer lugar que la verdad podía reconocerse ciertamente por ciertos indicios, indicios a los que se llama comúnmente *critérium veritatis*. Sostendréis ante él con razón que la evidencia es el carácter seguro de la verdad, puesto que si no lo fuera la evidencia nada lo sería. Sea, responderá, es allí donde os estaba esperando, os haré ver que cosas que rechazáis como falsas cuentan con la mayor evidencia (Pierre Bayle, *Diccionario histórico y crítico*, Pirrón: [B]).

El sacerdote muestra que la estrategia del pirronismo es utilizar la *equipolencia* de las tesis para argumentar que existe una proposición contraria de la misma fuerza a toda tesis. Peor para la modernidad, puesto que el cartesianismo ha dotado de nuevas fuerzas al pirronismo, dado que ahora la extensión de los cuerpos únicamente se puede confirmar como aparente:

Es allí donde os quieren; el gran objetivo de ellos es probar que la naturaleza absoluta de las cosas nos es desconocida, y que sólo conocemos ciertas relaciones. No sabemos, dicen, si el azúcar es en sí mismo dulce, sabemos solamente que nos parece dulce cuando lo aplicamos sobre nuestra lengua (Pierre Bayle, *Diccionario histórico y crítico*, Pirrón: [B]).

Si la filosofía cristiana moderna tenía la esperanza de combatir al pirronismo, entonces ésta tenía que recurrir inevitablemente a dogmas que los pirrónicos verían como signo de debilidad. Esto terminó cimentando la reputación del pirronismo como una filosofía altamente peligrosa. Sin embargo, Bayle defendía que el pirronismo era un tipo de

⁵¹ “Si Arcesilao volviera al mundo y tuviera que combatir con los teólogos sería mil veces más terrible que frente a los dogmáticos de la antigua Grecia: la teología cristiana le suministraría argumentos insolubles” (Pierre Bayle, *Diccionario histórico y crítico*, Pirrón: [B]).

filosofía que propiciaba la conversión cristiana. A ojos de Bayle, el pirronismo humillaba la racionalidad del ser humano hasta reducirla a una suerte de conformismo científico, dado que únicamente se puede conocer las apariencias. A pesar de esto, la recepción del pirronismo y Bayle fue negativa para la posteridad. Por un lado, Bayle presenta un pirronismo sumamente peligroso, capaz de barrer con las certezas de la filosofía moderna, así como con la seguridad de los dogmas cristianos. Por otro, traza una escisión entre fe y razón. Parece ser que no hay ninguna posibilidad de demostrar lógicamente la existencia de Dios, así como la bondad de los valores morales cristianos más que por la fe dogmática.

Es interesante que Hegel haya tomado de base el carácter apologético de Bayle, sin embargo, no está interesado en contra argumentar las conclusiones de Bayle. Mi hipótesis es que la razón para no confrontar filosóficamente a Bayle es que Leibniz ya había dedicado su *Teodicea* a disputar contra Bayle. En todo caso, el *Diccionario histórico y crítico* tuvo una recepción prominente en los subsecuentes siglos, aunque éste sirvió para mostrar los peligros del pirronismo y las graves consecuencias a las que llevaba: ateísmo y degeneración moral. El texto de Bayle sirvió como base ideológica para la confección de otros textos y consideraciones anti pirrónicas a lo largo del siglo XVIII. Esto se verá con mejor claridad en el siguiente capítulo, cuando examine con mayor detenimiento la recepción del pirronismo a lo largo del siglo XVIII y XIX en Alemania.

Capítulo 2: Escepticismo antiguo vs escepticismo moderno

1. Diferencias entre el escepticismo antiguo y el escepticismo moderno

2.1.1. Breve historia de la tipología del escepticismo antiguo y moderno durante el final del s. XVIII e inicios del s. XIX en Alemania

El núcleo fundamental de todo este trabajo es la relación que Hegel tiene con el escepticismo antiguo, particularmente con la variante del escepticismo pirrónico; es decir, con Sexto Empírico. Mi exploración sobre la relación entre Hegel y el escepticismo antiguo está motivada por una serie de tópicos recurrentes en sus obras que sirven a modo de hipótesis a probar en este trabajo, a saber: en primer lugar, la discusión parte de un paralelismo con una de las discusiones filosóficas imperantes en la filosofía alemana del s. XIX, a saber: el antagonismo entre el llamado *criticismo* o *filosofía crítica* contra el *dogmatismo*. En segundo lugar, es mi intención demostrar que Hegel diseñó su sistema como una suerte de superación o, mejor dicho, una *Aufhebung* del escepticismo. Ello implica revisar los mecanismos que Hegel tomó del escepticismo antiguo e incorpora activamente a su sistema. Y, finalmente, revisar cómo es que Hegel se posiciona frente al escepticismo antiguo.

Con respecto al primer punto: la tensión entre las filosofías *críticas* y *dogmáticas* es parte del núcleo de las discusiones más comunes y presentes previo y durante la época de Hegel. Para comprender mejor el tratamiento que Hegel da del escepticismo antiguo, primero se debe trazar el bosquejo general de la época. Sólo así se pueden entender los motivos de Hegel en su acercamiento al escepticismo antiguo. Parte de mis motivaciones, al exponer el bosquejo general de la época y el lugar del escepticismo antiguo en la filosofía germánica de finales del s. XVIII e inicios del s. XIX, surgen de la intención de refutar una tesis de Manfred Kuehn: "There is no strong skeptical tradition in Germany, and there is no German skeptic that would rival Pierre Bayle and David

Hume in importance" (Kuehn, 1998, p. 81).⁵² Como se verá a lo largo del presente capítulo, mostraré que, no sólo la tradición escéptica de Alemania es bastante rica durante los siglos XVIII y XIX, sino que la discusión en torno al escepticismo es parte del núcleo esencial del quehacer filosófico de la época. Más aún, mostraré que existe al menos una figura filosófica que, para la mentalidad germánica, era igualmente peligrosa que Hume o Bayle. Este es el motivo del que parte Hegel para asumir ideas del escepticismo pirrónico e incorporarlas a su propio sistema:

By the time we reach Schelling and Hegel in the *Critical Journal of Philosophy* (1800-1801), there is no doubt that skepticism had not been and could not be simply refuted, and that it would be an integral part of German philosophy (Beiser, 1987, p. 266).

Si bien, es cierto que fue Kant quien popularizó el concepto de la *crítica* y gracias a él se extendió un *método crítico* de hacer filosofía, no hay que soslayar la influencia que tuvo la *Preußische Akademie der Wissenschaften* [Academia prusiana de las ciencias] en la discusión. Jean-Pierre de Crousaz publicó en 1733 un tratado anti-escéptico titulado: *Examen du pyrrhonisme ancien et moderne* [Examen del pirronismo antiguo y moderno]. Este tratado fue traducido al alemán y publicado en 1751 por Samuel Formey y Albrecht von Haller, quienes fueron miembros de la PAW⁵³; el título del tratado se modificó para ser: *Prüfung der Secte, die an allem zweifelt* [Examen de la secta que duda de todo]. Dicho sea de paso, Kant cita este trabajo en su *Logik-Vorlesung*: "Si alguien quiere instrucción cercana en el escepticismo de tiempos modernos, entonces uno puede leer con gran provecho el texto que Haller publicó bajo el nombre: *Examinación de la secta que duda de todo*" (Kant: Ak. 24:218).

Lo esencial de la discusión sobre el *dogmatismo* y *escepticismo*, en la *Preußische Akademie der Wissenschaften*, es que había un rechazo explícito a toda forma de escepticismo.⁵⁴ La Academia prusiana veía en el

⁵² Como se verá más adelante, mi postura está más en sintonía con la de John Christian Laursen: "As Professor Kuehn tells us, the conventional wisdom is that the best in eighteenth-century German philosophy was anti-skeptical, simpliciter. In fact, however, recent work has shown that it was no such thing" (Laursen, 1998, p. 111)

⁵³ Para las siguientes menciones que haré de la *Preußische Akademie der Wissenschaften* me limitaré a solamente mencionarla por sus siglas: PAW.

⁵⁴ "They engaged in the translation and commentary of skeptical treatises, such as Hume's *Enquiry Concerning Human Understanding* and Cicero's *Academica*. Their purpose, however, was not to spread the skeptical outlook, but rather to attack it, in order

escepticismo antiguo —y, por supuesto, en el moderno—, un peligro latente que culminaría en el rechazo de la religión cristiana. Los nombres de Pirrón, Sexto Empírico, Pierre Bayle, David Hume o Denis Diderot⁵⁵ eran frecuentes antagonistas para la *Preußische Akademie der Wissenschaften*.⁵⁶ Es notorio que —siguiendo a Catalina González—, los

to defend Christian faith from the outbreaks of fideism, deism, and atheism that became notorious in the eighteenth century” (González, 2020, p. 23). De igual manera: “Now, Crousaz’s treatise intends to refute the skepticism of Sextus Empiricus and Bayle, the most important ancient and modern representatives of Pyrrhonism. The first part gives a general account of Pyrrhonism; the second comprises an abridged translation of some sections of Sextus’s *Outlines of Pyrrhonism* and *Adversus Mathematicos*, with a criticism of his main arguments; and the third part is a refutation of Bayle’s skepticism in his *Dictionary*” (González, 2020, p. 24). A partir de la anterior cita se puede notar que, para los ilustrados de la PAW, el escepticismo era una suerte de entidad homogénea o unitaria. No había una distinción entre las distintas variantes del escepticismo ni tampoco una taxonomía de los momentos del escepticismo. Para la PAW, el escepticismo era siempre el mismo bajo distintas facetas, por lo que Hume era —para decirlo de algún modo— un hijo directo de Pirrón. Dicho sea paso, Samuel Formey, además de ser el traductor del tratado de Crousaz, también fue traductor de Hume al alemán: “then, in the 1750’s, Formey was involved with both of the translations of Hume into French and German [...] He published a five-part review of the first German translation of Hume (the one with Sulzer’s notes) in his *Nouvelle bibliothèque germanique* in 1756 and 1757, and wrote the introduction and notes to Mériani’s French translation. Formey did not really take Hume seriously, but rather dismissed his arguments as nonsense or chalked them up to an authors ambition to say outrageous things” (Laursen, 1996, p. 266).

⁵⁵ Siguiendo a John Christian Laursen, Formey pensaba que los conceptos de escepticismo y ateísmo eran intercambiables: “Most of the time, Formey treats skeptics and atheists as interchangeable. When on one occasion he recognizes Diderot’s contrast between the skeptic and the atheist, more moral implications are extracted” (Laursen, 1996, p. 264). Ello fue propiciado principalmente gracias a Diderot, pues Formey estableció un nexo causal entre su ateísmo y escepticismo. La única vez que diferenció ambas posturas en Diderot fue a propósito de un comentario que denigraba al escepticismo por debajo del ateísmo: “the skeptic „a moins de motifs à la probité, qu’un Athée”, because the atheist at least believes in natural obligations, while the skeptic suspends judgment even about them (Laursen, 1996, p. 264; Crousaz, p. 95). Al menos, un punto favorable que tiene el ateo es que la naturaleza todavía tiene sentido y causalidad. Diderot fue uno de los blancos principales de la PAW debido a que, a lo largo de su obra, Diderot señala constantemente como influencia directa el pirronismo de Sexto Empírico. Para los ilustrados de la PAW, Diderot es ateo como consecuencia de suscribir el escepticismo pirrónico.

⁵⁶ Esta influencia, naturalmente, llegó también por parte del tratado de Jean-Pierre Crousaz, mismo que parte de un presupuesto falaz para atacar a los pirrónicos: “Pyrrhonians are immoral, untrustworthy, insincere. They follow their own interests and desires, and nothing is sacred to them” (Crousaz en: Laursen, 1996, p. 317). Para un examen profundo sobre la influencia que ejerció el tratado de Crousaz en los miembros de la PAW —como el caso de Samuel Formey, Albrecht von Haller, Johann Georg Sulzer y Jean-Bernard Mérian— se pueden revisar los trabajos de Catalina Gonzalez: *The Struggle Between Skepticism and Dogmatism in the Prussian Academy*, publicado en: *Critique in German*

miembros de la PAW se servían de dos principales características para combatir los argumentos escépticos:

According to Laursen, the arguments used by Prussian anti-skeptics have two important features: (1) they are moral and religious arguments, not directed to showing the unsoundness of the skeptical views but only to revealing their harmful practical consequences; and (2) they resort to skeptical topics in order to draw anti-skeptical conclusions (González, 2020, p. 23).

Como se ha visto en la nota a pie número cinco, el llamado “argumento” moral y religioso no es propiamente un argumento, sino que se trata de una falacia *ad hominem* —como indica Laursen—: “these are *ad hominem* and moral objections, not logical or more narrowly philosophical points” (Laursen, 1996, p. 264).⁵⁷ Como se ha mencionado anteriormente, el problema nucleico que notaron los ilustrados de la PAW fueron las posibles consecuencias morales que traería una postura escéptica. No hubo un tratamiento desarrollado sobre las implicaciones epistemológicas del escepticismo, sino que la primera preocupación fue si el escepticismo podía desembocar en un hedonismo radical o en un ateísmo —como se relacionó con el caso de Diderot—. ⁵⁸

En cuanto a la segunda característica, es necesario considerar sus implicaciones, pues ello desembocará en la tensión entre el *criticismo* y el *dogmatismo*. A pesar del rechazo ferviente hacia el escepticismo, la PAW incorporó algunos elementos del escepticismo para, paradójicamente, combatirlo. Siguiendo a John Christian Laursen:

There were good reasons for defending some sort of skepticism at the Berlin Academy. For one thing, enlightened philosophers of the Academy were worried as much by the dogmatists of enthusiasm and superstition as they were about the skeptics. They had to defend a middle way to protect their positions and their way of doing philosophy. For another, everyone from Voltairians at the Court to the President of the Academy, Maupertuis, was using

Philosophy. *From Kant to Critical Theory*, en: Suny Press. Así como el de: John Christian Laursen: *Swiss Anti-Skeptics in Berlin, publicado en: Schweizer in Berlin des 18. Jahrhunderts*, en: Walter de Gruyter.

⁵⁷ Otra cita ilustrativa es la siguiente: “atheistic skeptics will kill their own fathers, skeptical judges will judge according to their own desires, the poor will rob from the rich, the ‘philosophical’ masses will over-throw princes, and ‘philosophical’ princes will rule according to their whims” (Crousaz en: González, 2020, p. 23).

⁵⁸ “Skepticism is often viewed in them as a kind of philosophical affliction, or perhaps even philosophical disease. *Zweifelsucht* (addiction to doubt), as it is frequently called, is something *krankhaft* (pathological), something of which one needs to be cured. Someone afflicted with this kind of disease needs help” (Kuehn, 1998, p. 82).

skeptical arguments for limits on human understanding for purposes such as counteracting Wolffianism. Even a Wolffian such as Formey had to go along with the skeptical tide in order to speak the language of the day. Finally it is clear that at least some of these authors were actually convinced by some of the skeptical arguments of Bayle, Diderot, and Hume and other skeptics (Laurson, 1996, p. 265).

Similar a Descartes, los miembros de la PAW tenían el interés de combatir toda forma de escepticismo, incluso, al punto de tomar “prestadas” algunas ideas para revertirlas a sí mismo —tal es el caso, como se verá a continuación, de la definición de *dogma*—. Uno de los aspectos más relevantes de la cita de Laurson es el antagonismo que se entrevé entre los miembros de la PAW contra el *escepticismo* y el *dogmatismo*. Era igualmente importante combatir ambas posturas —para los miembros de la PAW—, pues la filosofía ilustrada que suscribían se situaba en un punto medio entre el *dogmatismo* y el *escepticismo*. El ilustrado de la PAW enfrenta la disyuntiva de querer conservar un set de creencias morales y religiosas incuestionables, pero también tiene que rechazar las creencias injustificadas y prácticas indemostrables científicamente. Paradójicamente, para los ilustrados de la PAW, al igual que para los escépticos, no hay peor retraso y freno a la actividad filosófica que el *dogmatismo*.⁵⁹ Aquí es vital tener siempre presente la definición que ofrece Sexto Empírico de *dogma*:

Pero nosotros decimos que “él no dogmatiza” usando “dogma” en el sentido, que algunos dan, de “asentir a alguno de los objetos no evidentes de acuerdo a la investigación científica”; dado que el filósofo pirrónico no asiente a nada que no sea evidente (Sextus Empiricus, *Pyrrh. Hyp.*, I, VII, §14).

La definición de *dogma* que ofrece Sexto Empírico es precisamente la idea central que tomaron los ilustrados de la PAW y aceptaron como un proceder fundamental de la filosofía: *no se puede asentir a aquello que científicamente se ha demostrado como no-evidente, ni tampoco se puede asentir a aquello que no se ha demostrado como evidente desde una perspectiva científica*. El común denominador que tenían las filosofías llamadas

⁵⁹ “ἀλλὰ μὴ δογματίζειν λέγομεν καθ’ ὃ δόγμα εἶναι φασί τινες τὴν τιμὴν πράγματι τῶν κατὰ τὰς ἐπιστήμας ζητούμενων ἀδήλων συγκατάθεσιν· οὐδενὶ γὰρ τῶν ἀδήλων συνκατατίθεται ὁ Πυρρώνειος” (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.*, I, VII, §14). Para este trabajo utilizo la versión en griego de LOEB, basada en la edición de I. Bekker (1842), y la complemento con la traducción, incluida en la LOEB, de R. G. Bury. Además, lo complemento con la traducción en español de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, publicada por Gredos.

dogmáticas es que aceptaban un *axioma* o principio indemostrable imposible de aceptar desde una perspectiva científica. Sin embargo, dado que los ilustrados de la PAW estaban igualmente consternados por el *escepticismo* que por el *dogmatismo*; su intención explícita fue equiparar al escepticismo con el dogmatismo. Es decir, el *escepticismo* —debido a su aspiración a *la suspensión del juicio* [ἐποχή]— es igualmente estéril que el dogmatismo, pues resulta como un principio incuestionable el no poder pronunciarse sobre algo. El revés más potente que pudo ofrecer la PAW contra el escepticismo fue, de hecho, reducirlo a una especie de dogmatismo.⁶⁰ No obstante, a lo largo de este capítulo se verá que ese no fue el resultado que logró la PAW.

Otro aspecto relevante es que el *Wolffismo* sea identificado como un tipo de filosofía *dogmática*, misma que es rechazada, tanto por los posteriores filósofos (como los postkantianos), como por los *escépticos*.

In the period immediately preceding Kant's early philosophical investigations in the beginning of the 1750s, the deductive method of syllogistic reasoning, systematically developed and supported by the Wolffian School, was accepted as the genuine method to be adopted in philosophy. According to this method, in metaphysics one must imitate the procedure of mathematics, beginning with terms that are clearly defined and strictly deducing theorems from them" (Perin, 2015, p. 516).

Para Wolff era muy claro que, para que la filosofía tuviera un estatuto científico, era necesario que ésta siguiera un método matemático:

Las reglas del método matemático son las mismas que las reglas del método filosófico [...] La identidad del método filosófico y matemático sería una sorpresa solo para aquél que no sepa la fuente en común a partir de la cual las reglas tanto de la matemática y la filosofía son derivadas [...]. Por lo tanto, dado que las reglas de ambos métodos están basados en el mismo fundamento, no es ninguna sorpresa que estas reglas sean las mismas. No necesitamos añadir que la filosofía debería ser derivada del método matemático" (Wolff, *Gesammelte Werke*: §139).

⁶⁰ Una cita interesante, extraída del tratado de Crousaz, es la siguiente: "Crousaz describes the ongoing dispute between dogmatists and skeptics in Europe, claiming that there are, in fact, some who "defend the systems they hold passionately" and others who "think that it is necessary to completely renounce their thinking . . . and they even go so far as to deny to the human being the power of securing any truth, either general or particular" (Crousaz citado en: González, 2020, p. 25).

La construcción axiomática es precisamente el aspecto que los criticistas y post kantianos identificaron como proposiciones dogmáticas. Si recordamos la tematización que hizo Sexto Empírico del *δόγμα*, nos percatamos que la crítica aquí es que dichas proposiciones fundaciones o axiomáticas son proposiciones que no tienen una demostración científica previa ni son evidentes por sí mismas. Wolff insiste en que existe un principio de razón suficiente compartido entre la matemática y la filosofía, por ello es necesario que compartan el mismo método. No obstante, no es realmente evidente que dicho principio de razón suficiente exista.

El ambiente filosófico de inicios del siglo XIX se iba a disputar entre *dogmáticos* y *criticistas*, los primeros eran identificados como los *wolffianos* que defendían la metafísica, mientras que los segundos eran los postkantianos. Aquí lo más importante es notar que el *dogmatismo* se volvió el enemigo en común de la mentalidad filosófica alemana de finales del s. XVIII e inicios del s. XIX. Paradójicamente, la PAW contribuyó a la asimilación del escepticismo como una herramienta filosófica para oponerse al *dogmatismo*:

To the extent that they actually domesticated many a skeptical point into their own canons of argument, they contributed to the process of assimilating skepticism into the modern world view. Thus, the Academy's anti-skeptical efforts proved rather useful in popularizing the writings of the main modern and ancient skeptics, by making their arguments accessible to a more widespread public, and perhaps also by giving them a mystified aura of irreligiousness and immorality (González, 2020, p. 23).

Por un lado, la adopción de ideas escépticas (por parte de los ilustrados de la PAW) contribuyó a la gestación de un nuevo prototipo de filósofo: el ilustrado era una especie de filósofo que no aceptaba nada sin la previa demostración científica ni tampoco aceptaba proposiciones que no fueran evidentes por sí mismas. Es así que se hizo compatible la existencia de un ilustrado escéptico o, mejor dicho, una suerte de *escepticismo ilustrado*.

Por otra parte y, a pesar del nexo causal que establecieron la PAW y Crousaz entre el escepticismo antiguo —concretamente el pirrónico— y los males de la modernidad, los propios escépticos modernos negaron taxativamente dicha relación. Mientras que, para la PAW, el escepticismo pirrónico devino como consecuencia lógica en las corrientes del escepticismo moderno, buena parte de los escépticos modernos rechazaban a todas luces el proyecto pirrónico. Históricamente, y a pesar del lugar que ocupó la filosofía antigua en la

mente de los filósofos modernos, el escepticismo antiguo de corte pirrónico fue visto y leído como una escuela débil del pensamiento antiguo. El caso más ejemplar del rechazo del escepticismo moderno al escepticismo pirrónico es David Hume:

And though a Pyrrhonian may throw himself or others into a momentary amazement and confusion by his profound reasonings; the first and most trivial event in life will put to flight all his doubts and scruples, and leave him the same, in every point of action and speculation, with the philosophers of every other sect, or with those who never concerned themselves in any philosophical research. When he awakes from his dream⁶¹, he will be the first to join in the laugh against himself, and to confess, that all his objections are mere amusement, and can have no other tendency than to show the whimsical condition of mankind, who must act and reason and believe; though they are not able, by their most diligent enquiry, to satisfy themselves concerning the foundation of these operations, or to remove the objections, which may be raised against them (Hume, *An enquiry concerning human understanding*, XII, 160).

Basta decir que el contraste entre el escepticismo antiguo y el escepticismo moderno, a ojos de Hume, no favorece en nada al escepticismo antiguo. Hume piensa que el escepticismo pirrónico es completamente inoperante en la vida diaria, pues el pirrónico quedaría perplejo ante cualquier evento cotidiano. La cita de Hume también pone de relieve la mentalidad de la mayoría de los filósofos con respecto al pirronismo, pues muestra que éste no es lo suficientemente serio filosóficamente. Para Hume, el pirronismo parece una especie de gimnasia mental o una colección lúdica de pensamientos. Esto nos muestra que el pirronismo se entendía como una especie de *no man's land*, pues a pesar de que los ilustrados de la PAW homologaron todas las tradiciones escépticas bajo el nombre del *pirronismo*, el auténtico y real pirronismo no recibió tanta atención como el “escepticismo moderno”. Por otro lado, ni siquiera los escépticos modernos lo consideraban como un escepticismo serio.

Entre las consecuencias que se pueden extraer de la polémica entre Hume y el pirronismo es que, se volvió cada vez más presente la necesidad de una tipología del escepticismo. Para los escépticos modernos era más que claro que los antiguos —particularmente los

⁶¹ Es muy interesante la analogía que Hume introduce sobre el pirronismo: es una escuela que vive en sueños. Sobre esto se debe investigar más adelante.

pirrónicos— eran algo sumamente distinto de ellos. Más aún, un punto en común entre Crousaz, los ilustrados de la PAW y los escépticos modernos es que veían el *pirronismo real* como un escepticismo débil y una filosofía imposible de sostener.⁶² El motivo era porque, tanto Crousaz, como los miembros de la PAW, interpretaron que el pirronismo consistía en oponerse neciamente ante cualquier proposición —aunque ésta fuera probada científicamente—:

“[En referencia a los pirrónicos] then he explains their method, stating that whenever a scientist or a philosopher, for instance, explains the causes of some physical phenomenon, they object to this explanation. If the scientist then states the principles on which the inference rests, the skeptics object to this principle too, and so on” (González, 2020, p. 25).

Paradójicamente, el posicionamiento de los ilustrados contra el pirronismo —que, como se ha visto, mantenían una relación muy contradictoria, pues incorporaron ideas escépticas a su pensamiento— conllevó a fomentar una popularidad involuntaria al escepticismo. Si bien, es cierto que la PAW desestimaba por completo al pirronismo, sumado al hecho de haber tomado como *Leitmotiv* el combate al *dogmatismo*, aunado al rechazo que tuvieron los escépticos modernos del pirronismo; el resultado de la suma de todos estos factores fue una fragmentación y clasificación del escepticismo. Ello propició una distinción entre los proyectos escépticos, pues era claro que una cosa era el escepticismo pirrónico y otra era el escepticismo moderno-ilustrado.

Es así que, en contra del espíritu originario de la PAW, parecería que el verdadero ilustrado era, en el fondo, un *escéptico*. Sin embargo, también es cierto que no era cualquier tipo de escéptico. La etiqueta del *pirronismo* se asoció con el *dogmatismo*. El verdadero escéptico —quien también es un ilustrado— no puede aceptar como verdadero un sistema contradictorio y débil como el pirronismo. El trastoque del escepticismo moderno es motivado, entonces, por el entendimiento del pirronismo como una filosofía anticientífica y antiverdadera. El oxímoron resulta claro: es de *dogmáticos* ser pirrónicos (pues ellos sostienen que: es verdadero que nada es verdadero), mientras que los ilustrados son

⁶² Por pirronismo real me refiero al pirronismo antiguo sostenido y defendido por los pirrónicos griegos, como el caso de Pirrón y Sexto Empírico. Si bien tanto la PAW como Crousaz homologaron todas corrientes y momentos del escepticismo bajo una misma bandera y nombre, a saber, el pirronismo; sus principales preocupaciones se centraban en “pirrónicos” como Hume y Diderot. Por otra parte, los pirrónicos históricos y reales, como el caso de Sexto Empírico, se pensaban como pensadores débiles que únicamente dieron origen y nombre al escepticismo.

escépticos en el sentido *moderno* (como una búsqueda genuinamente científica por la verdad a través de la duda razonada). Ello da la pauta para pensar en un escepticismo dosificado. La filosofía necesita iniciar con la duda escéptica razonable, pero el exceso de escepticismo la puede arrojar al dogmatismo.

El resultado de la PAW fue establecer como enemigos comunes dos entidades: el *dogmatismo* y el escepticismo pirrónico. Para inicios del s. XIX ya era más que claro que el filósofo ilustrado debía mantener una suerte de escepticismo científico frente a los pseudosistemas filosóficos. El tema del sistema nos lleva a la siguiente polémica: la cuestión del sistema *versus* el *dogma*. Samuel Formey dice lo siguiente:

A few years later, Formey condensed his discussion of skepticism into a few scattered pages of his *Histoire brève de la philosophie* (1760). Pyrrhonism, properly speaking, is rather a collection of extravagancies than a system. Every attempt to establish it by reason is an actual demolition of the whole (Formey en: Laursen, 1996, p. 266).

Aunque la influencia de los ilustrados de la PAW comenzó a disiparse a finales del s. XVIII, fue Kant quien dio una dimensión más taxativa del problema entre escepticismo y dogmatismo. Para Kant, es claro que el campo de batalla está puesto: el *dogmatismo* se ha disfrazado de *escepticismo* y frente a ello hay que tomar una postura crítica. Resulta especialmente llamativa la siguiente cita:

Le pregunto al dogmático más inflexible [*den unbiegsamsten Dogmatiker*]: ¿la prueba de la perduración (sic) [*Fortdauer*] de nuestra alma después de la muerte, por la simplicidad de la substancia; la [prueba] de la libertad de la voluntad en contraposición al universal mecanismo, mediante las distinciones sutiles, aunque impotentes, de necesidad práctica subjetiva y objetiva; o bien la [prueba] de la existencia de Dios a partir del concepto de un Ente realísimo ([a partir] de la contingencia de lo mudable y de la necesidad de un primer motor) han llegado jamás al público después de que salieron de las escuelas, y han podido tener la más mínima influencia sobre la convicción de éste? (Kant, *KrV*: BXXXIII).

Al margen de la discusión kantiana y la reconstrucción de su argumento, quiero destacar un elemento en particular: Kant asoció — como ya se venía estableciendo desde la PAW— la actitud dogmática del asentimiento con los tipos de filosofías que sostenían, sin ofrecer ninguna prueba científica, la existencia de entidades no-evidentes por sí mismas según el canon de la razón científica. En paralelo con Formey, Kant concede que la *sistematicidad* es incompatible con el dogmatismo —

y bien podemos extender el argumento hacia el pirronismo—. En Kant se cristalizan los problemas del dogmatismo y del pirronismo, pues es claro que dichas posturas desafían dos aspectos esenciales e inquebrantables de la filosofía alemana de finales del s. XVIII e inicios del s. XIX: el *sistema* y la *razón*. El pirronismo y el dogmatismo son un desafío a la razón y al sistema, pero son un desafío que, a ojos de los protagonistas de la época, conlleva únicamente al estancamiento y la irracionalidad.

Aunque, es cierto que Kant giró el foco de atención del escepticismo y el dogmatismo hacia los problemas epistemológicos y no morales, para Kant es claro que ambos pensamientos deben ser combatidos. Consideremos lo siguiente:

El primer paso, en los asuntos de la razón pura, que caracteriza la edad infantil de ella, es *dogmático* [*dogmatisch*].⁶³ El recién mencionado segundo paso es *escéptico* [*sceptisch*], y da testimonio de la cautela de una facultad de juzgar [*Urtheilskraft*] escarmentada por la experiencia [*Erfahrung*]. Ahora, empero, es necesario todavía un tercer paso, que le corresponde a la facultad de juzgar madura y viril, que tiene por fundamento máximas firmes, de acreditada universalidad [*Allgemeinheit*]; a saber, [el paso que consiste en] someter a evaluación, no los *facta* de la razón, sino la razón misma [*Vernunft selbst*], en lo que concierne a toda su facultad y su aptitud para conocimientos puros *a priori*; lo cual no es censura, sino *crítica* de la razón [*Kritik der Vernunft*], [*crítica*] mediante la cual no solamente se sospechan, sino que se demuestran a partir de principios, no meramente las *limitaciones* [de la razón], sino los *límites* [*Grenzen*] determinados de ella; no solamente la ignorancia en lo que concierne a una u otra parte, sino [la ignorancia] con respecto a todas las posibles cuestiones de cierta especie (Kant, *KrV*: A761-762/B789-790).

Lo primero que captura la atención es el tratamiento de los estados de la razón para llegar a su estado de madurez. A diferencia de los ilustrados de la PAW, Kant no considera absolutamente negativo el estado del *escepticismo*.⁶⁴ Coincide con los escépticos modernos (al igual que con los

⁶³ La consideración kantiana sobre el estado infantil de la razón bien puede hacer eco de una de las ideas fundamentales de su texto: *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?*

⁶⁴ Dado que Kant no es objeto de investigación de este trabajo, no me detendré a hacer aclaraciones demasiado precisas y detenidas sobre el tratamiento del escepticismo y dogmatismo en su filosofía, sino que basta con el esquema general que he presentado. Para un mejor tratamiento sobre la relación de Kant con el escepticismo y dogmatismo se debe revisar el trabajo de Colin McQuillan, en: *Immanuel Kant: The Very Idea of a Critique of Reason* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2016), 68–69. No obstante, basta decir con que

antiguos) y con los ilustrados de la PAW en combatir al dogmatismo, sin embargo, difiere de los ilustrados de la PAW con respecto al tratamiento del escepticismo. Ello tampoco quiere decir que el escepticismo sea un estado sostenible ni deseable para la posteridad, pues:

El escepticismo es un lugar de descanso para la razón humana, donde ella puede reflexionar sobre su excursión dogmática y puede levantar el plano topográfico de la región en la que se encuentra, para poder elegir su camino con mayor seguridad; pero no es un lugar de habitación para residencia permanente (Kant, *KrV*: A762/B790).

El escepticismo, para decirlo de manera concisa, es un mal necesario. La ocupación genuinamente filosófica debe encargarse de combatirlo activamente y refutarlo, pero, para llegar a un estado de madurez y “virilidad”, primero debe transitar del dogmatismo hacia la madurez de la razón. Dicho tránsito es propiamente el escepticismo.⁶⁵ Ahora bien, es mi sospecha que Kant entiende por este *escepticismo* el tipo de escepticismo que puede ser asociado a filósofos como Hume o Berkeley, y no al escepticismo pirrónico. La razón es que, como se ha explicado con anterioridad, los ilustrados de la PAW homologaron el pirronismo con el dogmatismo.⁶⁶ Esta equiparación se logra ver con

Kant asocia el dogmatismo con el racionalismo y al escepticismo con el empirismo. Ahora bien, Kant no clasifica las posturas *dogmáticas* o *escépticas* de acuerdo al contenido doctrinal de las mismas, sino que las clasifica de acuerdo al método. Ello es especialmente tangible con el caso de Descartes, puesto que Kant clasifica a Descartes como un *escéptico idealista*, por lo que Kant piensa parte del proyecto de la *KrV* como una refutación del *dogmatismo* y *escepticismo* metódicos, mismos que parecen encarnarse con mayor vehemencia en Descartes: “la filosofía crítica de Kant es, en buena medida, una respuesta al escepticismo; así, esta alabanza que hace al escepticismo, y el concepto en que tiene al idealismo problemático de Descartes no pueden entenderse como una adhesión a esta manera de proceder. Por el contrario, Kant ve en el idealismo y en el escepticismo un grave peligro para las escuelas, y su adhesión al escepticismo se reduce al uso metódico de este” (Straulino, 2011, p. 25).

⁶⁵ Se puede notar en: “Carl Leonhard Reinhold, one of the first and most important Kantians, argued that skepticism was not so much a disease, but a necessary stage on the way to the true philosophical view of the world” (Kuehn, 1998, p. 82). Sobre el tratamiento que da Reinhold al escepticismo se puede revisar: *Versuch einer neuen Theorie des Menschlichen Vorstellungsvermögens, Erstes Kapitel*.

⁶⁶ “In my view, the Prussian Academy contributed not only, as Laursen claims, to the popularization of skepticism, but also to the dissolution of the limits between skepticism and dogmatism—a dissolution that was necessary to give rise to the critical examination of human reason” (González, 2020, p. 33). La disolución de estos límites, como hemos revisado en las páginas anteriores, significa dos cosas: 1). Se erigió una tipología del escepticismo que

mejor claridad en la postura que tomaron los postkantianos y primeros idealistas.

Gracias a Kant y el proyecto *crítico* de su filosofía se desarrolló una nueva consideración sobre el prototipo del filósofo ilustrado — quien debía poseer una actitud escéptica y moderna—. Para inicios del s. XIX, los postkantianos asimilaron que todo quehacer filosófico iniciaba por una motivación moderada de escepticismo —pues, para abandonar el estado infantil de la razón (el dogmatismo), había que hacerlo desde una actitud escéptica—. Es decir, ya no sólo era compatible una actitud moderada de escepticismo moderno con el pensamiento ilustrado y el canon de la racionalidad científica, sino que la actividad *crítica* no podía dispensar del proceder escéptico moderno. Ser *crítico* es ser, entre varias cosas, un escéptico científicista.

Ahora bien, aunque Kant insistió en combatir por igual al dogmatismo y al escepticismo, sus discípulos y reaccionarios tomaron una postura distinta. El aspecto fundamental fue la influencia de pensadores como Salomon Maimon⁶⁷ y, posteriormente, Fichte; quienes rechazaron y denunciaron algunos aspectos “dogmáticos” en la filosofía de Kant. El más evidente es el del *en-sí* o el plano *nouménico*, pues a partir de estos dos filósofos comenzó una tendencia para negar la esencia y todo aquello que pueda vincularse con el *en-sí*.

Con todo y la aceptación *de facto* que el *criticismo filosófico* debía incorporar activamente aspectos del escepticismo, es muy claro que los postkantianos y primeros idealistas únicamente estaban pensando en el escepticismo moderno. Pues veían en el escepticismo pirrónico un atentado contra la razón —que, irónicamente, bien podría plantearse como un fundamento dogmático— y contra la sistematicidad. La crítica principal al pirronismo, como ya había mencionado Formey, es con respecto a la imposibilidad de adquirir un *sistema*, así como el aparente abandono de la razón en favor de una irracionalidad.

Para los postkantianos —que sostenían el *criticismo* como eje central de sus teorías— era claro que, a pesar de que el escepticismo

tuvo, como resultado, la comprensión de dos momentos y variantes del mismo: el pirronismo (o simplemente escepticismo antiguo) y el escepticismo moderno. Y, 2). La disolución de los límites entre dogmatismo y pirronismo, es decir, el escepticismo pirrónico es dogmático.

⁶⁷ Salomon Maimon fue el primer postkantiano con el expreso interés de eliminar la cosa en-sí.

moderno era una postura que no podía llegar a ninguna conclusión científica por sí mismo, éste sí poseía elementos razonables. A diferencia de los ilustrados de la PAW, los post-kantianos —como Maimon y Reinhold— veían en el escepticismo moderno ideas que, no sólo eran dignas de considerar e incorporar, sino que también eran sistemáticas y, en el caso de Maimon, no debían repudiarse.⁶⁸ El miedo y rechazo al escepticismo se transformó en una suerte de admiración, pues la *crítica* filosófica era intrínsecamente escéptica. No obstante, también era evidente que las aparentes virtudes que poseía el escepticismo moderno no estaban presentes en el escepticismo antiguo. Aunado a Maimon y Reinhold, pienso que el ejemplo más claro para vislumbrar la consideración de la mentalidad decimonónica germánica, con respecto al contraste entre escepticismo antiguo y moderno, es Fichte⁶⁹:

No hay más que dos sistemas: el *crítico* y el *dogmático*. El escepticismo, tal como ha sido definido antes no podría ser en modo alguno un sistema, pues niega hasta la posibilidad de un sistema en general. Pero puede negar esta posibilidad sólo sistemáticamente, por tanto se contradice a sí mismo y se hace totalmente contrario a la razón. La misma naturaleza del espíritu humano ha procurado ya hacerlo imposible. Nadie fue jamás seriamente un escéptico semejante. Otra cosa es el escepticismo crítico, como el de HUME, MAIMON y ENESIDEMO, que pone en evidencia la insuficiencia de los fundamentos admitidos hasta ahora y, por eso mismo, indica dónde se pueden buscar los más sólidos. Por él sale siempre ganando la ciencia, si no siempre en el contenido, por lo menos en la forma. Y se conocen mal los intereses de la ciencia cuando se niega al penetrante escéptico el respeto que merece (Fichte, *GW*, II, [D], p. 98).⁷⁰

⁶⁸ Naturalmente, en este trabajo no tengo como propósito principal hacer un recuento detallado de la historia del dogmatismo y escepticismo en el clima filosófico de Alemania del s. XIX, por lo que únicamente menciono a los representantes más importantes, además de ofrecer sólo un panorama general. No obstante, es importante recalcar que estos filósofos (Maimon y Reinhold) no fueron los únicos que sostuvieron algún tipo de apología del escepticismo moderno. A esta lista se deben añadir los nombres de Ernst Platner, C. G. Selle y D. Tiedemann. En el caso de los dogmáticos, se deben mencionar nombres como los de: J. A. Ulrich, J. F. Flatt o Eberhard.

⁶⁹ En la siguiente cita se puede vislumbrar con mayor claridad que Fichte ya consideraba al escepticismo como el punto de partida de la filosofía: “both Fichte and the young Hegel saw scepticism as the beginning moment of philosophizing. The recognition of the limits imposed on human rational efforts of previous philosophy then made one aware of the possibilities actually open to man. For Fichte, one overcame scepticism only by a deliberate act of the will” (Popkin, 1997, p. 30).

⁷⁰ Utilizo la abreviatura de las siglas en alemán: Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, seguido de la sección: *Segunda sección (Fundamento del saber teórico)*, Primer Teorema, seguido de la subsección: D.

De la cita de Fichte se deben extraer algunos temas importantes, a saber: en primer lugar, la tipología del escepticismo. Es en Fichte donde se ve claramente que existe una clasificación de los tipos de escepticismo: el antiguo —que, como se ha visto, es identificado con el pirrónico— y el moderno. Bajo esa misma tónica, Fichte considera que, algunos filósofos modernos, como Hume, Maimon —quien ha surgido fugazmente en nuestras consideraciones— y Enesidemo (quien veremos después, no se trata del Enesidemo histórico), sí son capaces de salvaguardar la ciencia mediante sus sistemas. La diferencia sustancial entre el escepticismo antiguo y moderno es que el segundo es *crítico* y ello implica que tiene una aproximación según el canon de la racionalidad científica.

En segundo lugar, Fichte nos revela mucho de la mentalidad filosófica su época: *hay únicamente dos sistemas: el dogmático y el crítico*. Con esta frase se encapsula el desarrollo del entendimiento sobre el escepticismo.⁷¹ Naturalmente, Fichte está influenciado por las interpretaciones que los ilustrados de la PAW le legaron. Lo importante aquí es que ya se ha puesto el escenario y las piezas se han acomodado: únicamente pueden existir dos tipos de sistemas filosóficos: el *dogmático* y el *crítico*. Para Fichte parece muy claro que, en el caso del escepticismo pirrónico, éste caería en la clasificación de los sistemas dogmáticos. Ahora bien, un sistema dogmático, para Fichte, es un sistema que debe combatirse. Pero, ahora se ve claramente que Fichte sí reconoce que el escepticismo moderno sí tiene la capacidad de lograr un entendimiento crítico y científico de la realidad. No quiere decir que sea el sistema ideal a seguir, pero sí es un sistema digno de respeto.

Similar a Hume, a ojos de Fichte, todo escepticismo que no sea crítico presenta una contradicción interna imposible de superar. Fichte nos deja ver que el escepticismo moderno es el único posible de ser seriamente filosófico, mientras que el resto de variantes escépticas —incluido, por supuesto, el antiguo— es un sistema contradictorio.

⁷¹ "Fichte and Hegel were beginning their intellectual careers by seeking new ways of emerging from scepticism. Instead of offering the semi-scepticism of the philosophes they sought to reach an intellectual plane on which the sceptical problems were no longer so dominant. Scepticism in the 19th century was a strong current that has not been systematically studied. Hume was not a major figure until the latter part of the century. The semi-scepticism of the philosophes turned into dogmatic positivism. Hegel's bout with scepticism spawned a new metaphysical age, that had to be challenged later on by reapplying sceptical arguments" (Popkin, 1997, p. 168).

Finalmente, los dos tópicos centrales para rechazar al pirronismo aparecen aquí: el *sistema* y la *irracionalidad*. Fichte nos dice que el escepticismo se autoaniquila, pues niega que pueda ser sistematizado, pero la manera en que lo niega es sistemática. Fichte es muy enfático al establecer que el escepticismo es contrario a la razón, pues nos dice que: *la propia naturaleza humana lo hace imposible*. De igual manera, es importante considerar que Fichte duda incluso de la existencia de algún filósofo que sostuviera semejantes teorías. En este sentido, pienso que Fichte se refiere a un pasaje en particular de los *Esbozos pirrónicos*. Con respecto a esta tesis, debo precisar y matizar algunas cuestiones: se ha dicho con anterioridad que Fichte no leyó a los filósofos antiguos de manera directa —ello sigue manteniéndose aquí. Sin embargo, pienso que, debido a la exposición que dieron los ilustrados de la PAW, así como el propio tratamiento que dieron Hume, Kant, Reinhold y Maimon. Fichte logró reconstruir una crítica indirecta a algunos pasajes de los Esbozos pirrónicos —aunque esta crítica fuera influenciada por una imagen no correspondiente al pirronismo real—. Consideremos lo siguiente:

Seguimos las mismas líneas al replicar a la pregunta "¿Tiene el escéptico una regla doctrinal [αἴρεσιν]?" Pues si se define una "regla doctrinal [αἴρεσιν]" como "la adhesión a una serie de dogmas que dependen tanto unos de otros como de las apariencias [φαινόμενα]" y define [λέγει] "dogma [δόγμα]" como "asentimiento a una proposición no evidente [ἀδήλω σιγκατάθεσιν]", entonces diremos que no tiene una regla doctrinal [αἴρεσιν]. Pero si se define "regla doctrinal [αἴρεσιν]" como "procedimiento que, de acuerdo con la apariencia, sigue una determinada línea de razonamiento, ese razonamiento que indica cómo es posible parecer que se vive correctamente (la palabra "correctamente" se toma no como referida sólo a la virtud, sino en un sentido más amplio) y que tiende a permitir suspender el juicio [τὸ ἐπέχειν]", entonces diremos que tiene una regla doctrinal (Sextus Empiricus, *Pyrrh. Hyp.*, I, VIII, §16-17).⁷²

Una de las razones por las que intuyo que Fichte no leyó de manera directa a Sexto Empírico —optando, en vez, por las

⁷² "Ὁμοίως δὲ φερόμεθα καὶ ἐν τῷ ἐρωτᾶσθαι ἔχει αἴρεσιν ὁ σκεπτικός· εἰ μὲν τις αἴρεσιν εἶναι λέγει πρόσκλισιν δόγμασι πολλοῖς ἀκολουθίαν ἔχουσι πρὸς ἄλληλά τε καὶ φαινόμενα, καὶ λέγει δόγμα τινὶ ἀδήλω σιγκατάθεσιν, φήσομεν μὴ ἔχειν αἴρεσιν. Εἰ δὲ τις αἴρεσιν εἶναι φάσκει τὴν λόγῳ τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσαν ἀγωγὴν, ἐκείνου τοῦ λόγου ὡς ἔστιν ὀρθῶς δοκεῖν ζῆν ὑποδεικνύοντος (τοῦ ὀρθῶς μὴ μόνον κατ'ἀρετὴν λαμβανομένου ἀλλ' ἀφελέστερον) καὶ ἐπὶ τὸ ἐπέχειν δύνασθαι διατείνοντος, αἴρεσιν φάμεν ἔχειν" (Sextus Empiricus, *Pyrrh. Hyp.*, I, VIII, §16-17).

interpretaciones surgidas del manual de Crousaz, junto con la traducción y comentarios de la PAW— es que, por la caracterización que Sexto Empírico ofrece de *αἴρεσις*, no parece demasiado diferente de la mentalidad *criticista*. Es decir, los escépticos pirrónicos no suscriben un sistema en el que haya una aceptación de proposiciones no-evidentes. Para Sexto Empírico, el filósofo pirrónico sólo sostiene un *αἴρεσις* en el que existe un *proceder* que sigue una cierta *línea de razonamiento*. Para los pirrónicos no existe tal cosa como una *doctrina irracional*, sino que el proceder, mediante el cual se llega a la *suspensión del juicio*, es racional.

Sin embargo, la cita de Fichte nos sirve para introducir al filósofo con el cual se da el epítome del conflicto entre escepticismo antiguo (entendido como sistema dogmático) y el escepticismo moderno (entendido como un aspecto fundamental del criticismo). En la cita de Fichte se menciona a *Enesidemo* como un representante del escepticismo crítico. No obstante, no se trata del filósofo antiguo *Enesidemo*, sino que se trata Gottlob Ernst Schulze, quien utilizó el pseudónimo de *Enesidemo* para firmar sus obras.

2.1.2. *Aenesidemo o Gottlob Ernst Schulze*

En 1789 Reinhold publicó una obra titulada *Elementarphilosophie* y ésta dominó las discusiones en Jena durante 1789 a 1794. No obstante, en 1792 apareció una obra titulada: *Aenesidemus, oder Ueber die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie* [*Enesidemo, o sobre los fundamentos de la Elementarphilosophie impartida por el profesor Reinhold en Jena*]. Dicha obra fue firmada bajo el pseudónimo de *Enesidemo*, quien después se sabría que su nombre real era Gottlob Ernst Schulze. Enesidemo dirigió una crítica devastadora contra Reinhold y Kant:

Aenesidemus was indeed a general declaration of war against the critical philosophy in general, whether in its Kantian or Reinholdian form. It preached the gospel of a new and radical skepticism, which claimed to destroy all the “dogmatic pretensions” of the critical philosophy (Beiser, 1987, p. 266).

Con la llegada de Schulze llegó a su cúspide la polémica entre el *criticismo* y *dogmatismo*, al punto en que el propio *criticismo* fue atacado como una variante del dogmatismo. Para Schulze, Kant y la mayoría de los post kantianos no eran muy diferentes de los dogmáticos wolffianos que tanto acusaban. Las condiciones de la polémica evolucionaron a ser, nuevamente, un enfrentamiento entre *escepticismo* y *dogmatismo*:

The proof really consists in the following argument: Any two things that cannot be *thought* apart from one another can also not *be* apart from one another; the being and actuality of representations cannot be *thought* apart from the being and actuality of a faculty of representation; hence a faculty of representation must also exist objectively, just as certainly as representation must also exist objectively, just as certainly as representations are present in us. Now, if this syllogism were right, and were it to prove anything at all, then Spinozism would be invulnerable to attack, as well as the Leibnizian system and idealism — in fact, the whole of dogmatism in all its diverse and contradictory claims about the thing-in-itself (G. E. Schulze, *Aenesidemus*: [99]).

Un aspecto fundamental —al cual regresaré en el desarrollo posterior de este capítulo— es que Schulze decidió utilizar como pseudónimo el nombre de un famoso escéptico antiguo: *Aenesidemo*.⁷³

⁷³ Enesidemo [*Αἰνησιδημος*] (ca. 80 a. C. - 10 a. C.) fue uno de los representantes más famosos del pirronismo antiguo, se opuso fervientemente contra el platonismo y estoicismo. Escribió una obra titulada *Discursos pirrónicos*, sin embargo no se conserva. A pesar de haber sido muy conocido durante la antigüedad, no nos ha llegado ningún texto de él. Ello también abre el tema para una discusión sobre los motivos que tuvo Schulze para elegir el pseudónimo de un filósofo del cual no se conserva nada. Más aún, también llama mucho la atención la elección del nombre de un escéptico pirrónico: “his choice of the title Aenesidemus is indeed singularly appropriate. Aenesidemus was the foremost renewer of Pyrrhonism around the first century A.D. According to Sextus Empiricus, the ancient historian of skepticism, Aenesidemus criticized the academic skeptics as dogmatists in disguise because they dogmatically taught that knowledge is impossible. His ten tropes argued that sensation cannot provide objective knowledge of things themselves; and his eight tropes set forth objections against the concept of cause, claiming that it cannot give us an objective knowledge of things. All this anticipates Schulze's own position. The dogmatism of denying the possibility of knowledge, the difficulty of knowing things-in-themselves, and the unreliability of the concept of cause—these are all cardinal tenets of Schulze's own skepticism. Just as Aenesidemus once renewed Pyrrhonism to combat the academic skeptics, so Schulze attempts to resurrect Aenesidemus to attack the critical philosophy” (Beiser, 1987, p. 269). A pesar de este guiño al pirronismo —y como se verá más adelante—, Hegel piensa que Schulze es un representante del escepticismo moderno y no antiguo: “Although Schulze makes a great deal of his allegiance to Aenesidemus, there is another philosopher who also inspires Schulze's skepticism: David Hume” (Beiser, 1987, p. 269). Podemos considerar también el siguiente extracto de la obra de Schulze: “in this examination, however, we must also pay special attention to the demands of Humean skepticism. For it is not only a principal goal of the Critique of reason to refute the Humean doubt in its assessment of the human faculty of cognition; but also the adherents to the critical system claim, indeed unanimously, that by deriving a certain part of human cognition from the faculty of representation this system has in fact conquered all of David Hume's doubts, once and for all. [...] It is of great consequence, therefore, in adjudicating

Para Schulze la única postura filosóficamente aceptable y consistente con la ciencia era el escepticismo que había surgido a partir de Hume. Kant, los postkantianos, los ilustrados y los wolffianos eran todos unos dogmáticos. En este sentido, es vital reconocer que el texto de Schulze tiene dos propósitos elementales: 1). La crítica de la filosofía kantiana a través del ataque a los argumentos principales de Reinhold (sostenidas en el texto: *Elementarphilosophie*). Y 2). La defensa consistente y sistemática del escepticismo de Hume frente al criticismo. A lo largo del texto, Schulze adopta una postura abiertamente escéptica que, a pesar de utilizar el pseudónimo de Aenesidemo, conlleva necesariamente el rechazo del pirronismo. Como guía, es muy útil seguir el resumen que ofrece Frederick Beiser sobre las tesis de Schulze:

Schulze's Aenesidemus introduces a new and radical form of skepticism into modern philosophy, the essence of which is succinctly stated by Schulze at the very beginning of his book. Schulze sums up his position in two propositions: first, that nothing has been known or demonstrated with certainty about the existence or properties of things-in-themselves;⁷⁴ and, second, that nothing has been known or demonstrated with certainty about the origins and conditions of knowledge⁷⁵ (Beiser, 1987, p. 268).

the value of the whole of critical philosophy, to press the question whether the Critique of Reason has done justice to the demands made by Hume" (G. E. Schulze, *Aenesidemus*: [95-96]). Para Hegel, Schulze no sólo falla como un escéptico moderno (pues su postura es insostenible), sino que también falla a los mismos principios del escepticismo pirrónico.

⁷⁴ Se puede confrontar con la siguiente cita de Schulze: "whether or not, however, faculties of this sort have actual being outside our representations of them; whether or not the thought of something that ought to make intuitions, concepts and ideas possible in us in the first place is totally void of objective value; and where the representation of this something might originate-these are, according to skepticism, totally undecided issues that do not allow, on the basis of the principles that philosophy has so far had at its disposal, of a simple "yes" or "no" answer" (G. E. Schulze, *Aenesidemus*: [101]).

⁷⁵ En cuanto al segundo argumento de Schulze, se puede confrontar con la siguiente cita: The Philosophy of the Elements, by deriving actual representations from a faculty which it takes to be something objectively actual, and by defining it as the cause of the representations," contradicts its own principles as well as the results of the Critique of Reason. For according to the latter the employment of the categories is to be restricted to empirical intuitions; knowledge can only be realized in us inasmuch as the categories are applied to objects of empirical intuition." Hence the extension of the pure concepts of the understanding beyond our experiences to objects not immediately represented, but only

La primera proposición de Schulze barre con todo antes de él, pues muestra que el *en-sí* es una proposición completamente insostenible para cualquier sistema filosófico. Si el *en-sí* no puede ser demostrado, entonces no hay necesidad de incluirlo en ningún lado. En cuanto a su segunda proposición —y, de aquí pienso que se extrapola el sentido más radical del escepticismo de Schulze— es una suerte de candado metacrítico: la fuente u origen del conocimiento, es decir, lo *dado*, es también imposible de demostrar.⁷⁶ Con Schulze, a mi modo de ver, se ve con mayor claridad el favorecimiento del ámbito subjetivo a horizontes que no se había llegado con anterioridad, ni siquiera con Fichte. Para Schulze no hay manera de mostrar la fuente del conocimiento, a un nivel general, ni tampoco se puede dar cuenta de la fuente de nuestro conocimiento particular. Esto por supuesto nos lleva a la conclusión de que, incluso la ciencia, no puede demostrar de manera concreta y absoluta nada. Ya no sólo no se puede demostrar la valía de la metafísica, sino que también las preguntas epistemológicas sobre las condiciones del conocimiento son inválidas.

Aunado a ello, pienso que con Schulze se vislumbra el carácter sistemático de una construcción de un escepticismo moderno. Es decir, hay una serie de proposiciones que mueven y conectan el sistema. No obstante, estas proposiciones no son fundacionales en el sentido de *Grundlegungen* ni tienen un carácter axiomático. Más bien se trata de una dupla de reglas de juego dentro del sistema, pero no tienen propiamente un contenido. Contrario a la PAW y a los primeros post kantianos e idealistas, Schulze insistía en que el escepticismo no es contrario a la razón, sino que: “Schulze is indeed at pains to stress that skepticism is not at odds with reason, but is reason's only consistent position” (Beiser,

thought, is totally inadmissible; nor could such an extension instruct us in the least regarding the constitution of any object whatever (G. E. Schulze, *Aenesidemus*: [103-104]).

⁷⁶ Una cita ilustrativa de Schulze es la siguiente: “dogmatic philosophy has not only been incapable so far of demonstrating its claims to knowledge of things-in-themselves, it has incurred contradictions, from time immemorial, in its determination of what a thing is supposed to be “in-itself”: So it follows also that the human faculty of cognition must by nature and vocation be equally incapable of attaining knowledge of the “thing-in-Itself”” (G. E. Schulze, *Aenesidemus*: [150]).

p. 270). Schulze piensa que él es una consecuencia lógica y esperada del *criticismo*, así como el desenvolvimiento natural de su época.

2.1.3. *Escepticismo antiguo contra escepticismo moderno. Hegel y Sexto Empírico vs Schulze y Hume*

El ataque de Schulze contra toda la filosofía no-escéptica nos lleva a la cuestión más *perenne* de la discusión de este capítulo. En 1803 Hegel escribió una reseña crítica del libro de Schulze donde, finalmente, puso el dedo sobre la llaga. El título de la obra de Hegel es: *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten* [Relación del escepticismo para con la filosofía, exposición de sus diferentes modificaciones y comparación entre el más moderno con el antiguo]. Este texto apareció en el *Kritischens Journal der Philosophie*, en su segundo volumen.⁷⁷ Como aclaración metódica, es necesario justificar por qué opto por utilizar este texto de Hegel como una fuente primaria para mi argumentación. Generalmente, cuando los hegelianos refieren al valor filosófico de los *Jenaer Schriften* de Hegel, lo hacen en dos sentidos: 1) El valor histórico de dichos escritos como testimonio de las principales discusiones académicas de la Universidad de Jena y de los intereses de Schelling y Hegel durante este período. Y, en segundo lugar, 2) El desarrollo del sistema hegeliano desde sus primeros pasos. Si bien, es cierto que Hegel evolucionó y rechazó algunas ideas presentes en los textos que aparecieron en dicho *Journal* —como es el caso de *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, pues en él Hegel era afín a la filosofía de Schelling—, el texto de *Relación del escepticismo para con la filosofía, exposición de sus diferentes modificaciones y comparación entre el más moderno con el antiguo* corre con otra suerte.

⁷⁷ El *Kritischens Journal der Philosophie* fue una revista académica que co-editó y co-dirigió Hegel con Schelling. Dicho *Journal* publicó seis volúmenes a lo largo de 1802 y 1803 (coincidentes con el período de Jena de Hegel). El primer volumen contó con la primera publicación filosófica de Hegel: *Darstellung des Fichteschen Systems. Vergleichung des Schellingschen Prinzips der Philosophie mit dem Fichteschen*, que ha sido traducido al español como: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Las publicaciones del *Journal* finalizaron cuando Schelling aceptó una cátedra universitaria en Würzburg en 1803. Si bien, el *Kritischens Journal der Philosophie* contó con publicaciones de autores diversos, Hegel siempre publicó un texto en cada uno de los volúmenes. Estos textos reflejan dos aspectos importantes de la biografía intelectual de Hegel, pues revelan y capturan las discusiones propias de la Universidad de Jena, así como el inicio y desarrollo de los primeros pasos del sistema hegeliano.

A diferencia de otros textos, Hegel hace referencias explícitas a *Relación del escepticismo para con la filosofía, exposición de sus diferentes modificaciones y comparación entre el más moderno con el antiguo* en otros textos principales, en concreto en su *Enciclopedia*:

Por lo demás, el escepticismo de *Hume*, a quien principalmente se refiere la reflexión anterior, debe diferenciarse demasiado 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, dese este fundamento, porque no se justifican por la percepción sensible. El escepticismo antiguo estaba tan lejos de tomar el sentimiento y la intuición como principio de verdad que, antes que nada, cuidaba de revolverse contra lo sensible.⁷⁸ (Sobre el escepticismo más moderno comparado con el antiguo, cfr. La Revista crítica de Filosofía de Schelling y Hegel 1802, vol. I, n. 2) (Hegel, TWA 8⁷⁹, §39).⁸⁰

⁷⁸ Este pasaje puede ser particularmente engañoso para quienes no estén familiarizados con Hegel, pues da la impresión de que resalta las virtudes del escepticismo de Hume al colocar o descubrir la verdad a partir de la experiencia empírica [*Empirischen*], el sentimiento [*Gefühl*] y la intuición [*Anschauung*]. Con ello también estaría mostrando la ceguera o limitación del escepticismo antiguo por no dar cuenta de la sensibilidad. Sin embargo, es todo lo contrario. Hegel es muy crítico del paso de la intuición (lo particular) a lo universal. Hegel frecuentemente llama a los sistemas filosóficos —que dependen de la experiencia, la intuición y el sentimiento— en su justificación de la verdad como atrapados en la certeza sensible. La certeza sensible es una postura filosóficamente débil, pues nunca puede dar una perspectiva verdadera de nada, a lo mucho se contenta únicamente con la certeza subjetiva que arroja una comprobación empírica. Para quienes defienden el empirismo, piensan que encuentran la verdad en la sensación, pero únicamente han llegado a una certeza particular que no tiene ningún grado de universal. El escepticismo antiguo, al mantenerse alejado de la certeza sensible, de hecho lo coloca como un tipo de filosofía mucho más valioso que el moderno de Hume.

⁷⁹ El volumen 8 de la *Theorie Werkausgabe* contiene la primera parte [*Die Wissenschaft der Logik*] de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* [*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*]. Utilizo la versión de Suhrkamp (*Theorie Werkausgabe*) y complemento con la traducción hispana de Ramón Valls Plana publicada por la editorial Abada.

⁸⁰ “Der Humesche Skeptizismus, von dem die obige Reflexion vornehmlich ausgeht, ist überigens vom Griechischen Skpetizismus sehr wohl zu unterscheiden. Der Humesche legt die Wahrheit des Empirischen, des Gefühls, der Anschauung zum Grunde und bestreitet die allgemeinen Bestimmungen und Gesetze von da aus, aus dem Grunde, weil sie nicht eine Berchtigung durch die sinnliche Wahrnehmung haben. Der alte Skeptizismus war so weit entfernt, das Gefühl, die Anschauung zum Prinzip der Wahrheit zu machen, dass er sich vielmehr zuallererst gegen das Sinnliche kehrte. (*Über den modernen Skeptizismus in seiner Vergleichung mit dem alten, s. Schellings und Hegels Kritische Journal der Philosophie*, 1802, I. Bd., 2. St.)” (Hegel, TWA 8: EPW §39). Hago una ligera corrección de la traducción de

La referencia de la *Enciclopedia* nos arroja dos ideas interesantes: 1) Es de autoría indiscutible de Hegel —pues al ser Schelling también el coeditor podría pensarse que se trataba de un texto escrito por Schelling (como se disputó el *Primer programa de un sistema del idealismo alemán*, que por décadas se pensó de Hegel y fue escrito por ambos, pero con mayor contribución de Schelling—. Abonando a la defensa de la autoría de Hegel, Goethe tomó registro de la escritura y publicación del escrito por puño y letra de Hegel y lo refiere en su diario.⁸¹ En segundo lugar, 2) Hegel pone de manifiesto la actualidad de dicho texto cara a su sistema principal. No hay un rechazo a las ideas presentadas en *Relación del escepticismo para con la filosofía, exposición de sus diferentes modificaciones y comparación entre el más moderno con el antiguo* con respecto a su obra principal. Por otro lado, las ideas que se ponen de manifiesto en dicho texto son consistentes con las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Ello me lleva a considerar este texto como relevante para la discusión y evidentemente en sincronía con el sistema hegeliano.

En cuanto a los tópicos filosóficos que constituyen el escrito, éstos ponen de relieve la agenda filosófica de la que se ocupará Hegel el resto de su carrera filosófica. Uno de los primeros aspectos es la discusión sobre el *sistema* y el estatuto de la filosofía como ciencia. Por supuesto que Hegel está preocupado por la construcción sistemática de un método que permita el despliegue del conocimiento especulativo y éste se dirija siempre a su *superación* [*Aufhebung*]. Como se ha mostrado con anterioridad, el escepticismo extremista de Schulze barría no sólo con el kantismo —mismo que tiene sin demasiado cuidado a Hegel, pues él hará lo mismo a lo largo de su carrera—, sino que también con la ciencia y la posibilidad del conocimiento de la *verdad*. Ello hace que Hegel ponga el acento en revisar las condiciones de posibilidad de la ciencia y

Ramón Valls Plana en un par de enunciados. En primer lugar, corrijo: debe diferenciarse demasiado del escepticismo griego [*vom Griechischen Skeptizismus sehr wohl zu unterscheiden*], pues en la traducción de Valls Plana se lee: debe distinguirse muy mucho del escepticismo griego. En segundo lugar, corrijo: el escepticismo antiguo [*Der alte Skeptizismus*], pues en la traducción de Valls Plana se lee: El viejo escepticismo. Creo que ambas correcciones que introduzco facilitan mejor la lectura y comprensión del texto. Si bien, el adjetivo *alte* puede bien ser traducido como *viejo*, se trata de un término técnico que Hegel emplea para señalar al escepticismo antiguo.

⁸¹ Cfr. J. W. Goethe, *Tagebücher, Gesamtausgabe der Werke und Schriften*, Abt. 2, Bd. 11, p. 607.

su método y así poder salvaguardar el conocimiento científico de la *verdad*.⁸²

Aunado a lo anterior, Hegel se ocupa de dos temas centrales para esta investigación —y serán el foco central de mi discusión posterior—. En primer lugar, está especialmente preocupado por distinguir y trazar los límites entre lo que él llama: *alte Skeptizismus* [escepticismo antiguo] y *neue Skeptizismus* [escepticismo moderno]. El primero lo atribuye Hegel al pirronismo y su principal figura de referencia es Sexto Empírico. El segundo es encarnado por figuras como Hume y, especialmente, Schulze.⁸³ A raíz de esta distinción Hegel también sugiere un redescubrimiento del legado del escepticismo antiguo y un regreso a las fuentes griegas del escepticismo. Hegel es sumamente consciente de la relevancia que tuvo el escepticismo griego en la configuración de su sistema, así como en el desarrollo de la ciencia y la filosofía modernas.⁸⁴

⁸² Ofrezco este resumen, a modo de bosquejo general, sobre el problema del método, el sistema y el estatuto de la ciencia en el texto en cuestión. Dado que mi interés principal es enfocarme al problema de la relación entre filosofía y escepticismo —concretamente en el escepticismo antiguo— no ahondaré más allá de esta mención en el problema del estatuto de la ciencia y el método. Ambos temas son recurrentes a lo largo de toda la obra de Hegel (como se puede notar en los prólogos e introducciones de la Ciencia de la lógica, la Fenomenología del espíritu y en la Enciclopedia de las ciencias filosóficas), por lo que se requeriría de un trabajo mucho más especializado para revisar todas las menciones al método y la autonomía de la ciencia filosófica en todas las obras de Hegel. Dejo ese tema para otro interesado o para algún momento de mi futuro académico.

⁸³ Una cita curiosa, pero interesante al respecto es la siguiente: “Todo el nuevo grupo de escépticos brillantes adora al señor Schulze como su líder barato, y este saco de arena de cuatro pliegos alfabéticos, que ha puesto al señor Schulze contra la fortaleza de la filosofía, ello le asegura este primer lugar a bajo precio [*Der ganze helle Haufen der neuen Skeptiker verehrt billig Herrn Schulze als Vormann, und dieser Sandsack von – vor der Hand vier Alphabeten, den Herr Schulze gegen die Vestung der Philosophie herbeygeschleppt hat, sichert ihm billig diesen ersten Platz*]” (Hegel, *GW IV: VSP*, p. 197). Como he indicado en las aclaraciones metodológicas, para el texto *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten* [Relación del escepticismo para con la filosofía, exposición de sus diferentes modificaciones y comparación entre el más moderno con el antiguo] utilizo la versión presente en la edición crítica de las obras de Hegel (*Gesammelte Werke*) publicada por la editorial Felix Meiner. La citación consiste en: abreviatura de los *Gesammelte Werke*, seguida del número del volumen —en este caso el *IV*—, además utilizo las siglas del texto referido (*VSP*), puesto que dicho volumen contiene muchos otros textos y, finalmente, las páginas de los *GW*.

⁸⁴ Dicho sea de paso, Richard Popkin atribuye a Hegel el redescubrimiento del escepticismo pirrónico en Alemania y ello devino en regresar la mirada para investigar las fuentes griegas, no sólo en el caso de Alemania, sino en la posteridad de la historia de la filosofía universal.

En segundo lugar, el interés de Hegel radica en considerar la validez del escepticismo como una postura filosófica consistente fuera de las coordenadas del kantismo. En esa medida, Hegel se pregunta sobre el problema de las críticas escépticas y la tarea de articular un sistema capaz de afrontarlas y resolverlas. Para Hegel es evidente que el kantismo no pudo resolver el escepticismo, pero también se da cuenta que la filosofía helenista y medieval tampoco pudo resolver el pirronismo. Por un lado, Hegel veía como augurio el pirronismo y sus consecuencias del enfrentamiento filosófico con el escepticismo. Su época es, de algún modo, un reflejo de algo que ha sucedido sistemáticamente en la historia de la filosofía. Por ello es necesario resolver este nuevo escepticismo. La intención de Hegel es resolver un problema epistémico que ha acechado siempre la historia de la filosofía. Pero, por otro lado, también encuentra virtudes en el escepticismo antiguo que le ayudan a desestabilizar la nueva corriente del escepticismo. Es así que Hegel recupera y adapta ideas del escepticismo pirrónico a su propia filosofía.

He dicho antes que Hegel ve como una suerte de reflejo la disputa del escepticismo pirrónico contra la filosofía en la disputa del dogmatismo contra el escepticismo moderno. De igual manera, pienso que se puede leer la disputa entre Schulze y Hegel como un reflejo de una polémica previa. Así como Sexto Empírico (y el resto de pirrónicos) se enfrentaron a los escépticos de la Academia, así Hegel se enfrentaría a Schulze en la polémica entre *escepticismo antiguo* contra *escepticismo moderno*. Dicho esto, conviene revisar la disputa que sostuvo Sexto Empírico con los escépticos de la Nueva Academia.

A modo de breve contexto histórico, en los *Esbozos pirrónicos* [*Πυρρωνεΐαι ὑποτυπώσεις*], Sexto Empírico hace una serie de distinciones con respecto a algunos pensadores y el escepticismo pirrónico —como la diferencia de los pirrónicos con Heráclito, Demócrito, los cirenaicos o Protágoras—. Fruto de esta distinción es confrontar al *escepticismo* imperante dentro de la Academia platónica. Sexto Empírico sostiene que, a lo largo de la historia (hasta su época), se han establecido cinco momentos de la Academia:

Ha habido, como dice la mayoría, tres Academias: la primera y más antigua, la de los platónicos; la segunda o Media, la de Arcesilao, el discípulo de Polemón; la tercera o Nueva, la de Carnéades y Clitómaco. Pero unos cuantos también añaden como cuarta la de

Filón y Cármidas. E incluso algunos califican de quinta la de Antíoco (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.*, I, XXXIII, §220-221).⁸⁵

De los anteriores momentos, los de especial interés para Sexto Empírico son los de la Academia Media (Arcesilao) y los de la Nueva Academia (Carnéades). Para Sexto Empírico, la primer Academia (la de Platón) es fundamentalmente dogmática y, si alguien quisiera decir que Platón es dogmático con respecto a algunas cosas y escéptico con otras, ello no tendría ningún sustento a partir de la doctrina ortodoxa platónica. No obstante, es en la Academia Media y en la Nueva Academia que el platonismo se trastocó para convertirse en un tipo de escepticismo. En cuanto a la Academia Media, Sexto Empírico nos dice que, de todas las otras variantes de escepticismo, con ellos es con quienes mayor afinidad tienen los pirrónicos. Los de la Academia Media no se pronuncia taxativamente sobre nada y mantienen siempre una suspensión del juicio. Sin embargo, Sexto se presenta como un antagonista de las doctrinas escépticas de la Nueva Academia, consideremos lo siguiente:

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 algo fuera aprehensible [...] 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. Pero también nos diferenciamos de la Academia Nueva en lo referente al fin. En efecto, los hombres que dicen regirse por ella se sirven en la vida principalmente de lo probable, mientras que nosotros vivimos haciendo caso sin dogmatismo de las leyes, las costumbres y los instintos naturales (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.*, I, XXXIII, §226-231).⁸⁶

⁸⁵ “Ακαδήμιαι δὲ γενόνασιν, ὡς <οἱ μὲν πλείους> πασί, [πλείους μὲν ἢ] τρεῖς, μία μὲν καὶ ἀρχαιοτάτη ἢ τῶν περὶ Πλάτωνα, δευτέρα δὲ καὶ μέση ἢ τῶν περὶ Ἀρκεσίλαον τὸν ἀκουστὴν Πολέμωνος, Τρίτη δὲ καὶ νέα ἢ τῶν περὶ Καρνεάδην καὶ Κλειτόμαχον· ἔνιοι δὲ καὶ τετάρτην προστιθέασιν τῶν περὶ Φίλωνα καὶ Χαρμίδαν, τινὲς δὲ καὶ πέμπτην καταλέγουσι τὴν τῶν περὶ τὸν Ἀντίοχον.” (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.*, I, XXXIII, §220-221). Para la traducción de esta cita utilizo la traducción hispana de Antonio Gallego y Teresa Muñoz publicada por la editorial Gredos.

⁸⁶ “Οἱ δὲ ἀπὸ τῆς νέας Ἀκαδημίας, εἰ καὶ ἀκατάληπτα εἶναι πάντα πασί, διαφέρουσι τῶν σκεπτικῶν ἴσως μὲν καὶ κατ’ αὐτὸ τὸ λέγειν πάντα εἶναι ἀκατάληπτα (διαβεβαιοῦνται γὰρ περὶ τούτου, ὁ δὲ σκεπτικὸς ἐνδέχεται καὶ καταληφθῆναι τινα

El problema fundamental de los escépticos de la Nueva Academia es la contradicción. Su postura es equiparable a sostener la siguiente proposición: *es verdad que esta proposición es falsa*. Por un lado, sostienen que es imposible aprehender cualquier tipo de conocimiento, pero para que dicha proposición sea coherente, entonces tendría que ser demostrable o verdadera según un criterio objetivo de verdad y falsedad. Si dicha proposición es verdadera, entonces se autodestruye pues la aprehensión de dicha proposición sería imposible a un grado universal. El escepticismo pirrónico precisamente se abstiene de emitir juicios universales, sino que se limita únicamente a establecer que una proposición en particular puede ser verdadera o falsa, pero ello no tiene un alcance totalitario. Para un escéptico pirrónico ello no sólo es contradictorio, sino que encierra el germen del dogmatismo, pues la Nueva Academia sostiene que nada puede ser aprehendido, pero cree y afirma dogmáticamente aquello. La refutación pirrónica del escepticismo de la Nueva Academia nos ayudará posteriormente para revisar la estrategia que utilizará Hegel para confrontar a Schulze.

Siguiendo la guía hermenéutica que he trazado —la analogía del reflejo entre Hegel y Schulze con Sexto Empírico y la Nueva Academia— podemos considerar de manera más específica el primer punto de interés en el texto, a saber, las diferencias entre el escepticismo antiguo y el moderno. Ello resulta en una consideración de sus mecanismos de operación, su legado e influencia histórica y una valoración de su fuerza filosófica —permítanme la expresión—. Aunque Hegel concede que el escepticismo, sea antiguo o moderno, sigue siendo escepticismo⁸⁷, no

προσδοκᾶ) (...) διόπερ ἐπειδὴ οἱ μὲν περὶ Καρνεάδην καὶ Κλειτόμαχον μετὰ προσκλίσεως σφοδρᾶς πείθεσθαι τε καὶ πιθανὸν εἶναι τι φασίν, ἡμεῖς δὲ κατὰ τὸ ἀπλῶς εἶκειν ἄνευ προσπαθείας, καὶ κατὰ τοῦτο ἂν αὐτῶν διαφέρομεν· Ἀλλᾶ καὶ ἐν τοῖς πρὸς τὸ τέλος διαφέρομεν τῆς νέας Ἀκαδημίας· οἱ μὲν γὰρ κατ' αὐτὴν κοσμεῖσθαι λέγοντες ἄνδρες τῷ πιθανῷ προσχρῶνται κατὰ τὸν βίον, ἡμεῖς δὲ τοῖς νόμοις καὶ τοῖς ἔθεσι καὶ τοῖς φυσικοῖς πάθεσιν ἐπόμενοι βιοῦμεν ἀδοξάστως" (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.*, I, XXXIII, §226-231). Para la traducción de esta cita utilizo la traducción hispana de Antonio Gallego y Teresa Muñoz publicada por la editorial Gredos; en cuanto al griego, utilizo la edición de LOEB. Las traducciones al español que cito son las presentes en Gredos, a menos que indique lo contrario y en algunos pasajes determinados utilice mi propia traducción.

⁸⁷ "[...] Según esta relación, se determinarán las diversas modificaciones del escepticismo, y al mismo tiempo la relación de este nuevo escepticismo mismo, que parece haberse colocado sobre los hombros del antiguo y ver más lejos y dudar más racionalmente. [...] nach diesem Verhältniß werden sich die verschiedenen Modificationen des Skepticismus von selbst bestimmen und zugleich das Verhältniß dieses neuesten

acepta que tengan los mismos mecanismos de operación. Para Hegel es evidente que el escepticismo moderno difiere del antiguo: “El mismo señor Schulze siente esto, que su escepticismo; que atribuye una innegable certeza a los hechos de la conciencia, tiene poco en común con el concepto del escepticismo que a nosotros nos han dado los escépticos antiguos” (Hegel, *GW IV: VSP*, p. 203).⁸⁸ Anteriormente hemos visto que la filosofía homologó ambos tipos de escepticismo, por lo que Hegel tiene un especial interés en distinguirlos.

Aparentemente, el punto de unión entre ambos tipos de escepticismo es la indagación a partir de la duda [*σκέψις*] y el rechazo a todo conocimiento infundamentado y demostrado por la razón o la ciencia [*δόγμα*]. No obstante, Hegel piensa que ello es sólo una apariencia. Mientras que el escepticismo moderno sí tiene un anclaje en la duda radicalizada —misma que le lleva a dudar, no sólo de los hechos de la conciencia, sino de la conciencia misma—; para Hegel, el núcleo del escépticismo antiguo es la *σκέψις*. Sin embargo, Hegel no piensa que lo importante de la *σκέψις* sea la actividad de la duda, sino que es el acto de la *indagación*. Para ello es necesario complementar la argumentación de *VSP* con las *VGP*.

No tienen, pues, razón quienes consideran y definen el escepticismo como la teoría de la *duda*, ni la palabra griega *σκέψις* puede traducirse por afán *dubitativo*, como frecuentemente se hace, aunque según Sexto (*Pyrrh. Hyp.* I, 3, §7) fuese llamado también *eféctico* (*ἐφεκτική*) por ser una de sus tesis fundamentales la de que el sabio debía retraerse en su asentimiento. La duda, sin embargo, no es sino la incerteza, la indecisión, la irresolución, el pensamiento que se opone a algo cálido. Dudar, *dubitare*, viene de *duos*, dos: es un ir y venir entre dos cosas o varias, ninguna de las cuales acaba de satisfacernos, aunque necesariamente tenemos que decidirnos por la una o por la otra. [...] Este escepticismo se manifiesta hoy en la vida, haciéndose valer como esta negatividad general. El escepticismo antiguo, en cambio, no duda, sino que está cierto de la inexistencia de la verdad⁸⁹, siendo indiferente tanto ante lo uno como ante lo otro; no vaga extraviado de aquí para allá con pensamientos que dejan abierta la posibilidad de que sean falsos, sino que prueba con toda certeza la falta de verdad de todo. O, dicho en otros

Skepticismus selbst, der sich auf die Schultern des alten gestellt zu haben und sowohl weiter zu sehen als vernünftiger zu zweifeln vermeynt]” (Hegel, *GW IV: VSP*, p. 197).

⁸⁸ “Herr Schulze fühlt es selbst, daß ein Skepticismus, der den Thatsachen des Bewußtseyns eine unläugbare Gewißheit zuschreibt, wenig mit dem Begriff von Skepticismus, den uns die alten Skeptiker geben” (Hegel, *GW IV: VSP*, p. 203).

⁸⁹ Con respecto a la inexistencia de la verdad, retornaré brevemente a lo largo del desarrollo de este capítulo y, especialmente, en el tercer capítulo de este trabajo.

términos: la duda es para él la certeza, cuya intención no es llegar a la posesión de la verdad, pero que tampoco deja ésta indecisa, sino que se halla perfectamente seguro de sí y en actitud absolutamente resuelta, pero sin que esta decisión y esta firmeza sean, para él, la verdad. Esta certeza de sí mismo tiene como resultado la quietud y la firmeza del espíritu en sí, exenta de toda tristeza y melancolía y que es precisamente lo contrario de la duda. Tal es el *punto de vista* de la inmovilidad del escepticismo, entre los antiguos (Hegel, *TWA 19: VGP*, p. 362).⁹⁰

Vayamos por partes. En la cita anterior Hegel está realizando un contraste entre el escepticismo moderno —atribuido, principalmente, a Ernst Schulze— y el escepticismo antiguo. Siguiendo a Hegel, el gran error de la interpretación moderna del escepticismo antiguo es pensar

⁹⁰ “Das Geschäft des Skeptizismus ist unrecht als eine Lehre vom *Zweifel* ausgedrückt. Zweifel ist nur die Ungewißheit, ein entgegengesetzter Gedanke gegen etwas Geltendes, — Unentschlossenheit, Unentschiedenheit, Zweifel enthält leicht Zerrissenheit des Gemüts und geistes, er macht unruhig; es ist Zweiheit des Menschen in sich, er bringt Unglück. [...] Heutzutage ist der Skeptizismus ins Leben getreten, — diese allgemeine Negativität. Der alte Skeptizismus zweifelt nicht, sondern er ist der Unwahrheit gewiß; er irrlichtert nicht nur mit Gedanken hin und her, die die Möglichkeit lassen, daß dies doch noch wahr sein könnte, sondern er beweist mit Sicherheit die Unwahrheit. Oder sein Zweifeln ist ihm Gewißheit, hat nicht die Absicht, zur Wahrheit zu gelangen, läßt nicht unentschieden, sondern die Gewißheit seiner selbst. Es ist Ruhe, Festigkeit des Geistes in sich, — nicht mir einer Trauer” (Hegel, *TWA 19: VGP*, p. 362). En esta cita utilizo la traducción de Wenceslao Roces, publicada por el Fondo de cultura económica. Como puede notar el lector, existe una discrepancia entre el texto presente en la edición de Suhrkamp y la edición del Fondo. Las frases más destacadas de las cuales no hay una referencia en Suhrkamp son: “ni la palabra griega *σκέψις* puede traducirse por afán *dubitativo*, como frecuentemente se hace, aunque según Sexto (*Pyrrh. Hyp.* I, 3, §7) fuese llamado también *eféctico* (*ἐφεκτική*) por ser una de sus tesis fundamentales la de que el sabio debía retraerse en su asentimiento” ni “Dudar, *dubitare*, viene de *duos*, dos: es un ir y venir entre dos cosas o varias, ninguna de las cuales acaba de satisfacernos, aunque necesariamente tenemos que decidarnos por la una o por la otra”. La razón es que dichas frases son añadidas por el editor original de las *Vorlesungen*, Karl Ludwig Michelet. Estas frases son eliminadas por los editores de la edición de Suhrkamp, dado que son añadidos posteriores a las notas de Hegel. Wenceslao Roces utiliza una edición que aún mantiene los añadidos de K. L. Michelet. Ello no representa un problema en este caso dado que: a) ya he discutido previamente que la relevancia de las *Vorlesungen* —aún con todo y sus añadidos— se mantiene cara al sistema y obras de Hegel en tanto que constituyen aspectos fundamentales para la autoexplicación del sistema y b) en este caso se trata de frases que complementan las notas de Hegel únicamente introduciendo referencias secundarias.

que su núcleo filosófico es una teoría de la duda absoluta. Esto hace del escepticismo antiguo una simple trampa de equivalencias lógicas entre distintas proposiciones: un juego argumentativo, pero que lleva la duda hasta fronteras insostenibles. No obstante, Hegel argumenta que la *duda* no es el núcleo principal del escepticismo antiguo, sino que lo es del escepticismo moderno. La *duda* sólo puede ser una actitud en la conciencia subjetiva (por ello sólo puede manifestarse en la vida individual y no en el pensamiento colectivo), no hay un método detrás del *dudar* de cualquier proposición. El escepticismo moderno no tiene ninguna posibilidad de poseer certeza alguna, mientras que el escepticismo antiguo concede la existencia de la conciencia y sus hechos:

Los antiguos escépticos admiten que existe un conocimiento a través de los sentidos y una convicción de la existencia y de ciertas cualidades de las cosas existentes por sí mismas a través de los mismos, según las cuales todo humano racional tiene que regirse en su vida activa (Hegel, *GW IV: VSP*, p. 204).⁹¹

Ahora bien, el problema de fondo del escepticismo moderno es que no tiene un límite claro para la *duda*. Si se puede dudar de todos los hechos de la conciencia, así como de la conciencia, entonces no se puede pronunciar sobre absolutamente nada. Las diferencias entre escepticismo antiguo y moderno se manifiestan aún más con este singular señalamiento al método de ambos tipos de escepticismo. Mientras que el escepticismo antiguo inicia metódicamente en la *indagación*⁹² [σκέψις] y persigue activamente la *imperturbabilidad del ánimo* [ἀταραξία] —pues se ha dado cuenta que no puede pronunciarse sobre nada salvo, por lo que únicamente asiente para funcionar socialmente—

⁹¹ “Die alten Skeptiker gestehen, daß es eine Erkenntniß durch die Sinne, und eine Ueberzeugung durch dieselbe vom Daseyn und gewissen Eigenschaften für sich bestehender Dinge gebe, nach welcher sich jeder vernünftige Mensch im thätigen Leben zu richten habe (Hegel, *GW IV: VSP*, p. 204).

⁹² La escuela filosófica de la *skepsis* [*Ἡ σκεπτική ἀγωγή*], entonces bien, es llamada también *Zetética* [*ζητητική*] debido a la actividad en investigar [*ζητεῖν*], así como en indagar [*σκέπτεσθαι*], también *eféctica* [*ἐφεκτική*] debido al estado mental [*πάθος*] que surge con la investigación [*ζήτησις*] acerca de lo indagado [*ζήτησις*], así como *aporética* [*ἀπορητική*] —como algunos dicen— debido a realmente [*ἦτοι*] aporizar [*ἀπορεῖν*] e investigar [*ζητεῖν*] acerca de todas las cosas o debido a aporizar [*ἀμηχανεῖν*] acerca de la afirmación o la negación [*Ἡ σκεπτική τοίνυν ἀγωγή καλεῖται μὲν καὶ ζητητικὴ ἀπὸ ἐνεργείας τῆς κατὰ τὸ ζητεῖν καὶ σκέπτεσθαι, καὶ ἐσφεκτικὴ ἀπὸ τοῦ μετὰ τὴν ζήτησις περὶ τὸν σκεπτόμενον γινομένου πάθους, καὶ ἀπορητικὴ ἦτοι ἀπὸ τοῦ περὶ παντὸς ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν, ὡς ἐνιοὶ φασιν, ἢ ἀπὸ τοῦ ἀμηχανεῖν πρὸς συγκατάθεσις ἢ ἄρνησις*]” (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.*, I, III, §7).

–; el escepticismo moderno insiste en querer pronunciarse sobre el mundo, pero lo hace diciendo que nada se puede decir sobre el mundo.

Ahora bien, puede existir la posibilidad de hablar del mundo a partir de la propia subjetividad. No obstante, ello contradice el propósito de la duda escéptica como un punto de partida científico; más aún, Hegel argumenta constantemente contra todo intento de una ciencia fundada a partir de la pura subjetividad. El argumento más emblemático es el que encontramos en la *Fenomenología del espíritu*, específicamente en el capítulo de la *Conciencia*. En este momento del *Espíritu*, el tratamiento que da Hegel a la conciencia retrata la ilusión de objetividad que tiene la conciencia cuando se conforma únicamente con la visión empírica del mundo. Aunque la conciencia busca objetividad en la dinámica de fuerzas del mundo y la naturaleza, aún no se ha percatado que su pretensión científicista del mundo revela solamente un entendimiento subjetivo del mundo. En ese sentido, el escepticismo moderno enfrenta el mismo problema; quiere ciencia, pero anula el saber científico.⁹³

⁹³ La crítica a la pretensión científicista del escepticismo moderno es uno de los puntos que más le interesan a Hegel. A lo largo de *VSP* constantemente retorna a él, una sección relevante al respecto, presente en la comparación que hace entre el escepticismo moderno y el pirrónico por medio de los *tropos*, es la siguiente: “Estos tropos insuperables para el dogmatismo, especialmente contra la física, una ciencia que como la matemática aplicada es el verdadero almacén de la reflexión, de los conceptos limitados y de lo finito, pero que para los ecépticos más modernos vale ciertamente como una ciencia, la cual desafía a todo ejercicio de escepticismo racional; por el contrario, se puede considerar que la antigua física era más científica que la moderna y por tanto que ofrecía menos puntos débiles al escepticismo [*Diese dem Dogmatismus unüberwindliche Tropen hat Sextus mit großem Glück gegen den Dogmatismus, besonders gegen die Physik gebraucht, eine Wissenschaft, welche, so wie die angewandte Mathematik, der wahre Stapelplatz der Reflexion, der beschränkten Begriffe und des endlichen ist, — aber dem neuesten Skeptiker freylich für eine Wissenschaft gilt, welche allem vernünftigen Skeptisiren Trotz biete; es kann im Gegentheil behauptet werden, daß die alte Physik wissenschaftlicher war, als die neue, und also dem Skepticismus weniger Blößen darbot*]” (Hegel, *GW IV: VSP*, p. 219). Esta crítica en específico parece no estar dirigida específicamente hacia Schulze, sino que más bien Hegel la dirige hacia el escepticismo moderno imperante en figuras post kantianas, como Salomon Maimon. La razón es que el punto fundamental de crítica es que, mientras el escepticismo pirrónico consideraba a la física como una ciencia que no escapaba del dogmatismo, algunas variantes del escepticismo moderno aceptan sin mayor problema proposiciones injustificadas científicamente —en concreto axiomas— propios de la matemática y la física. Parece que el dogmatismo no aplica para las ciencias de esta índole, ello hace del escepticismo moderno mucho más dogmático que el antiguo. Es a partir de este punto que Hegel constantemente hace analogías que remiten hacia la disputa del escepticismo pirrónico contra la nueva Academia platónica. Al igual que la nueva Academia, el escepticismo moderno no se ha percatado que admite proposiciones dogmáticas.

Ambos tipos de escepticismo —según Hegel— tienen un horizonte según la *neutralidad*, pero difieren en la consideración de dicho horizonte. Mientras el pirronismo tiene como fin último lograr un estado de imperturbabilidad [*ἀταραξία*] y, con ello puede interpretarse que su neutralidad es un punto de llegada, el escepticismo moderno parte de una neutralidad para llegar a lo mismo. Para Schulze —como se mencionó en el anterior subapartado— se parte del hecho de que es imposible cualquier tipo de demostración racional, pues la facultad de la representación [*Vorstellungvermögen*] está viciada y condicionada a entender únicamente según sus propias condiciones (por lo que no hay ningún tipo de objetividad).

Bajo esta premisa, Hegel piensa que el escepticismo moderno resulta en una especie de neutralidad perversa y en una contradicción. Pues, de la misma manera en que Sexto Empírico desarticula el escepticismo de la Nueva Academia, Hegel lo hace con la *neutralidad* del escepticismo moderno. Ahora bien, pienso que se puede traer a colación el famosísimo pasaje de la *Fenomenología del espíritu* donde aparece la figura de la consciencia escéptica. Con ello también sugiero una interpretación del mismo.

En el capítulo de la *autoconciencia* [*Selbstbewusstsein*] aparece la ya conocida por todos “dialéctica del amo y el siervo”, cuyo título original es: *Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtshaft* [*Autonomía y no-autonomía de la autoconciencia; dominación y servidumbre*]. En dicha dialéctica confrontamos las dinámicas del *reconocimiento* [*Anerkennung*] entre dos consciencias que buscan la *libertad* [*Freiheit*] y cuyo resultado final es la gestación de la *autoconciencia*. Como es ya sabido, en dicha dialéctica participan dos consciencias que encarnan dos figuras generales del *reconocimiento* y se comportan según dichas figuras: el amo [*Herr*] y el siervo [*Knecht*]. Una, al clamar el *reconocimiento* de sí como autónoma, individual y capaz de desear (todos estos factores constituyen la libertad en la dimensión individual) se percató que necesita otra consciencia para ser *reconocida*. Por temor a perder el *reconocimiento* de la otra consciencia, la primera consciencia debe doblegar y dominar a la segunda. Es así que surgen las dos figuras definitorias —pero transitables— del amo y el siervo y por las cuales surgiría un juego de máscaras entre ellos.

Ahora bien, Hegel sostiene que, a raíz de dicha dialéctica, la consciencia del siervo es la única capaz de conceptualizar propiamente

la *libertad*.⁹⁴ Sin embargo, para tal empresa necesita transitar por algunas figuras de la consciencia. Hegel menciona tres: *estoicismo* [*Stoizismus*], *escepticismo* [*Skeptizismus*] y *consciencia desafortunada* [*unglückliche Bewusstsein*].⁹⁵ Mi intención no es ahondar en cada una de las figuras, por lo que únicamente refiero a algunas consideraciones generales importantes para mi argumento. Hay algunos comentadores que sostienen que la dialéctica del amo y el siervo puede extrapolarse a procesos históricos colectivos. Es decir, no únicamente se trata de una dinámica individual y ahistórica, sino que bien pueden leerse conflictos históricos (que involucran colectividades o comunidades sociales).⁹⁶ Esta interpretación sostiene que las figuras de la consciencia, por tanto, también son históricas y representan momentos concretos de la historia del pensamiento. La confusión también surge gracias a los nombres que da Hegel a las dos primeras figuras: *estoicismo* y *escepticismo*. Ambas fueron corrientes filosóficas propias de un momento concreto en la historia. Siguiendo la interpretación *historicista* del pasaje, ello nos lleva a la conclusión de que Hegel estaría criticando dos modos de entender la *libertad* según dos momentos concretos de la historia.

⁹⁴ Mi propósito no es detenerme específicamente en todos los puntos de la dialéctica del amo y el siervo, por lo que me permito hacer una reconstrucción muy breve. Únicamente menciono que, debido a la toma de conciencia de sí mismo como siervo, éste es capaz de dar cuenta de la realidad de lo que significa ser lo que es. A la par, se da cuenta que tiene una autonomía e individualidad, por medio del trabajo, con respecto al amo.

⁹⁵ Traduzco conciencia desafortunada por *unglückliche Bewusstsein*, pero no hay aún un consenso entre la mayoría de los traductores hispanohablantes, pues algunos traducen como: conciencia infeliz. Ello proviene por el adjetivo *unglückliche*. El término *Glück*, en alemán, tiene una doble significación. Por un lado, significa feliz o alegre, pero por otro también significa afortunado o suertudo. La negación: *Unglück* significa entonces: desgraciado, desafortunado o infeliz. Aunque yo opto por desafortunado, pues me parece un término más preciso que infeliz. Ello porque, en español, el término desafortunado no sólo implica una ausencia de suerte o fortuna, sino que también conlleva la infelicidad. En cambio, lo infeliz no necesariamente captura la infortuna de la semántica del término alemán.

⁹⁶ Consideremos lo siguiente: “Die historische Auslegung. Eine der verbreitetsten Interpretationen des Herrschafts-Knechtschafts kapitels ist die historisch-politische. Sie ist dadurch charakterisiert, dass sie das von Hause aus a-historische, prä-politische Herrschafts-Knechtschafts verhältnis einer historisierenden Deutung unterzieht und als Geschichte der Entstehung von Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnissen sowie des Klassenkampfes, des Ringens um Anerkennung, auslegt. Die Phänomenologie wird hier zu einer Geschichtsphilosophie” (Gloy, 1985, p. 189).

Si Hegel hace una crítica de las concepciones de *libertad* del *estoicismo* y, ciñéndonos a los objetivos de este trabajo, del *escepticismo*; entonces estaría revelando dos conflictos inherentes a dichas escuelas. Sin embargo, difiero con esto. Pienso que la interpretación del pasaje tiene que ser bajo coordenadas ahistóricas, pues Hegel está describiendo un proceso individual entre dos consciencias empíricas.⁹⁷ Contrario a algunos comentadores, pienso que otorgar un carácter estrictamente histórico a las figuras de la consciencia las limita cronológicamente a un período, por lo que restringe su análisis y validez a sólo un momento histórico en particular. En la lectura historicista del pasaje no hay ninguna indicación clara que la estructura de la dialéctica pueda ser extendida a otros fenómenos históricos. Aunado a esto, queda la pregunta siguiente: ¿por qué Hegel no refiere a la *dialéctica del amo y el siervo* en otras obras sistemáticas que explícitamente tratan sobre la historia? Más aún, estructuralmente no tiene mucho sentido que Hegel haya expuesto dicha dialéctica en la sección de la *auto consciencia* y no en la de la *razón* o el *espíritu*.⁹⁸ En este sentido, difiero radicalmente de la interpretación historicista del pasaje, pues no pienso que Hegel se esté refiriendo específicamente a alguna corriente filosófica, sino que está describiendo actitudes ahistóricas que surgen en la intersubjetividad de

⁹⁷ Mucho se puede ahondar en este punto, pues hay muy diversas interpretaciones sobre el pasaje. Ya he mencionado la interpretación materialista e histórica (que tiene mayor difusión en la tradición marxista), pero también hay interpretaciones sociológicas (compartidas por Alexandre Kòjeve y Walter Jaeschke), psicológicas (George Armstrong), formales (Hans-Georg Gadamer o Werner Becker), intersubjetivas u ontológicas (Wolfgang Janke). Para una revisión mucho más detallada de cada una de estas interpretaciones se puede revisar: Karen Gloy: *Bemerkungen zum Kapitel "Herrschaft und Knechtschaft" in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Mi posición al respecto es mucho más acorde con la interpretación formal del pasaje. Esta postura captura la *ahistoricidad* que sugiere la interpretación social, pues se trata de roles sociales que suceden indistintamente del momento histórico, pero también introduce el factor de la individualidad y la consciencia empírica. A mi modo de ver, parte de la trama de la dialéctica del amo y el siervo es el conflicto entre dos consciencias que quieren ser reconocidas como un yo.

⁹⁸ El capítulo de la auto consciencia, en la *PhG*, tiene un objetivo distinto al de la razón o el espíritu. Dado que la *PhG* consiste en la narración del camino de un sujeto hipotético (la consciencia), el cual transita por varios estados en los cuales va obteniendo perspectivas cada vez más abarcentes —bien pueden llamarse nuevos grados de consciencia—; no hay razón estructural para pensar que Hegel está exponiendo una perspectiva histórica (en el capítulo de la auto consciencia), pues en dicho momento, la consciencia, aún está envuelta en la particularidad y el conocimiento de lo individual. La auto consciencia es precisamente una apertura a la intersubjetividad, pero es una intersubjetividad mediada por la singularidad. La exposición de perspectivas históricas aparecen cronológicamente hasta los últimos dos capítulos de la *PhG*.

las consciencias. En este sentido, difiero parcialmente de la lectura de Ella Csikós.⁹⁹ Aunque coincido con Csikós en que Hegel no está exponiendo al escepticismo como *pensamiento* —es decir, como *filosofía*—, sino como lo que ella ha denominado: *forma* (o *especie*) de *pensamiento* [*Denkart*]; difiero en que dichos *Denkart* sean históricamente concretos. Ciertamente, hay argumentos para pensar que Hegel no está pensando en el escepticismo de Sexto Empírico; especialmente porque no se encuentra ninguna cita o referencia al escepticismo. Pero, aunado a esto, en el pasaje no hay propiamente una alusión a la historia de manera concreta, sino que es la descripción de actitudes que nominalmente Hegel llamó como *estoicismo* y *escepticismo*. No es la primera vez que la terminología de Hegel resulta oscura, hay algunos otros ejemplos en la obra donde Hegel parece utilizar un lenguaje ligeramente confuso.¹⁰⁰

Siendo este el caso, pienso que podríamos extender formalmente el argumento de la *PhG* al texto de *VSP*. Aunque soy consciente de que el pasaje de las figuras de la consciencia, en la *dialéctica del amo y el siervo*, deben ser leídas de manera ahistórica, la estructura formal de la crítica al escepticismo se mantiene idéntica en ambos textos. Ahora bien, con esto no se debe saltar a la conclusión de que Hegel estaría aplicando históricamente la figura de la consciencia escéptica a Schulze, sino que

⁹⁹ “Für Hegel geht es hier nicht um das Denken als solches, sondern um historisch konkrete Denkart. Es gibt für ihn nicht nur Gedanken, sondern auch eine Denkart, die nicht skeptisch ist in dem von Sextus Empiricus gebrauchten Sinn, die also nicht „weiter sucht“. [...] Im hier behandelten Teil sieht Hegel den Skeptizismus zunächst als eine Denkart, als philosophisch gewordenes Selbstbewusstsein an, als eine Selbstgewissheit, die sich zur Wahrheit erhebt, einen Wahrheitsanspruch erhebt und eine Theorie der Erkenntnis vertritt [Para Hegel, aquí no hay un pensamiento como tal, sino de formas de pensar históricamente concretas. No hay para él únicamente pensamientos, sino también una forma de pensamiento, que no es escéptica en el sentido que Sexto Empírico utiliza, es decir, que no „mira más allá“. En la parte aquí tratada, Hegel ve inicialmente el escepticismo como una forma de pensar, como una autoconfianza que se ha vuelto filosófica, como una auto-certeza que se eleva a la verdad, hace una pretensión de verdad y representa un Teoría del Conocimiento]” (Csikós, 2019, p. 271).

¹⁰⁰ Por ejemplo, en el caso de la *Ciencia de la lógica*, encontramos la tematización de lo uno y lo múltiple según las categorías de la atracción y repulsión. Justus Hartnack enfatiza que utilizar conceptos físico-químicos, para el análisis ontológico y lógico que Hegel emprende en la *Ciencia de la lógica* es desconcertante; en especial cuando el propio Hegel enfatiza que su análisis no debe emplear categorías fuera de la ontología y la lógica: “The use of the terms ‘repulsion’ and ‘attraction’, when applied within the sphere of conceptual analysis—within the category of being-for-it-self—in many respects says no more and no less (although misleadingly) than the term ‘negation’ when used in connection with the difference between denotation and connotation” (Hartnack, 1998, p. 26).

debemos considerar que la *dialéctica del amo y el siervo* (según la argumentación que he hecho) describe una serie de actitudes y comportamientos empíricos. Semejante lectura es consistente con la argumentación general de Hegel en *VSP*, pues ahí se sostiene que el escepticismo moderno no puede ni siquiera concretarse como sistema filosófico, sino únicamente como actitud. En *VSP* compara explícitamente al escepticismo moderno con la *ἀπραγμοσύνη* [*indiferencia política*]: “la *ἀπραγμοσύνη* filosófica, no tomar partido por sí misma, sino decidirse de antemano a someterse a lo que fuera coronado por el destino con la victoria y la universalidad, está afligida por sí misma con la muerte de la razón especulativa” (Hegel, *GW IV: VSP*, p. 198).¹⁰¹ Consideremos paralelamente un pasaje de la *PhG*.

Con esto hemos determinado la *actividad del escepticismo* en general, y el *modo* del mismo. Él señala el movimiento dialéctico que es la certeza sensorial, la percepción y el entendimiento; así como también la falta de esencialidad de lo que, en la relación de dominar y servir, y para el pensar abstracto mismo, vale como algo *determinado*. Esa relación comprende dentro de sí, al mismo tiempo, un modo *determinado* en el que también están presentes las leyes éticas como mandatos de dominio; pero las determinaciones que hay dentro del pensar abstracto son conceptos de la ciencia en los que el pensar carente de contenido se expande, cuelga el concepto, de un modo que de hecho sólo es externo, del ser que a sus ojos es autónomo, el ser que constituye su contenido, y tiene por válidos solamente conceptos determinados, a no ser que sean también abstracciones puras (Hegel, *GW IX: PhG*, p. 136).¹⁰²

Como he dicho en páginas anteriores, no me concentraré en el aspecto ético del pasaje, sino que tomo formalmente parte de la

¹⁰¹ “Die philosophische Apragmosyne, für sich nicht Parthey zu ergreifen, sondern zum voraus entschlossen zu seyn, sich dem, was vom Schicksal mit dem Siege un der Allgemeinheit gekrönt würde, zu unterwerfen, ist für sich selbst mit dem Tode speculativer Vernunft behaftet” (Hegel, *GW IV: VSP*, p. 198).

¹⁰² “Hierdurch hat sich das Tun des Skeptizismus überhaupt und die Weise desselben bestimmt. Er zieht die dialektische Bewegung auf, welche die sinnliche Gewissheit, Wahrnehmung und der Verstand ist, sowie auch die Unwesenheit desjenigen, was im Verhältnisse des Herrschens und des Dienens und was für das abstrakte Denen selbst als Bestimmtes gilt, Jenes Verhältnis fast eine bestimmte Weise zugleich in sich, in welcher auch sittliche Gesetze als Gebote der Herrschaft vorhanden sind; die Bestimmungen im abstrakten Denken aber sind Begriffe der Wissenschaft, in welche sich das inhaltslose Denken ausbreitet und den Begriff auf eine in der Tat nurr äusserliche Weise an das ihm selbständige Sein, das seinen Inhalt ausmacht, hängt und nur bestimmte Begriffe als geltende hat, es sei, dass sie auch reine Abstraktionen sind” (Hegel, *GW IX: PhG*, p. 136).

estructura del argumento de la *PG*. Es así que, en la caracterización del escepticismo de la *PG*, vemos que la actividad escéptica conlleva múltiples problemas. Ésta no se compromete con el conocimiento de la *certeza sensible* [*sinnliche Gewissheit*], ni de la *percepción* [*Wahrnehmung*] o el *entendimiento* [*Verstand*]. Cualquier determinación que arrojen estos accesos al conocimiento son siempre puestos en duda, por lo que cualquiera de sus objetos siempre está envuelto en las sombras. No obstante, el escepticismo se auto aniquila, pues insiste neciamente en que las *determinaciones* de la sensibilidad, la percepción o el entendimiento son falsas, pero ello lo sostiene a partir de conceptos mentales determinados.¹⁰³ Más adelante Hegel finalizará su crítica con lo siguiente:

Hace desaparecer el contenido inesencial dentro de su pensar, pero justamente al hacer eso es la conciencia de algo inesencial; enuncia el *desaparecer* absoluto, pero el *enunciar ES*, y esta conciencia es el *desaparecer* enunciado, enuncia la nulidad del ver, del oír, etcétera, y *ella misma ve, oye*, etcétera; enuncia la nulidad de las esencialidades éticas, y se constituye en los poderes de su obrar. Siempre se contradicen su hacer y sus palabras, y ella misma tiene igualmente consigo la doble conciencia contradictoria de la inmutabilidad y la igualdad, de la completa contingencia y la desigualdad (Hegel, *GW IX: PhG*, p.139).¹⁰⁴

Basta decir que Hegel encuentra demasiados problemas con la actitud escéptica de Schulze —y por tanto, en el escepticismo moderno—

¹⁰³ Otra cita ilustrativa, que muestra la semejanza de la crítica de *VSP* con la *PhG* es la siguiente: “Die positive Seite dieses Skeptizismus besteht nämlich darin, dass er im allgemeinen als eine Philosophie beschrieben wird, die nicht über das Bewusstsein gehe, und zwar hat die Existenz desjenigen, was im Umfange unseres Bewusstsein gegenwärtig ist, so können wir die Gewissheit deselben ebensowenig bezweifeln als das Bewusstsein selbst; das Bewusstsein aber bezweifeln zu wollen, ist absolut unmöglich, weil ein solcher Zweifel, da er ohne Bewusstsein nicht stattfinden kann, sich selbst vernichten, mithin nichts sein würde” (Hegel, *GW IV: VSP*, p. 213). Incluso cuando Hegel ve el supuesto lado positivo del escepticismo moderno se percata que éste se auto destruye.

¹⁰⁴ “Es selbst bringt diese beiden Gedanken seiner selbst nicht zusammen; es erkennt seine Freiheit einmal als Erhebung über alle Verwirrung und alle Zufälligkeit des Daseins und bekennt sich ebenso das andere Mal wieder al sein Zurückfallen in die Unwesentlichkeit und als sein Herumtreiben in ihr. 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 der sittlichen Wesenheiten aus und macht sie selbst zu den Mächten seines Handelns. Sein Tun und seine Worte widersprechen sich immer, und ebenso hat es selbst das gedoppelte widersprechende Bewusstsein der Unwandelbarkeit und Gleichheit und der völligen Zufälligkeit und Ungleichheit mit sich” (Hegel, *GW IX: PhG*, p. 139).

–, lo que (siguiendo a Michael Forster) le hace decantarse por el escepticismo antiguo y su superioridad. Dicho de manera breve, En *VSP*, Hegel toma postura a favor del escepticismo antiguo, mientras que pone de manifiesto a Schulze como un extremista del escepticismo moderno. A diferencia de Hume o de Fichte, Hegel considera que el escepticismo antiguo, en contraste con el escepticismo moderno es superior. En opinión de Michael Forster: “Against this orthodox view Hegel argues that radical ancient skepticism, and particularly Pyrrhonism as preserved in the writings of Sextus Empiricus, is philosophically far superior to the more restrained modern forms of skepticism” (Forster, 1989, p. 9). A este respecto, el siguiente pasaje de Hegel es revelador:

[...] y la esencia del nuevo escepticismo [el moderno] [...] este carece del lado más noble del escepticismo [el antiguo], la dirección contra el dogmatismo de la conciencia ordinaria [*gemeinen Bewußtseyns*], que se encuentra en todas sus tres modificaciones indicadas, a saber: es idéntica con la filosofía y sólo su lado negativo, o viceversa. Para el nuevo el escepticismo tiene, la conciencia ordinaria [*das gemeine Bewußtseyn*] con todos sus alcances y gama de hechos infinitos, certeza innegable [*unleugbare Gewißheit*] [...] esta barbaridad de poner a la certeza y verdad innegables en los hechos de la conciencia es algo que ni el escepticismo anterior tuvo la culpa, ni un materialismo, ni siquiera el entendimiento común ordinario [*gemeinste Menschenverstand*], incluso cuando éste no es completamente bestial, esto es inaudito en los tiempos más recientes de la filosofía. Más aún, de acuerdo con este nuevo escepticismo, nuestra física y astronomía y el pensamiento analítico, desafían todas las dudas sensible, y, por lo mismo, carece del lado más noble del escepticismo antiguo, a saber: se vuelve contra el conocimiento limitado, contra el conocimiento finito (Hegel, *GW IV: VSP*, p. 222).¹⁰⁵

¹⁰⁵ [...] und das Wesen des neusten Skepticismus. Diesem fehlt fürs erste die edelste Seite des Skepticismus der Richtung gegen den Dogmatismus des gemeinen Bewußtseyns, die in allen seinen drei aufgezeigten Modifikationen sich findet, er sey nemlich identisch mit der Philosophie und nur ihre negative Seite, oder getrennt von ihr aber nicht gegen sie gekehrt, oder gegen sie gekehrt. Für den neusten Skepticismus hat vielmehr das gemeine Bewußtseyn mit seinem ganzen Umfang unendlicher Thatsachen eine unleugbare Gewißheit; [...] Dieser Barbarey, die unläugbare Gewißheit und Wahrheit in die Thatsachen des Bewußtseyns zu legen, hat sich weder der frühere Skepticismus, noch ein Materialismus, noch selbst der gemeinste Menschenverstand, wenn er nicht ganz thierisch ist, schuldig gemacht, sie ist bis auf die neuesten Zeiten in der Philosophie unerhört. Ferner bieten nach diesem neusten Skepticismus unsere Physik und Astronomie und das analytische Denken aller vernünftigen Zweifelsucht Trotz; und es fehlt ihm also auch die

El ataque final al escepticismo moderno revela todos los niveles de contradicción que encierra. Al igual que el escepticismo de la Nueva Academia, éste sostiene dogmáticamente que se debe dudar de absolutamente todo.¹⁰⁶ La ciencia, los hechos de la consciencia, el conocimiento sensible, la existencia misma de la consciencia, etc. No obstante, esa duda desmedida lo lleva a la auto destrucción. Aunado a esto, pienso que la dirección a la que apunta Hegel es a una suerte de auto conciencia del método. Me explico, una de las virtudes que Hegel resalta del escepticismo antiguo es la consciencia de la finalidad en la *ἀταραξία*. Es decir, se trata de un método filosófico que se sabe a sí mismo incapaz de pronunciarse definitivamente sobre la verdad de cualquier asunto, pero ese es el punto. La *ἐποχή* consiste precisamente en suspender el juicio para lograr la *ἀταραξία*. Sin embargo, en cuanto al escepticismo moderno que sostiene Schulze, éste no sabe que no puede pronunciarse sobre nada. Diseña una “compleja” argumentación para destronar cualquier certeza filosófica, pero lo hace dogmáticamente y sin saber que nada puede decir sobre nada. El escepticismo de Schulze, tal como lo confronta Hegel, recuerda una acertada frase aristotélica: el escéptico es como una planta.

Aunado a ello, Hegel reconoce también la virtud del escepticismo en cuanto a su carácter. No sólo se trata de un reconocimiento a la fuerza epistemológica del mismo, sino que también existe una virtud *formativa* de por medio:

edle Seite des spätern alten Skepticismus, nämlich, welche sich gegen das beschränkte Erkennen, gegen das endliche Wissen wendet (Hegel, *GW IV: VSP*, p. 222).

¹⁰⁶ Me parece que en este punto estoy considerablemente de acuerdo con Jay Wood: “Instead, his anti-skeptical arguments in the *Phenomenology* are aimed at the arguments of the more radical ancient skeptics. This is an important distinction for Hegel, since he takes the ancient variety of skepticism to pose the real philosophical threat. One main reason Hegel is unconcerned with modern skepticism is that it turns out to be overly dogmatic, on Hegel’s account (and, not coincidentally, on Sextus Empiricus’s account, too). In other words, modern skeptical arguments require too many unfounded presuppositions to be taken seriously” (Wood, 2003, pp. 6-7). Sin duda Hegel, al final de *VSP*, muestra que toma muy a la ligera al escepticismo moderno, sencillamente porque éste se autodestruye. También es cierto que Hegel valora con mucha mayor estima al escepticismo antiguo, pues éste es filosóficamente mucho más complejo y potente —por lo que también lo ve como un enemigo más serio—. No obstante, difiero diametralmente —como he mostrado en mi argumentación con respecto a la *PhG*— en la supuesta alusión que hace la *PhG* al escepticismo antiguo. En efecto —y como se verá en el siguiente capítulo— pienso que Hegel tiene el explícito interés de refutar al escepticismo antiguo, dado que éste es un rival muy serio para la filosofía y para su proyecto. Sin embargo, pienso que la refutación se tiene que reconstruir a partir de algunos momentos claves de la *Ciencia de la lógica* y no de la *PhG*.

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 una *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 dependencia de ello; conocían a Pirrón como el fundador del escepticismo en el sentido de que ellos eran iguales a él no en las doctrinas, sino en estos giros frente a lo objetivo (*homotropos*, Diógenes Laercio IX, 70). La ataraxia hacia la que se formaban los escépticos, consistía en que, como Sexto dice (*Adversus ethicos*, 154), al escéptico no podía ser temible ninguna perturbación (*taraché*); pues aunque sea mayor, la culpa no cae sobre nosotros, que padecemos sin voluntad y según la necesidad, sino sobre la naturaleza, que no atiende nada a lo que los hombres establecen, y sobre aquellos que por su opinión y propia voluntad atraen sobre sí el mal. Desde este lado positivo resulta tanto más claro que este escepticismo no es ajeno a ninguna filosofía. La apatía de los estoicos y la indiferencia de los filósofos en general tienen que conocerse en esa ataraxia. Como hombre original que era, como cualquier otro fundador de escuela, Pirrón llegó a filósofo por su propia cuenta; pero su filosofía original no fue por esto algo propio, opuesta a otras necesariamente y según su principio; la individualidad de su carácter no se imprimió tanto en una filosofía sino que era más bien su propia filosofía y su filosofía no era nada más que la libertad del carácter; pero, ¿cómo podía una filosofía así erigirse contra este escepticismo en este punto? (Hegel, *GW IV: VSP*, p. 216-217).¹⁰⁷

¹⁰⁷ "Weil nun der Skepticismus seine positive Seite allein im Charakter hatte, so gab er sich nicht für eine Häresis, oder Schule aus, sondern, wie oben angeführt, für eine *ἀγωγήν*, eine Erziehung, zu einer Lebensweise, eine Bildung, deren Subjectivität nur darin objektiv seyn konnte, daß die Skeptiker sich der gleichen Waffen gegen das Objective und die Abhängigkeit von demselben bedienten, sie erkannten den Pyrrho als den Stifter des Skepticismus un dem Sinne, dass sie ihm nicht in Lehren, sondern in diesen Wendungen gegen das Objective (*ὁμοτροπῶς* Diog. IX. 70) gleich waren. Die Ataraxie. Zu der der Skeptiker sich bildete, bestand darin, daß, wie Sextus adv. Ethicos. 154. sagt, dem Skeptiker keine Störung (*ταραχή*) fürchterlich seyn konnte, denn wenn sie auch die größte sey, so fällt die Schuld nicht auf uns, die wir ohne Willen und nach der Nothwendigkeit leiden, sondern auf die Natur, welche dasjenige, was die Menschen festsetzen, nichts angeht, und auf denjenigen, der durch Meynung und einen Willen sich selbst das Uebel zuzieht. Von dieser positive Seite erhellt es eben so sehr, dass dieser Skeptizismus keener Philosophie fremd ist. Die Apathie des Stoikers und die Indifferenz des Philosophen überhaupt müssen sich in jener Ataraxie erkennen. Pyrrho war als ein origineller Mensch aus seine Faust, wie jeder andere Urheber einer Schule, Philosoph geworden, aber seine originelle Philosophie war darum nicht ein eigenthümliches, nothwendigkeit und seinem Princip nach, andern entgegengesetztes; die Individualität seines Charakters drückte sich nicht sowohl in einer Philosophie ab, als sie vielmehr seine Philosophie selbst, und seine Philosophie nichts als

Hegel mantiene que el escepticismo pirrónico no resulta un alejamiento del espíritu filosófico, a como sí es el caso con el escepticismo moderno. Por el contrario, se ha mencionado a lo largo de mi argumentación que Hegel encontró en el escepticismo pirrónico una teoría sólida para la superación de la conciencia ordinaria [*gemeine Bewusstsein*]. Por otro lado, el carácter pedagógico que ofrece el escepticismo pirrónico coincide con el proyecto que Hegel también funda en su propia filosofía —concretamente en la *Fenomenología del espíritu*—. ¹⁰⁸ A diferencia del escepticismo moderno, que toma la estructura de la pura negatividad, el escepticismo pirrónico tiene un lado positivo en dos frentes: 1). Epistemológicamente, resulta ser un tratamiento contra el dogmatismo de la conciencia ordinaria [*gemeine Bewusstsein*]. 2). El programa ético que puede desprenderse del pirronismo, puesto que el escepticismo moderno no ofrece ninguna propuesta concreta para la vida.

Finalmente, en cuanto a la relevancia histórica que Hegel otorga al escepticismo antiguo se debe decir lo siguiente. He mostrado a lo largo de este capítulo que el legado y la influencia del escepticismo antiguo fue soslayada tanto por la PAW, como por los post kantianos e idealistas de inicios del s. XIX. A diferencia de ellos, Hegel argumenta desde una tipología del escepticismo donde ha identificado dos especies de escepticismo: escepticismo antiguo [*alte Skeptizismus*] y escepticismo moderno [*neue Skeptizismus*]. Aunado a esto, Hegel reconocía la virtud del escepticismo antiguo por encima del moderno, lo que generó un reconocimiento histórico al escepticismo pirrónico del que éste no gozaba desde la antigüedad. Fue a raíz de Hegel que el escepticismo cobró una autonomía como una escuela filosófica digna de ser estudiada. Evidentemente, el planteamiento hegeliano abrió la posibilidad de confrontar filosóficamente al pirronismo fuera de las coordenadas kantianas.

Freyheit des Charakters war; wie sollte aber eine Philosophie darin diesem Skeptizismus entgegenstehen?" (Hegel, *GW IV: VSP*, pp. 216-217).

¹⁰⁸ Ahondaré específicamente en este punto en el siguiente capítulo.

Capítulo Tercero: Apropiación y confrontación del escepticismo antiguo

A lo largo del capítulo anterior he reconstruido el interés de Hegel en diferenciar el escepticismo moderno del escepticismo antiguo. Ello tuvo algunas importantes conclusiones, pues por un lado, resultó en una revalorización del escepticismo antiguo como una escuela filosófica digna de ser estudiada y condujo a una consideración del escepticismo fuera del terreno kantiano. Por otra parte, Hegel mostró el problema principal del escepticismo moderno —su autocontradicción— lo que elimina cualquier posibilidad de considerarlo como un sistema filosófico. Más aún, Hegel apunta a que el escepticismo moderno ni siquiera puede ser considerado como una filosofía, pues más bien se trata de una actitud. Ello le da pie para valorar mucho mejor al escepticismo antiguo, dado que, a diferencia del moderno, el antiguo se presenta bajo una estructura mucho más sistemática.¹⁰⁹ Sin embargo, ello no debe hacernos pensar que Hegel se entiende simple y llanamente como un escéptico. Aunque Hegel tiene símiles con Sexto Empírico y el escepticismo pirrónico, ello no quiere decir que acepte al escepticismo como un sistema filosófico viable:

Hegel took an early interest in scepticism and incorporated it as a moment in his own philosophy. In his opinion scepticism allows us to determine the contradictions engendered by the senses and the understanding which can only be overcome by reason; and for this very motive scepticism is an efficacious introduction to philosophical thought (Olaso, 1997, p. 115).

Hegel, al reconocer el valor del escepticismo antiguo, tiene un interés explícito en apropiarse de algunos de sus mecanismos de acción. Mi hipótesis central apunta a la dialéctica como un método que, por un lado incorpora el mecanismo de la equipolencia escéptico, pero también tiene la posibilidad de superar las contradicciones y no estancarse en las oposiciones lógicas. Por otro lado, pienso que hay un punto concreto donde se puede reconstruir la confrontación con el escepticismo: la circularidad del sistema hegeliano como respuesta al trilema de Agripa y al tropo escéptico del ad infinitum. Con esto establezco los puntos de los que tratará mi argumentación en este capítulo: A) La dialéctica como

¹⁰⁹ Ahondaré más adelante en la relación entre escepticismo y sistema.

respuesta a la equipolencia escéptica. B) La circularidad y los tropos de Agrippa.

Anteriormente he mencionado que estoy en desacuerdo con parte de la lectura de Jay Wood sobre el problema del escepticismo antiguo y Hegel. Si bien, ambos coincidimos en que el escepticismo antiguo tiene un lugar “privilegiado” en Hegel, pues el escepticismo antiguo es uno de los enemigos más peligrosos para la filosofía; difiero en el énfasis que Wood pone en la *PhG*. El argumento principal de Wood consiste en otorgarle un lugar preponderante a la *PhG* —la dialéctica del amo y el siervo— para la refutación del escepticismo antiguo: “The critique that is perhaps most well known, and the one I am most interested in here, occurs in the middle of the *Phenomenology of Spirit*” (Wood, 2012, p. 5).

Anteriormente he argumentado contra la lectura de la *PhG* que sugiere que Hegel está articulando una refutación del escepticismo antiguo.¹¹⁰ Incluso si se concede que la refutación de la *PhG* sea a un nivel puramente ético, no hay indicios estructurales suficientes para pensar que Hegel está considerando la historia en su argumento. Tampoco hay referencias ni indicaciones textuales que hagan pensar en el escepticismo antiguo. En todo caso, dado que la dialéctica del amo y el siervo describe actitudes y figuras de la consciencia, se puede extender únicamente al escepticismo moderno. En este capítulo tengo la intención de demostrar que el núcleo de la refutación hegeliana al escepticismo antiguo se encuentra en la *Ciencia de la lógica*.¹¹¹ Ahora bien, esta refutación no constituye una refutación total del escepticismo, sino que es únicamente una refutación parcial que muestra los problemas del escepticismo antiguo. En el caso del escepticismo moderno, éste es autodestructivo, por lo que no requiere de una especial refutación. Por otra parte, dado que el escepticismo, en tanto figura de la consciencia, aparece recurrentemente, mi argumento no podría extenderse a todos y cada uno de los escepticismos que aparezcan a lo largo de la historia de la filosofía ni de la Historia.

Si Wood tuviera razón, ello implicaría que la médula ósea del argumento de la *PhG* consiste en una refutación a partir de consideraciones epistemológicas, pero que en última instancia tiene el

¹¹⁰ En relación con la dialéctica del amo y el siervo.

¹¹¹ A partir de este punto comenzaré a referirme a la *Ciencia de la lógica* únicamente por medio de sus siglas: *WL*.

objetivo de desembocar en el plano ético. En la dialéctica del amo y siervo vemos que, a pesar de haber algunas cuantas consideraciones epistemológicas, los principales recursos argumentativos de Hegel están en el terreno de la ética¹¹²; es ella siempre el centro de la exposición, pues se trata de un pasaje sobre la libertad. Ahora bien, no sería muy coherente (por parte de Hegel) emplear esa estrategia para refutar al escepticismo antiguo, pues la argumentación hegeliana de la filosofía práctica (la filosofía del espíritu) es *de facto* incompatible tanto con el escepticismo antiguo, como con el moderno. Refutar las aspiraciones éticas del escepticismo antiguo no es un problema para Hegel, pues: a) Su sistema es fundamentalmente contrario al escepticismo antiguo. b) El aspecto ético es lo menos problemático del escepticismo antiguo, además de ser lo menos desarrollado por Sexto Empírico. Pienso que Hegel logró identificar que lo realmente peligroso del escepticismo antiguo es la epistemología y su método.

1. Dialéctica y equipolencia

Durante el curso del segundo capítulo he examinado la lectura hegeliana sobre el problema del escepticismo a partir de una distinción tipológica que establece dos especies de escepticismo: escepticismo antiguo y escepticismo moderno.¹¹³ Fue a partir de esa distinción que hice

¹¹² Este punto requiere matices: es cierto que el escepticismo pirrónico es una propuesta fundamentalmente ética. El desarrollo de una teoría epistemológica tiene como propósito desembocar en una doctrina ética para la vida feliz, o al menos, la vida sin perturbaciones del ánimo. Sin embargo, la propuesta epistemológica del pirronismo es tan robusta que por sí misma puede considerarse como una doctrina importante y necesaria de confrontar. En la *PhG*, Hegel argumenta contra los resultados infructíferos que puede generar una doctrina moral fundada en el escepticismo —aunque, nuevamente, no aparece ningún nombre de un candidato real que sugiera que Hegel se refiere al escepticismo pirrónico—. No obstante, la refutación del escepticismo —como he argumentado con anterioridad— parte de dos premisas que sugieren que no se hace una refutación epistémica: 1). La premisa más obvia es que la figura de la consciencia escéptica de la *PhG* no encaja con la representación y exposición que hace Hegel del pirronismo en otros textos (como *VSP*). 2). La refutación únicamente aplica a un escepticismo que se autodestruya, es decir, a aquél que desde el escepticismo afirme o niegue activamente otras proposiciones; por lo que la neutralidad del pirronismo no se ve afectada en este nivel argumentativo.

¹¹³ Aunque la categoría de escepticismo antiguo parezca muy general, Hegel —en *VSP*— restringe dicha categoría al escepticismo pirrónico. Por ello, a lo largo de este trabajo, he hecho énfasis en que Hegel utiliza como términos intercambiables el pirronismo con el escepticismo antiguo.

una referencia explícita a las *VGP*, donde Hegel muestra una substancial diferencia metódica entre ambos tipos de escepticismo. Mientras que el escepticismo moderno parte desde la duda absoluta e intenta establecer su curso de acción según el parámetro de la misma, el escepticismo antiguo inicia en la *σκέψις*. Ahora bien, Hegel argumenta que el verdadero sentido de la *σκέψις* no es la duda, sino la indagación. Para el escepticismo antiguo, dudar es parte de la estrategia motriz, mas no necesariamente el punto de llegada. La diferencia crucial entre la *σκέψις* y la duda moderna es su motivación. Mientras el escepticismo moderno duda siempre porque todo puede dudarse y, como consecuencia, desemboca en una suerte de nihilismo epistémico; el escepticismo antiguo utiliza la *σκέψις* como punto de partida de investigación. El punto de la *σκέψις* no es confirmar que todo es susceptible de duda, sino lograr la *ἀταραξία* por medio de la *ἐποχή*.¹¹⁴ Hegel se percató que lo verdaderamente importante para el escepticismo antiguo era indagar hasta llegar a la imperturbabilidad del ánimo. Esta particular diferencia de objetivos, entre ambos tipos de escepticismo, enoblece al antiguo, pues se trata de una construcción epistemológica que desemboca en una comprensión ética de la vida feliz.

Aunque el objetivo final del escepticismo antiguo es lograr la *ἀταραξία* —es decir, el énfasis recae en el aspecto ético—, mi investigación sigue el curso de lo que pienso constitutivo de la refutación epistemológica hegeliana. Mi objetivo principal no es valorar si se puede o no vivir escépticamente en estado de *ἐποχή*, sino considerar argumentos epistemológicos por sí mismos cara al sistema hegeliano.¹¹⁵ Parte de la estrategia central de la *ἐποχή* es la equipolencia, pues por medio de ella se contrarresta cualquier argumento mostrando un argumento contrario de igual fuerza. Mi argumento central de este apartado es demostrar que la dialéctica hegeliana mantiene algún tipo

¹¹⁴ “All this is compressed into Sextus' definition of scepticism. The sequence is: conflict-undecidability-equal strength-epoche, and finally ataraxia. The arguments bring about epoche, suspension of judgement and belief, and this, it seems, effects a fundamental change in the character of a man's thinking and thereby in his practical life. Henceforth he lives adoxastos, without belief, enjoying, in consequence, that tranquillity of mind (ataraxia, freedom from disturbance) which is the sceptic spelling of happiness (eudaimonia)” (M. F. Burnyeat, 2002, p. 25).

¹¹⁵ Se puede revisar la totalidad del capítulo: Can the Sceptic Live his Scepticism?, presente en el libro: *Doubt and Dogmatism*, escrito por: Myles Burnyeat. En él, Burnyeat desarrolla cabalmente una respuesta pirrónica a la objeción de Hume, a saber: el pirronismo es únicamente un juego lógico, pero cualquier suceso cotidiano obliga al escepticismo a poner en pausa su escepticismo y le exige vivir fuera de él. Burnyeat hace una exposición de los principales ejes temáticos de la epistemología pirrónica (*ἐποχή*, tropos, apariencia, etc.), pero la discusión siempre gira en torno a la *ἀταραξία* y su propósito ético.

de similitud con la equipolencia, pero, más importantemente, es una vía de superación. Al igual que la *ἐποχή*, y por extensión la equipolencia, la dialéctica hegeliana no es el objetivo central del sistema. La dialéctica es el método por el cual se desenvuelve y mueve el sistema, pero no se trata de un sistema autoreferencial donde el objetivo sea demostrar la existencia de la dialéctica por medio de la dialéctica. En este punto estoy de acuerdo en el argumento siguiente de Forster:

In order to answer this question, one must first see that in Hegel's view —and I think, also in fact— the great merit of ancient skepticism lies in its possession of a general method: the method of setting into opposition equally strong propositions or arguments on both sides of any issue which arises and thereby producing an equal balance of justification on both sides of the issue (M. Forster, *Hegel and Skepticism*, 1989, p. 10).

Una vez establecido que, tanto la equipolencia, como la dialéctica son métodos, primero haré una breve exposición de sus mecanismos de acción y principales componentes. A partir de dicha exposición haré una distinción entre ambos métodos a partir de sus semejanzas, así como sus diferencias, y, finalmente, mi argumento sobre la pretendida superación que introduce la dialéctica hegeliana.

3.1.1. Equipolencia

Naturalmente, antes de avanzar más debemos establecer qué es la equipolencia (*ἰσοσθένειαν*, en griego) para el pirronismo. La primera tematización de este ejercicio la encontramos en el parágrafo IV del Libro I de los Esbozos pirrónicos:

Υ el escepticismo es la capacidad de establecer antítesis [*ἀντιθετική*] en los fenómenos [*φαινομένων*] ¹¹⁶ y en las consideraciones teóricas [*νοουμένων*], según cualquiera de los *tropos*; gracias a la cual nos encaminamos —en virtud de la equipolencia [*ἰσοσθένειαν*] entre las cosas y proposiciones contrapuestas— primero hacia la suspensión del juicio [*ἐποχήν*] y

¹¹⁶ “Aquí entendemos por lo sensible [*αἰσθητά*]; por lo que definimos teórico por oposición a ellos [*φαινόμενα δὲ λαμβάνομεν νῦν τὰ αἰσθητά, διόπερ ἀντιδιαστέλλομεν αὐτοῖς τὰ νοητά*]” (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.*, I, IV, §9). Es decir, lo teórico se define negativamente a partir de lo sensible, por lo que consideración teórica es aquella que no es sensible, a saber: intelectual o inteligible.

luego hacia la ataraxia [*ἀταραξίαν*] (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.*, I, IV, §9).¹¹⁷

Gracias al anterior pasaje de Sexto Empírico se puede notar con mucha mayor claridad que el ejercicio de la *ἰσοσθένειαν* consiste fundamentalmente en establecer oposiciones (o antítesis: *ἀντιθετικαῖς*), tanto para los fenómenos (es decir, para las cosas que nos aparecen en la experiencia), como para cualquier desarrollo teórico —como el juicio y las consideraciones teóricas— a partir de reglas argumentativas o estrategias aporéticas: los tropos. Como se ha insistido a lo largo de mi argumentación, es por medio de esta estrategia que el escéptico logra la suspensión del juicio [*ἐποχή*] y, posteriormente, la imperturbabilidad del ánimo [*ἀταραξία*]. Sexto Empírico concede que la oposición de las tesis [*ἀντιθετικά*] puede variar, pues unas veces se le oponen los fenómenos [*φαινόμενα*] a las consideraciones teóricas [*νοουμένων*]¹¹⁸, otras veces se oponen las consideraciones teóricas a los fenómenos; ello depende del curso de la argumentación. Por ejemplo: yo puedo tener una profunda discusión con algún kantiano sobre la capacidad autodeterminativa del ser humano, podemos argumentar que hay una brújula natural y racional en todos los seres humanos que se refleja en los saberes populares, pues la gente sabe cuándo algo está bien o mal. Esto constituye mi consideración teórica [*νοουμένων*] que bien podemos representar como p. Un pirrónico bien podría objetar, utilizando un fenómeno, lo contrario; a saber: vemos en la experiencia que la gente actúa generalmente a favor del egoísmo y hace el mal; ergo, la consideración teórica previa es falsa. Resulta así que: $p \supset \neg p$.

Por supuesto, no es una regla rígida establecer siempre un fenómeno a una consideración teórica o viceversa, bien puedo oponer fenómenos a otros fenómenos, así como consideraciones teóricas contra otras consideraciones teóricas. Por ejemplo, alguien puede decirme que hace frío en la ciudad, pero, si tomo la postura de un pirrónico, puedo responder: me parece que hace calor porque el termómetro marca 20

¹¹⁷ “Ἔστι δὲ ἡ σκεπτικὴ δύναμις ἀντιθετικὴ φαινομένων τε καὶ νοουμένων καθ’ οἷονδῆποτε τρόπον, ἀφ’ ἧς ἐρχόμεθα διὰ τὴν ἐν τοῖς ἀντικειμένους πράγμασι καὶ λόγοις ἰσοσθένειαν τὸ μὲν πρῶτον εἰς ἐποχὴν, τὸ δὲ μετὰ τοῦτο εἰς ἀταραξίαν” (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.*, I, IV, §8).

¹¹⁸ Traduzco “consideraciones teóricas” por *νοουμένων*. El término *νοουμένων*, aunque frecuentemente es traducido por juicios, pienso que en el marco contextual del pasaje conviene una traducción más general —en términos epistémicos— que el juicio. En este pasaje, Sexto Empírico no está haciendo un ataque concreto contra la teoría del juicio, sino que se más bien se refiere a cualquier tipo de consideración teórica, sea un argumento, una idea o una creencia.

grados y la temperatura ideal para un ser humano es entre 20 y 26 grados. Nuevamente, se mantiene la misma formalización: $p \supset \neg p$. De la misma manera, alguien puede sugerirme, a modo de consideración teórica, que la vida feliz únicamente se comprueba al final de la vida. Si tomo una postura pirrónica bien puedo contratarcar con otra consideración teórica, a saber: la vida feliz únicamente se vive en el presente. No obstante, aunque la estructura formal de la *equipolencia* [*ἰσοσθένεια*] pueda expresarse simbólicamente de la manera anterior ($p \supset \neg p$), no hay que perder de vista que dicha contraposición siempre debe ser entendida como una simple oposición de tesis. No quiere decir que el pirrónico afirme que una es verdadera, mientras que la otra es falsa:

Y en absoluto tomamos «proposiciones contrapuestas» como «afirmación y negación»; simplemente como «proposiciones enfrentadas». Y llamamos equivalencia a su igualdad respecto a la credibilidad o no credibilidad, de forma que ninguna de las proposiciones enfrentadas aventaje a ninguna como si fuera más fiable (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.*, I, IV, §10).

He elegido con cuidado los anteriores ejemplos de oposiciones *fenoménicas* y *teóricas*, pues cristalizan mejor el juego antinómico del escepticismo.¹¹⁹ No es que se ofrezcan argumentos claros que nulifiquen el argumento contrario y así se establezca un argumento verdadero. Elegir la mejor concepción de vida feliz, según el argumento que establece que se debe esperar hasta el final para evaluar la totalidad de la vida, o elegir una suerte de hedonismo que busque la felicidad en el presente no es una disputa nada sencilla. Estas dos tesis tienen la misma fuerza argumentativa y lo que hacen es dirigir la discusión hacia una aporía. La clave de la *ἰσοσθένεια* es precisamente el carácter de la paridad de las fuerzas.¹²⁰ De igual manera, establecer como contrargumento el termómetro y la temperatura ideal del ser humano no favorece una postura sobre la otra. Saber la temperatura ideal del clima para el ser humano no hace realmente menos válido el hecho de

¹¹⁹ “‘To every dogmatic claim I have examined there appears to me to be opposed a rival dogmatic claim which is equally worthy and equally unworthy of belief’ (freely rendered from PH I 203)” (M. F. Burnyeat, 2002, p. 28).

¹²⁰ “Sextus makes it quite clear that the argument behind the sceptic’s attitude is *isostheneia*, or the ‘equal force’ of contradictory propositions in the fields of both sense perception and theory. This argument is based on the famous ‘tropes’ as well as on the lengthy discussions of conflicting theories in Sextus’ own books *Adversus mathematicos*, which typically end with a statement to the effect that, there being no way to decide which one of the parties to the dispute is right, the sceptic will suspend judgement” (Striker, 2002 p. 58).

que alguien aún así tenga frío, pero nos muestra una capacidad de *aporizar* y así anular la decisión por uno u otro argumento.

Es importante destacar que la equipolencia [*ἰσοσθένεια*] es descrita por Sexto Empírico como una habilidad o capacidad, lo que enfatiza el uso de la misma como una estrategia metódica. No se trata de pensar que la equipolencia [*ἰσοσθένεια*] es el núcleo de la filosofía pirrónica, sino que más bien es la médula ósea del método para desplegar el sistema: “hablamos de «capacidad», desde luego no por capricho sino sencillamente en el sentido de que uno sea capaz” (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.*, I, IV, §9).¹²¹

Otro aspecto relevante de la equipolencia [*ἰσοσθένεια*] es la dirección que se toma a partir de cualquiera de los tropos. Los *τρόποι* son una serie de reglas generales que forman estrategias concretas de equipolencia. Los *τρόποι* no son criterios de verdad, sino que son fórmulas mediante las que el pirrónico puede desarticular a su oponente arrojando oposiciones. Es decir, los *τρόποι* son fórmulas para la aplicación de la equipolencia [*ἰσοσθένεια*] en los fenómenos y las consideraciones teóricas. En los *Esbozos pirrónicos*, Sexto Empírico enumera quince tropos escépticos. Diez son atribuidos a Aenesidemo¹²² y cinco a Agrippa¹²³. Tanto Aenesidemo, como Agrippa; son escépticos pirrónicos previos a Sexto Empírico, sin embargo, no tenemos ningún texto directo de ellos. La colección de sus *τρόποι* se encuentra reunida en dos principales lugares: los reportes de Diógenes Laercio¹²⁴, así como

¹²¹ “δύναμιν μὲν οὖν αὐτὴν καλοῦμεν οὐ κατὰ τὸ περιεργον ἀλλ’ ἀπλῶς κατὰ τὸ δύνασθαι” (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.*, I, IV, §9).

¹²² “Aenesidemus set out to classify the various modes or ways in which things give rise to belief or persuasion and then tried to destroy, systematically, the beliefs so acquired by showing that each of these modes produces conflicting beliefs of equal persuasiveness and is therefore not to be relied upon to put us in touch with the truth” (M. F. Burnyeat, 2002, p. 27).

¹²³ “Sextus draws on the work of intervening members of the school, especially Agrippa, whose own five ‘modes’ complemented the ten of Aenesidemus by formally classifying the main forms of anti-dogmatic argument” (Sedley, 2002, p. 17).

¹²⁴ En cuanto a la descripción de los *τρόποι* de Aenesidemo vease lo siguiente: “The most recognizable and recurrent manifestation of Pyrrhonist Scepticism, from the movement’s revival by Aenesidemus in the first century BC down to Diogenes Laertius’ Life of Pyrrho in the third century AD, is its trademark list of ten ‘Modes’ or ‘Tropes’. These are, roughly speaking, encyclopaedic catalogues of cases in which appearances conflict, so presented as to shut off any chance of finding a privileged perspective from which such conflicts might be decisively arbitrated” (David Sedley, 2015, p. 171). En cuanto a la descripción de los *τρόποι* de Agrippa: “His immediate sources will doubtless have included

los *Esbozos pirrónicos* de Sexto Empírico. En cuanto a los *Esbozos pirrónicos*, la enumeración de los *τρόποι* de Aenesidemo aparece en el parágrafo XIV del Libro I, mientras que los cinco *τρόποι* de Agripa aparecen en el parágrafo XV del Libro I. Ahora bien, mi intención no es ahondar demasiado —en la presente sección— en la descripción de cada uno de los *τρόποι*, ni de Aenesidemo, ni de Agripa. Por supuesto que Hegel conoce los *τρόποι* de ambos, tanto por Diógenes Laercio como por Sexto Empírico.¹²⁵ Sin embargo, parece que la recepción de la mayoría de ellos es bastante marginal, salvo por el caso de un par de *τρόποι* de Agripa.¹²⁶ Dado que el objetivo de este subapartado es destacar únicamente los aspectos más relevantes de la equipolencia [*ἰσοσθένειαν*], no comentaré especialmente ninguno de los *τρόποι*, pues he hecho ya una exposición general de su función, a saber: estrategias a modo de fórmulas que aplican a los fenómenos y a las consideraciones teóricas para reducirlas a relaciones de oposiciones de tesis con igual fuerza cada una. El objetivo es mostrar al interlocutor que no puede optar por *x* o *y* argumentos, pues no hay una razón válida para decir que cualquiera de los dos es verdadero. Este mecanismo ha sido descrito por algunos comentaristas como la persuasión del escepticismo pirrónico.¹²⁷

Agrippa, the Pyrrhonian, whose arguments against proof are summarized by Diogenes Laertius (IX 88-91)" (Barnes, 2002, p. 162).

¹²⁵ "Estos diez artículos, por lo tanto, a los que se limitaba el escepticismo antiguo, están dirigidos, como toda la filosofía en general, contra el dogmatismo de la misma conciencia común; ellos fundan la incertidumbre acerca de las finitudes con las que [la conciencia común] está enredada inconscientemente y acerca de esta indiferencia del espíritu, ante la cual todo lo que el fenómeno o el entendimiento ofrece se vuelve vacilante; y en esta vacilación de todo lo finito, según los escépticos como la sombra sigue al cuerpo, hace su aparición la ataraxia conseguida por la razón [*Diese zehn Artikel nun, auf die der Alte sich beschränkte, sind, wie alle Philosophie überhaupt, gegen den Dogmatismus des gemeinen Bewusstseyns selbst gerichtet; sie begründen die Ungewissheit über die Endlichkeiten, womit es bewusstlos befangen ist, und diese Indifferenz des Geistes, vor der alles, was die Erscheinung oder der Verstand gibt, wankend gemacht wird, in welchem Wanken alles Endlichen nach den Skeptikern, wie der Schatten dem Körper folgt, die ἀταραξία durch Vernunft erworben*]" (Hegel, GW IV: VSP, p. 214).

¹²⁶ En el siguiente apartado La circularidad y los tropos de Agripa exploraré el especial interés que tiene Hegel en los *τρόποι* de este último.

¹²⁷ "Including these other means of persuasion in his repertoire restores the Sceptic Teacher to the status of a Universal Persuader. In fact, it makes it possible to view him as a very particular sort of ancient Sophist, namely that sort of Sophist whose practical aim it is to use his powers to produce suspension of belief. Although such a Sceptic Teacher will employ other means of persuasion, refutation may still play a special role. First, it may turn out that while other means of persuasion are useful only for this or that case, refutation is

Ahora bien, hasta el momento he descrito de manera general el objetivo de la equipolencia [*ἰσοσθένειν*], tanto en su funcionamiento general (como oposición [*ἀντιθετικῆ*] de tesis con la misma fuerza), así como el objetivo que busca activamente el escéptico pirrónico: *ἐποχή* para llegar a la *ἀταραξία*. Sin embargo, quiero hacer hincapié en el blanco al que apuntan los pirrónicos para desquebrajar a sus oponentes: el *δόγμα*.¹²⁸ Esta es una diferencia substancial entre el escepticismo moderno y el antiguo —por supuesto que Hegel se percató de esto—, pues mientras que el escepticismo moderno intenta dismantelar y oponerse contra la posibilidad de tener algún tipo de conocimiento, el escepticismo antiguo es mucho más moderado —y paradójicamente, más peligroso por esto—. El escepticismo pirrónico no niega la posibilidad de tener conocimiento, ni siquiera niega la posibilidad de tener opiniones, sino que únicamente establece que cualquiera de éstas son aparentes. El escéptico, como en repetidas ocasiones dice Sexto Empírico, no *dogmatiza*. Pero, también le demuestra a su contrincante que sus *creencias* son únicamente *aparentes*. Si su contrincante cree *algo*, el pirrónico siempre podrá arrastrarlo al juego de la *equipolencia* [*ἰσοσθένεια*] y mostrarle una *antítesis* con la misma fuerza que le persuada a *suspending el juicio* [*ἐποχή*] o que lo obligue a estancarse en una aporía.

Coincido con algunos comentadores —como es el caso de Myles Burnyeat, Gisela Striker¹²⁹ o Jonathan Barnes¹³⁰— en que la estrategia de la *equipolencia* tiene como blanco los *δογμάτα*, tanto propios como los de sus contrincantes. Ser un pirrónico es también un ejercicio de mucha resistencia intelectual, pues exige confrontarse constantemente para evaluar las creencias propias. El pirronismo es también una prueba de fuego para los propios integrantes de dicha filosofía. Sin embargo, este

indispensable: to produce thoroughgoing epoche in a person, one must, as part of the process, refute his or her beliefs" (Morrison, 1990, p. 210).

¹²⁸ "All too often in contemporary discussion the target of the sceptic is taken to be knowledge rather than belief. Sceptical arguments are used to raise questions about the adequacy of the grounds on which we ordinarily claim to know about the external world, about other minds, and so on, but in truth there are few interesting problems got at by this means which are not problems for reasonable belief as well as for knowledge. It is not much of an oversimplification to say that the more serious the inadequacy exposed in the grounds for a knowledge-claim, the less reasonable it becomes to base belief on such grounds (M. F. Burnyeat, 2002, p. 22).

¹²⁹ Confrontar con: Gisela Striker, 2002, *Sceptical Strategies* [*Doubt and Dogmatism*], Clarendon Press, Oxford, UK.

¹³⁰ Confrontar con: Jonathan Barnes, 2002, *Proof Destroyed* [*Doubt and Dogmatism*], Clarendon Press, Oxford, UK, 2002.

ejercicio también permite al pirrónico desarticular con mayor facilidad las creencias de sus interlocutores. Aunque es claro que los *δογμάτα* son el blanco de los pirrónicos, puede no ser prístinamente claro cómo es que la *equipolencia* desmantela dichas creencias. Pienso que hay tres maneras de leer la estructura formal de la *equipolencia*: “ $p \supset \neg p$ ”. Lógicamente, estas tres lecturas sugieren tres interpretaciones ligeramente distintas. A saber, la primer lectura y bastante reduccionista sería suponer que se trata de una simple negación. Si se sostiene una proposición, simplemente se muestra su negación lógica. Si x , entonces *no* x . Esta simple negación, por supuesto, es una reducción absurda que conduce a ningún lugar. Sería el equivalente de decir: *la Tierra gira alrededor del Sol* y contestar: *la Tierra no gira alrededor del Sol*. Es decir, si tengo la creencia p es inmediatamente negada por una negación simple: $\neg p$. Si este fuera el caso, el escepticismo pirrónico no sería contrincante de ninguna filosofía, pues únicamente serían gente que neciamente niega todo aquello que se les dice.

Ahora bien, una vez despejada la lectura reduccionista, se puede optar por una interpretación *relativista*, donde el mecanismo de acción es la consciencia del sujeto; esta lectura ha sido popularizada por Myles Burnyeat.¹³¹ Si ese es el caso, p simboliza una *creencia* que, al ser confrontada con otra *creencia* de igual fuerza, muestra que el sujeto puede decidir entre ambos tipos de creencias. Esta lectura sugiere que es el sujeto el que, de algún modo, puede optar entre dos tipos de creencias que le *aparecen*, pero como ninguna de estas es lo suficientemente verdadera en *apariencia*, no puede decidir realmente entre ninguna. La anulación de la decisión encamina, entonces, a la *ἐποχή* γ , por lo tanto, a la *ἀταραξία*. Sobra decir que Burnyeat piensa

¹³¹ Se debe confrontar con: Myles F. Burnyeat, 2002, *Can the sceptic Live his Scepticism? [Doubt and Dogmatism]*, Clarendon Press, Oxford, UK. A lo largo de este subapartado me he valido de la argumentación de Burnyeat para ilustrar algunos de mis argumentos y complementar mi lectura de algunos pasajes de Sexto Empírico. Sin embargo, como se verá a lo largo de la presente argumentación (acerca de la interpretación de la equipolencia y el *δόγμα*) difiero de él. Se puede confrontar una breve referencia de su argumentación en la siguiente cita: “When the sceptic doubts that anything is true (PHII 88 ff., M VIII 17 ff.), he has exclusively in view claims as to real existence. Statements which merely record how things appear are not in question—they are not called true or false—only statements which say that things are thus and so in reality. In the controversy between the sceptic and the dogmatists over whether any truth exists at all, the issue is whether any proposition or class of propositions can be accepted as true of a real objective world as distinct from mere appearance. For ‘true’ in these discussions means ‘true of a real objective world’; the true, if there is such a thing, is what conforms with the real, an association traditional to the word *alethes* since the earliest period of Greek philosophy (cf. M XI 221)” (M. F. Burnyeat, 2002, p. 25).

que la *equipolencia* busca anular la capacidad de juicio del sujeto cuyo resultado final es percatarse que el mundo funciona a base de *apariencias*. Teniendo conciencia de la *apariencia* del mundo, el escéptico podría vivir cómodamente en calma, pues ha descubierto que no hay una *verdad* en sí misma y puede vivir con tranquilidad siguiendo las apariencias. Bajo mi consideración, pienso que Hegel no sigue exactamente esta lectura, por lo que argumentaré mi postura en las siguientes líneas.

Mi lectura de la operación de la *equipolencia* no es especialmente original ni diferente, sino que se trata de introducir pequeños matices. Ésta consiste en pensar que: tanto p , como $\neg p$ son proposiciones que, a su vez, forman creencias. No es que que p y $\neg p$ sean necesariamente creencias en sí mismas, sino que éstas forman la materia de las creencias. Me explico por medio de un ejemplo, yo puedo intentar justificar la siguiente creencia: *los objetos caen siempre por una causa*. Ahora bien, puedo tener la siguiente proposición a modo de justificación: *los objetos caen hacia abajo por su peso*. En contraposición, se puede sugerir la siguiente proposición contraria: *los objetos caen hacia abajo debido a la fuerza de gravedad*. Si bien, para aquellos que estamos familiarizados — incluso superficialmente— con la teoría de la gravedad newtoniana sabremos que de las anteriores proposiciones únicamente una es realmente verdadera. Sin embargo, tenemos que ponernos en el contexto de un individuo que no está familiarizado lo suficientemente con la demostración newtoniana. Para este individuo ambas proposiciones pueden ser candidatas con la misma fuerza para justificar una creencia, pues ambas también le aparecen con la misma fuerza y aparentan la misma validez lógica.

Este candado metodológico tiene dos implicaciones, la primera: similar a la lectura de Burnyeat, se muestra que es imposible elegir clara y distintamente entre ambas proposiciones ($p \vee \neg p$), pues no hay un criterio real que las permita discernir. En segundo lugar, muestra que argumentativamente se puede anular la elección metódica para optar por una u otra opción. Este es el verdadero matiz que quiero introducir: no se trata únicamente de mostrar que todas las creencias pueden ser falseables, sino que metodológicamente todas las proposiciones que pueden justificar una creencia también son falseables. La *equipolencia* se enraiza no sólo en la superficie de las creencias, sino que anula cualquier proceder metódico que intente justificar una creencia. La consecuencia lógica de esta lectura es que podemos optar por una u otra creencia, pero hacerlo es realmente un acto de fe, pues no puedo justificar absolutamente ninguna de las proposiciones que constituyen una creencia. Este argumento tiene importantes consecuencias para la

metodología científica, pues conlleva a aceptar cuasi pragmáticamente los resultados y las funciones de la ciencia, pero a expensas de no poder justificar su contenido. Aquí es donde pienso que Hegel ve el verdadero peligro de la argumentación escéptica. Si alguien intenta demostrarme con igual fuerza que la gravedad no es la razón de la caída de los cuerpos, a ojos de Hegel no resultaría un gran problema. Si por el contrario, alguien me muestra que las conclusiones a las que llega un sistema —retomemos la analogía de la gravedad— pueden ser ciertas, pero el camino por el que he llegado a dichas conclusiones siempre podrá ser falseado mediante negaciones, es ahí donde Hegel observa la genialidad y rivalidad del escepticismo antiguo. Este escepticismo ha diseñado un método que sistemáticamente introduce negaciones y oposiciones a las proposiciones que, para propósitos de los pirrónicos, les permiten —paradójicamente— tener claridad y tranquilidad vital, pero dinamita cualquier otro modo de pensamiento. Los pirrónicos pueden dismantelar y estancar cualquier sistema utilizando oposiciones y negaciones.

Por último, hay un problema que necesita despejarse antes de finalizar este subapartado, a saber si, dado que el objetivo principal de la *equipolencia* —y, por extensión, del escepticismo antiguo— es anular y dismantelar la posibilidad de verificar el contenido de las *creencias*, cuyo resultado es la imposibilidad de sostener *válida y verdaderamente* cualquier tipo de creencia —al menos, desde una perspectiva científica o filosófica—, ¿el escéptico no es presa de su propio juego? Es decir, ¿el escéptico tiene algún tipo de creencia, por ejemplo, creer paradójicamente que no tiene ninguna creencia? Frente a este problema se ha recurrido al siguiente pasaje de los *Esbozos pirrónicos*:

Que el escéptico no dogmatiza no lo decimos en el sentido de dogma en que algunos dicen que «dogma es aprobar [τὸ εὐδοκεῖν] alguna cosa en términos más o menos generales», (pues el escéptico asiente a las afecciones [πάθεισι] que son producto de las *apariencias* [φαντασίαν]; por ejemplo, al sentir calor o frío, no diría «creo que no siento calor» o «no siento frío»). Sino que decimos que no dogmatiza en el sentido en que otros dicen que «dogma es a aceptación en ciertas cuestiones, después de analizadas científicamente, de cosas no manifiestas»; el pirrónico en efecto no

asiente a ninguna de las cosas no manifiestas (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.*, I, IV, §13).¹³²

De este pasaje hay, al menos, dos tipos de lecturas comunes: a). Sostener que el escéptico no tiene ningún tipo de creencia o b). Sostener que el escéptico tiene algún tipo de asentimiento a algunas creencias.¹³³ Estas dos lecturas se han mostrado como excluyentes y contrarias entre sí, sin embargo, no puedo evitar incurrir en un ejercicio hegeliano que reconcilie algunos aspectos de ambas lecturas por medio de algunos breves matices.

En cuanto a la segunda lectura, ha sido ampliamente desarrollada por, M. Burnyeat, Michael Frede y Gail Fine, y aunque entre ellos difieren (especialmente en el caso de Gail Fine)¹³⁴ en cómo es que debe ser interpretado el término *δόγμα*, todos coinciden en que el escéptico pirrónico tiene algún tipo de asentimiento a *algo*. En efecto, y con esto retomo la primera lectura (que sostiene que el escéptico no tiene ninguna creencia), el escéptico pirrónico no puede tener ningún tipo de creencia de carácter teórico. Ya anteriormente he mostrado que la *equipolencia* tiene como rasgo característico desmantelar el contenido proposicional que constituye las creencias; *ergo*, no se puede verificar científicamente ninguna creencia y, por lo tanto, no se puede asentir directamente a ninguna. Sin embargo, también pienso que la postura de Gail y Frede es razonable, pues el pasaje de Sexto Empírico indica que hay algún tipo de asentimiento a algunas creencias.

¹³² “Λέγομεν δὲ μὴ δογματίζειν τὸν σκεπτικὸν οὐ κατ’ἐκεῖνο τὸ σημαίνόμενον τοῦ δόγματος καθ’ὃ καὶ δόγμα εἶναι φασὶ τινες κοινότερον τὸ εὐδοκεῖν τινὶ πράγματι (τοῖς γὰρ κατὰ φαντασίαν κατηναγκασμένοις πάθεσι συγκατατίθεται ὁ σκεπτικός, οἷον οὐκ ἂν εἶπο θερμαινόμενος ἢ ψυχόμενος ὅτι δοκῶ μὴ θερμαίνεσθαι ἢ ψυχεσθαι), ἀλλὰ μὴ δογματίζειν λέγομεν καθ’ὃ δόγμα εἶναι φασὶ τινες τὴν τινὶ πράγματι τῶν κατὰ τὰς ἐπιστήμας ζητουμένων ἀδήλων συγκατατίθεται ὁ Πυρρώνειος” (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.*, I, IV, §13).

¹³³ “The answer to 1 is in a way easy: for in PHI 13, Sextus explicitly says that sceptics have dogmata. But this leaves unanswered a more difficult question: whether, in doing so, he means that sceptics have beliefs, as we might wish to understand belief (Gail Fine, 2000, p. 82).

¹³⁴ “I’m therefore not persuaded by Frede’s arguments for the claim that one can believe *p* without taking *p* to be true. Some of his arguments show that one can accept something without believing it; others show that there are unconscious or implicit beliefs; others show that one can believe *p* without explicitly thinking, as a further thought, ‘Moreover, I believe that *p* is true’; others challenge the view that belief is always in some sense active. All of these claims are true and important. But none of them shows that one can believe *p* without taking *p* to be true” (Fine, 2000, p. 88).

Ahora bien, sucede que el escéptico no puede asentir directamente al contenido de ninguna creencia, pero sí puede asentir a sus apariencias (*φαντάσαι*) por medio de sus afecciones (*παθή*).¹³⁵ La clave está en entender a qué *algo* se está asintiendo. El anterior pasaje puede ser ambiguo, especialmente cuando las traducciones suelen ofrecer sentidos erróneos. En la traducción española de Gredos se lee: “el escéptico asiente a las sensaciones que se imponen a su imaginación” (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.*, I, IV, §13). De igual manera, aunque la traducción de LOEB es mucho más precisa, no deja de tener algunos problemas: “for the Sceptic gives assent to the feelings which are the necessary results of sense-impressions” (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.*, I, IV, §13). Sin embargo, lo que se lee en griego es lo siguiente: “τοῖς γὰρ κατὰ φαντασίαν κατηναγκασμένοις πάθεσι συγκατατίθεται ὁ σκεπτικός” (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.*, I, IV, §13). La traducción literal de la frase es: *pues el escéptico asiente [συγκατατίθεται] a las afecciones [πάθεσι] producidas necesariamente [κατηναγκασμένοις] a partir de la apariencia [φαντασίαν]*. Mi lectura es que el escepticismo pirrónico implica una suerte de consciencia de los límites de las creencias. Me explico, anteriormente he sugerido que la lectura más viable y consistente de la *equipolencia* es comprenderla como una estrategia que dinamita las justificaciones de las creencias (pues desarticula la validez de una proposición por encima de otra). No obstante, se ha presentado el problema sobre la dogmatización del pirrónico, pues éste concede que tiene un asentimiento a *algo*. Sin embargo, ello no es un problema real, puesto que he mostrado que el pirrónico asiente únicamente a las *apariencias* y, más aún, asiente siendo consciente de su condición como *apariencias*. Una *apariencia*, para el pirrónico, no conlleva establecer un criterio de verdad ni pronunciarse verdadera o falsamente sobre algo: “y lo más importante: en 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, *Pyrrh. Hyp.*, I, IV, §13). Es así que el pirrónico puede manifestar que el clima le parece frío o caliente, pero es consciente que detrás de esa proposición no hay ninguna justificación científica ni, digamos, *objetiva*. Aunque esto parezca una nimiedad, cuando este argumento se extiende al plano teórico es cuando se vuelve especialmente peligroso. La conclusión más

¹³⁵ “I think, then, that sceptical dogmata are beliefs. But what are they about? I argued briefly above that, whatever may be true elsewhere, the only beliefs that Sextus ascribes to skeptics in our passages are beliefs about how they appeared to. So, for example, a sceptic will assent to the claim that she feels warm or that it appears to her that honey sweetens, but she will not assent to the claim that it is the sun that warms her, or that honey is sweet (Fine, 2000, pp. 100-101).

avasalladora del pirronismo es mostrar que todos los sistemas filosóficos descansan sobre proposiciones que no pueden demostrar y, por tanto, no pueden justificar sus creencias. Si ese es el caso, todo sistema filosófico sería, en el fondo, una colección de opiniones.

3.1.2. *Dialéctica*

Cuando se piensa en Hegel inevitablemente se suele pensar, casi por antonomasia, en la *dialéctica* como método filosófico. La conexión entre método y sistema filosófico, aunque ya estaba presente temáticamente desde la escolástica y, prácticamente, en toda la modernidad; es especialmente tangible en la filosofía de Hegel. Hegel es, quizá —como lo he dicho anteriormente—, el pensador más sistemático de la historia de la filosofía y, por tanto, quizá podría decirse que es el más *metódico*. Dado que será hasta el siguiente apartado que exploraré con mayor detalle la relación entre *método* y *sistema* en Hegel, únicamente desarrollaré mi argumento en este apartado a partir de la evidente relación entre *método* y *sistema*. Una vez dicho esto, no pretendo (en ninguno de los apartados y subapartados) discutir exegéticamente ni en profundidad la *fundación* del método o el sistema en Hegel. Aunque la *fundación* del método y el sistema es un tema sumamente importante e interesante, excede los límites de la argumentación de la totalidad de este trabajo. Mi interés radica en discutir algunos problemas en la relación metodológica y sistemática entre Hegel y Sexto Empírico. En esa medida, discutiré los problemas más pertinentes a la discusión entre método y, en el siguiente apartado, el sistema. Es precisamente por esta razón metodológica que no comienzo mi exposición a partir de la discusión del sistema, pues aunque cronológica y lógicamente la constitución y comprensión del sistema es simultánea al método —en el caso de Hegel—, mi exposición se guiará a partir de lo que creo son argumentos hegelianos que, o bien tienen un tipo de paralelismo o recepción del escepticismo antiguo, o brindan una resolución al problema del escepticismo.

Sin embargo, quiero enfatizar con bastante claridad que hablar de *método* y *sistema*, en Hegel, es hacerlo (en términos generales) sobre dos dimensiones de una misma entidad; es decir, es hablar acerca de dos caras de la misma moneda. No obstante, como he dejado claro al inicio de este subapartado, me concentraré únicamente en los aspectos más esenciales pertinentes a la discusión. Por ello comienzo mi exposición sobre la *dialéctica* únicamente haciendo consideraciones metodológicas de la misma.

Si bien, Hegel desarrolla en repetidas ocasiones el funcionamiento de la dialéctica, desde la *WL*, *PhG*, la *EPW* o los *GPR* —además de encontrar “resúmenes” en sus *Vorlesungen*—; pues ocupa un lugar central en el sistema, para este subapartado me concentraré prioritariamente en una de las *Anmerkungen* de la *WL*. Anteriormente he mencionado que, a diferencia de Jay Wood, mi criterio argumentativo es recurrir a la *WL* —en vez de la *PhG*— para establecer puentes discursivos y argumentativos entre Hegel y Sexto Empírico. Parte del objetivo principal del presente capítulo, así como de sus apartados, es mostrar que la defensa más potente contra el escepticismo antiguo se puede construir a partir de la *WL* y no desde la *PhG*. A su vez, marcar la prominencia de la *WL* es, de alguna manera, también establecer la primacía de la *lógica* por encima de otros momentos del sistema hegeliano. Pienso que la *lógica* posee no únicamente una claridad pedagógica más asequible —al menos en cuanto a la explicación de la *dialéctica*—, sino que la explicación de la *dialéctica* también ejerce una influencia mucho más extensiva en el sistema.¹³⁶

Ahora bien, aunque la mayoría de quienes estudiamos a Hegel discutimos con la mayor naturaleza y aparente soltura de la *dialéctica* —al punto que en los institutos académicos se ha tornado en una relación intrínseca casi cómica hablar de *dialéctica* y Hegel—, el tema no es en lo absoluto algo sencillo. Más aún, la propia historia de la filosofía se ha encargado de presentarnos un modelo o estructura estereotípicos de la misma que ha resultado en un entendimiento de la dialéctica como un instructivo más que método. Bien es conocida la famosa lectura de la dialéctica que hizo Popper como: la *tesis*, *antítesis* y *síntesis* de *algo* que se desarrolla.¹³⁷ Por supuesto, como otros intérpretes —por ejemplo, Walter Kaufmann— y cualquier lector de Hegel hicieron notar, no hay en ningún lado de la obra de Hegel un lugar donde aparezca la mentada caracterización en dichos términos. Vaya, ni siquiera se menciona el término *Synthesis*. Algunos comentadores, como Michael Forster y

¹³⁶ En este punto estoy completamente de acuerdo con la lectura de Michael Forster: “A first step toward eliminating this vagueness is to recognize that the dialectic of the Logic enjoys a certain primacy over the dialectics of the Philosophies of Nature and Spirit and the Phenomenology of Spirit. Hegel understands the dialectics of the latter three disciplines to be just the dialectic of the Logic as it appears through the media of natural phenomena, spiritual phenomena and consciousness (re-spectively)” (Forster, 1999, p. 131).

¹³⁷ Cfr. K. R. Popper, “What Is Dialectic?” in *Mind* 49 (1940): p. 404.

algunos más clásicos como Walter Kaufmann, piensan que la caracterización que ofrece Popper, aunque no es del todo errónea, peca de ser completamente ambigua y no esclarece el asunto.¹³⁸ Lo cierto es que la *dialéctica* ha sido frecuentemente leída de manera muy críptica, en parte por la poca atención que ha recibido de los *scholars*, pues es un tema básico sobre el hegelianismo; y, en parte por la dificultad y, por veces, oscuridad de Hegel al respecto.¹³⁹ Me es inevitable pensar en las palabras de Gadamer al hablar de la dialéctica hegeliana: “la dialéctica de Hegel es una fuente constante de irritación. Incluso a aquellas personas que han sabido atravesar el torbellino lógico del *Parménides* de Platón, les produce una mezcla de decepción lógica y entusiasmo especulativo” (Hans-Georg Gadamer, 2011, p. 9). Quizá algo de *confort* pueda ofrecer saber que una de las grandes mentes del siglo XX llegó a estancarse en el movimiento pantanoso de la *dialéctica*.¹⁴⁰ En el mismo tenor que Gadamer, pienso que mi exposición aspira a ser únicamente *discreta*, pero lo suficientemente clara para explicar pedagógicamente una simple pregunta: ¿qué es la dialéctica en Hegel?

Dicho lo anterior, pienso que hay, al menos, tres maneras de considerar la *dialéctica* hegeliana: 1). Como el lugar que ocupa *ad intra* del sistema para moverlo y desplegarlo, es decir, como la justificación de la división del sistema; dicho movimiento sería especialmente patente en el tránsito de las obras de Hegel. 2). Como un tipo de demostración. Y, finalmente, 3). Como un tipo de desarrollo o pregresión por el cual el pensamiento *captura* —y en este sentido,

¹³⁸ Cfr: “The problem with these characterizations is not that they are false. In particular, the ‘thesis, anti-thesis, synthesis’ model does capture the intended general structure of the method reasonably well; Hegel does not, as Kaufmann claims, “deliberately spurn” and “deride” this model in the preface of the *Phenomenology of Spirit* (nor any where else). The problem is just that such characterizations remain too vague to be of much help” (Forster, 1999, p. 131).

¹³⁹ “One aspect of Hegel’s thought and influence that so far as been neglected here can be summed up in one word: dialectic. But while almost everybody who has heard of Hegel associates him with this term, its meaning is far from clear” (Walter Kaufmann, p. 153).

¹⁴⁰ “Habiéndome educado en el bien montado taller conceptual de la fenomenología, y tras haber sido llevado primero por Nicolai Hartmann y después por Martin Heidegger a una confrontación con la lógica de Hegel me ha estimulado el desamparo que se siente al tener que encararse con la pretensión hegeliana de restaurar la idea de la demostración filosófica. Así, a lo largo de estos decenios, me ha acompañado la tarea de introducir claridad en la productiva oscuridad del pensamiento dialéctico y aprender a exhibir la sustancia de su contenido. A pesar de estos decenios de esfuerzos, el resultado fue sólo discreto” (Hans-Georg Gadamer, 2011, p. 10).”

prefiero el término alemán: *begreifen*— el desarrollo conceptual de la realidad. Aunado a estas consideraciones, también se pueden añadir las consideraciones sobre la *motivación* de la dialéctica hegeliana. Esto corresponde, por un lado, a los motivos filosóficos que tiene Hegel para emplear tal método o, como diría Gadamer, *no-método*; por otro, corresponde a las influencias que tiene la dialéctica hegeliana. Es decir, a los motivos filosóficos en la historia de la filosofía que llevaron a Hegel a utilizar la dialéctica como método.

Primero me expresaré sobre los *motivos* de Hegel, pues mi respuesta es mucho menos complicada que con respecto a mis tres primeras consideraciones sobre la dialéctica. En primer lugar, al igual que Michael Forster, pienso que hay tres maneras de aproximarnos a los *motivos* filosóficos de Hegel para emplear la dialéctica.¹⁴¹ Siendo este el caso, respectivamente se puede pensar en el esfuerzo pedagógico que hace Hegel para ofrecer preludios y argumentos preliminares sobre el desarrollo del sistema, el ejemplo más obvio es la *PhG*. Si bien, algunos comentaristas piensan que hablar de la *PhG* únicamente como un prólogo del sistema es hacerle violencia hermenéutica al texto —algo con lo que coincido— no deja de ser cierto que la *PhG* es una introducción al sistema. El propósito de la *PhG*, en palabras de Hegel, también representa lo siguiente:

Por eso, el trabajo, ahora, no consiste tanto en purificar al individuo del modo sensible inmediato y hacer de él una substancia pensada y pensante, sino, más bien, en lo contrario, en hacer efectivo lo universal e insuflarle el espíritu, cancelando los pensamientos determinados y sólidamente fijados (Hegel, *GW IX: PhG*, p. 28: XL).¹⁴²

Visto así el panorama, la función pedagógica de la dialéctica — cuyo recorrido se visualiza con mejor claridad en la *PhG*— es la guía o camino que ofrece al individuo para obtener perspectivas cada vez más

¹⁴¹ “These further functions may be divided into three main classes: pedagogical functions — functions concerning the teaching of Hegel's system to a modern audience; epistemological functions — functions concerning the justification of his system; and scientific functions — functions concerning standards that his system must meet in order to have a truly scientific character” (Forster, 1999, p. 134).

¹⁴² “Jetzt besteht darum die Arbeit nicht so sehr darin, das Individuum aus der unmittelbaren sinnlichen Weise zu reinigen und es zur gedachten und denkenden Substanz zu machen, als vielmehr in dem Entgegengesetzten, durch das Aufheben der festen, bestimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeistern” (Hegel, *GW IX: PhG*, p. 28: XL).

completas de la realidad, obligándole a abandonar perspectivas limitadas o parciales por medio de la demostración y mostración dialéctica de las contradicciones en su visión del mundo. El carácter dialéctico de la —valga la redundancia— dialéctica, en su función pedagógica, se muestra (como dice Forster) en la presión *negativa* y *positiva* a la que somete al individuo: por medio de la refutación y aparición de las contradicciones se depura al individuo de su *consciencia ordinaria* [*gemeines Bewusstsein*] y ello le encamina en los pasos del sistema y a comprender cabalmente el movimiento del sistema. No por nada Hegel enfatizó que el camino de la *PG* es sombrío y, por veces, tortuoso para los individuos.¹⁴³

En segundo lugar, Forster decía que las siguientes funciones de la dialéctica hegeliana, en sus *motivaciones*, son las de carácter *epistemológico* y *científico*. Ahora bien, con respecto a estas dos consideraciones no me pronunciaré en este preciso momento, pues pienso que mi primera división tripartita sobre las *consideraciones* de la dialéctica capturan bien ambos sentidos, por lo que más adelante desarrollaré mi argumento. Finalmente, queda únicamente una *motivación* de la dialéctica por discutir: las *influencias* de la dialéctica de Hegel. Dado que el objetivo central de este apartado no es hacer una historiografía de la *dialéctica* hegeliana me permitiré únicamente esbozar —en términos generales— la cuestión.

Hay, a mi consideración, al menos tres grandes influencias que tuvo Hegel para su desarrollo y empleo de la dialéctica: la filosofía antigua, Kant y Fichte. Como espero haya mostrado todo este trabajo, resulta evidente que Hegel fue un idealista un tanto atípico de sus contemporáneos. Por supuesto que existe el diálogo y confrontación con el kantismo, así como la confrontación con Fichte y Schelling. Hegel es un filósofo moderno y muy moderno; sin embargo, existen en él

¹⁴³ “La necesidad para la conciencia de pasar por esta experiencia de que la cosa sucumba justamente por la determinidad que constituye su esencia y su ser para sí puede, conforme al concepto simple, considerarse de esta manera. La cosa está puesta como ser *para sí*, o como negación absoluta de todo ser otro; de ahí que la negación sea absoluta, referida sólo a sí misma; pero la negación que se refiere a sí misma es cancelarse a *sí misma*, o tener su esencia en otra cosa [Die Notwendigkeit der Erfahrung für das Bewusstsein, dass das Ding eben durch die Bestimmtheit, welche sein Wesen und sein Fürsichsein ausmacht, zugrunde geht, kann kurz dem einfachen Begriffe nach so betrachtet werden. Das Ding ist gesetzt als *Fürsichsein* oder als absolute Negation alles Andersseins, daher absolute, nur sich auf sich beziehende Negation, aber die sich auf sich beziehende Negation ist Aufheben *seiner selbst*, oder sein Wesen in einem Anderen zu haben]” (Hegel, *GW IX: PhG*, p. 78).

reflexiones sobre la filosofía antigua que no vemos en otros idealistas. Es especialmente patente en sus *Vorlesungen* la extensión de las influencias, así como el vasto conocimiento enciclopédico, que tenía sobre la historia de la filosofía, especialmente del periodo antiguo.¹⁴⁴

Siguiendo a Gadamer, de la filosofía antigua se pueden tomar dos paradigmas específicos: el silogismo aristotélico y la dialéctica platónica de los diálogos, particularmente los del *Parménides*, la *República* y el *Gorgias*.¹⁴⁵ La dialéctica hegeliana retoma el espíritu de la dialéctica platónica que vemos desplegarse en los diálogos, en donde la estrategia lógica es someter todo a un profundo análisis crítico donde la verdad se muestra como aquello que sobrevive la contradicción.¹⁴⁶ Aunque Hegel no comparte la idea aristotélica de pensar el método científico (en el caso de Aristóteles: el silogismo) como un auxiliar o instrumento [*ὄργανον*] únicamente para la demostración, Hegel se percató de la eficiencia que tiene el silogismo para ofrecer demostraciones lógicas y especulativas que dispensan de las demostraciones empíricas; mismas que se habían cimentado ya desde el siglo XVII como un estándar obligatorio para las ciencias naturales.

¹⁴⁴ Gadamer es uno de los filósofos que mejor se percató de la influencia de la filosofía antigua en la constitución de la dialéctica hegeliana: “de hecho, la idea de la lógica hegeliana viene a ser una especie de reincorporación de la totalidad de la filosofía griega a la ciencia especulativa. Por mucho que esté determinado por el punto de partida de la filosofía moderna, según el cual lo absoluto es vida, actividad, espíritu, no es, sin embargo, en la subjetividad de la autoconciencia donde ve Hegel el fundamento de todo saber, sino en la racionalidad de todo lo real, y, por ende, en un concepto del espíritu como lo verdaderamente real” (Hans-Georg Gadamer, 2011, p. 21).

¹⁴⁵ “El método, desarrollado por los filósofos antiguos, de extraer las consecuencias de hipótesis contrarias entre sí —método que podía, como señala Aristóteles, ser practicado incluso sin saber el “qué” de las cosas de las que se estuviese tratando—, fue restaurado en el siglo XVIII por la dialéctica trascendental kantiana de la razón pura, en la medida en que Kant reconoció la necesidad que arrastra a la razón a enredarse en contradicciones” (Hans-Georg Gadamer, 2011, p. 11).

¹⁴⁶ “Con su propio método dialéctico Hegel pretende haber reivindicado el método platónico dar cuenta o razón, de efectuar la prueba dialéctica de todas las suposiciones sobre un problema. Y esa pretensión no es mera jactancia. Por el contrario, Hegel ha sido realmente el primero en captar la profundidad de la dialéctica platónica. Es el descubridor de los diálogos platónicos propiamente especulativos, *Sofista*, *Parménides* y *Filebo*, que no existían en absoluto para la conciencia filosófica del siglo XVIII, y solamente gracias a él fueron reconocidos como el auténtico núcleo de la filosofía platónica por todo el periodo subsiguiente, hasta los imponentes intentos, hacia mitad del siglo XIX, de probar que estas obras eran espúreas” (Hans-Georg Gadamer, 2011, p. 13).

Si bien, el interés primordial de Hegel no era entender la *dialéctica* antigua como un *ὄργανον*, Hegel mostró especial interés en las reglas de los razonamientos silogísticos, mismos que están conformados por dos premisas y una conclusión. Su atención se concentró principalmente en capturar la sucesión y el tránsito del contenido de un argumento cuando pasa de las premisas a la conclusión. El silogismo tiene un movimiento en el cual se establece una premisa *A*, a la cual le sucede una premisa *B* y, mediante las cuales, se concluye un producto *C*. La estructura funcional del silogismo tradicional es también uno de los principales intereses de Hegel, pues él también divide los momentos de la dialéctica en tres. El tratamiento que tiene Hegel del *silogismo* [*der Schluß*] se comprende a partir de la sección final —lógica del concepto [*Logik vom Begriff*]— de *WL*. Para Hegel, el concepto [*Begriff*] se compone de tres aspectos esenciales interconectados —pues nunca existen por separado—: el *universal* [*der allgemeine Begriff*], el *particular* o *especial* [*der besondere begriff*] y el *individual* [*der Einzelne*]. Ahora bien, el *silogismo* es la figura que representa con creces el movimiento del pensamiento y el concepto, puesto que el silogismo se compone precisamente de lo *universal*, lo *particular* y lo *individual*.¹⁴⁷ Ahora bien, el *silogismo* es el sucesor del *juicio* [*das Urteil*] en tanto que el *juicio* pone las bases de análisis entre la mediación de lo subjetivo y lo objetivo a partir de lo *universal*, *particular* e *individual*.¹⁴⁸ A partir de dichas bases, el *silogismo* es la figura por la cual se representa mejor el tránsito y movimiento del pensamiento, pero también es la conciliación entre la mediación de lo subjetivo y lo objetivo, puesto que el *silogismo* es un movimiento dual entre el juicio de un sujeto y los objetos del mundo aprehendidos.

Finalmente, nos quedan las influencias que ejercieron Kant y Fichte. Una de las primeras apariciones del término *Aufhebung* —desde el punto de vista filosófico— fue en la *KrV*:

¹⁴⁷ Cfr. “El silogismo, al ser inmediato, tiene entre sus momentos las determinaciones conceptuales como inmediatas. Se trata, pues, de las determinaciones abstractas de la forma, que aún no se han concretado a través de la mediación, sino que son sólo las determinaciones individuales. [*Der Schluß, wie er unmittelbar ist, hat zu seinen Momenten die Begriffsbestimmungen als unmittelbare. Sie sind somit die abstrakten Bestimmtheiten der Form, welche noch nicht durch Vermittlung zu Konkretion gebildet, sondern nur die einzelnen Bestimmtheiten sind*] (Hegel, *TWA* 6: *WL*, p. 354).

¹⁴⁸ “El silogismo se ha mostrado como el restablecimiento del concepto en el juicio y, por tanto, como la unidad y verdad de ambos [*Der Schluß hat sich als die Wiederherstellung des Begriffes im Urteile und somit als die Einheit und Wahrheit beider ergeben*]” (Hegel, *TWA* 6: *WL*, p. 351).

Debí, por lo tanto, *suprimir* [*aufheben*] el *saber*, para saber obtener lugar para la *fe* (sic: *creencia: Glauben*); y el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de avanzar en ella sin crítica de la razón pura, es la verdadera fuente de todo el descreimiento contrario a la moralidad, que es siempre muy dogmático. Por consiguiente, si no puede ser difícil, con una metafísica sistemática compuesta según la pauta de la crítica de la razón pura, dejarle un legado a la posteridad, éste no es una dádiva poco estimable; ya sea que se tome en cuenta el cultivo de la razón mediante la marcha segura de una ciencia en general, en comparación con el tanteo sin fundamento y [con] frívolo vagabundeo de la misma [razón] sin crítica (Kant, *KrV*: BXXXI).¹⁴⁹

No obstante, el proyecto kantiano era contrario a lo que Hegel desarrollaría a la posteridad en su propio sistema. Mientras Kant se esfuerza en ponerle límites a la razón, Hegel piensa que la razón es absoluta. En parte por ello la noción de *aufheben*, para Kant, contempla únicamente su sentido negativo: *suprimir* o *eliminar*. Sin embargo, basta recordar las *antinomias* a las que se enfrenta la razón pura para vislumbrar el legado kantiano en Hegel.¹⁵⁰ Una antinomia consiste en dos argumentos opuestos igualmente válidos. La antinomia surge cuando el entendimiento no puede resolver la oposición entre ambos argumentos, ello requiere que la antinomia no se resuelva, sino que se *disuelva*. Si bien, la antinomia no es propiamente *superada*, el intento de

¹⁴⁹ "Ich musste also das Wissen *aufheben*, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d.i. Das Vorurtheil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist. — Wenn es also mit einer nach Massgabe der Kritik der reinen Vernunft abgefassten systematischen Metaphysik eben nicht schwer sein kann, der Nachkommenschaft ein Vermächtniss zu hinterlassen ist dies kein für gering zu achtendes Geschenk; man mag nun bloss auf die Cultur der Vernunft durch den sicheren Gang einer Wissenschaft überhaupt in Vergleichung mit dem grundlosen Tappen und leichtsinnigen Herumstreifen derselben ohne Kritik sehen" (Kant, *KrV*: BXXXI).

¹⁵⁰ "Como todo el mundo sabe, Kant había encontrado cuatro antinomias en la razón humana, pero Hegel le dice que el *punto capital* es que lo *antiatómico* no sólo se encuentra en los cuatro objetos específicos tomados de la Cosmología sino que se encuentra más bien en todos los objetos de todos los géneros, en todas las representaciones, Conceptos e Ideas. Podemos pues decir que el *Método hegeliano* procede de una generalización de lo *antinómico* que Kant limitaba a las cuatro antinomias de la Cosmología racional. Recuérdese que Kant había formulado las antinomias a dos columnas, una de las cuales contenía la *tesis* y la otra la *antítesis*, pero no dejaba ningún lugar para la *superación* porque consideraba que las antinomias no tenían salida o *superación*. La antinomia, por tanto, no se resolvía y perduraba como antinomia" (R. V. Plana, 2018, p. 302).

reconciliación de posturas que utilizó Kant influyó directamente en Fichte y, por supuesto, en Hegel.¹⁵¹

En cuanto a Fichte, es evidente que la influencia más importante fue la dialéctica del *yo* y el *no-yo*.¹⁵² Dicha dialéctica se compone de los siguientes momentos: 1). *Yo*, al cual se le opone un segundo momento: 2). *No-yo*. La superación del conflicto entre la afirmación (el primer momento, es decir, el *yo*) y la negación (la oposición directa del *yo*, a saber: el *no-yo*) es el tercer momento: 3). La *multiplicidad*. Es así que la dialéctica de Fichte bien podría expresarse de la siguiente manera: $A \wedge \neg A; B$. Hay dos elementos claves aquí a destacar: en primer lugar, la *oposición* entre A y $\neg A$ y, en segundo lugar, la *superación*. Un elemento innovador que introdujo Fichte, en especial en contraste con la dialéctica aristotélica, es el de la *oposición* como un segundo momento necesario. Mientras que el movimiento del silogismo se compone por: $A \wedge B; C$, la dialéctica de Fichte cambió el valor de B por el de $\neg A$. Ello brindó una nueva perspectiva teórica sobre la comprensión de los fenómenos, pues, para Fichte, bien se podría decir que la realidad está articulada a partir de dos momentos concretos, de los cuales uno es afirmativo y el otro es negativo. Esto permite entender el despliegue o desarrollo de un fenómeno a partir de la consideración de que éste se comporta de una manera afirmativa, pero luego le surge una fuerza negativa que busca

¹⁵¹ “Evidentemente las exposiciones dialécticas de Kant, en las antinomias de la razón pura, no merecen muchas alabanzas, cuando se las examina cuidadosamente, como lo haremos con más amplitud en la continuación de este trabajo; pero la idea general, que él puso como fundamento y valorizó, es la *objetividad de la apariencia*, y la *necesidad de la contradicción*, que pertenece a la *naturaleza* de las determinaciones del pensamiento. Primeramente esto acontece, es verdad, en cuanto estas determinaciones son aplicadas por la razón a *las cosas en sí*; pero justamente lo que ellas son en la razón y con respecto a lo que existe en sí, constituye su naturaleza [Kants *dialektische Darstellungen in den Antinomien der reinen Vernunft verdienen zwar, wenn sie näher betrachtet werden, wie dies im Verfolge dieses Werkes weitläufiger geschehen wird, freilich kein großes Lob; aber die allgemeine Idee, die er zugrunde gelegt und geltend gemacht hat, ist die Objektivität des Scheins und Notwendigkeit des Widerspruchs, der zur Natur der Denkbestimmungen gehört: zunächst zwar in der Art, insofern diese Bestimmungen von der Vernunft auf die Dinge an sich angewendet werden; aber eben, was sie in der Vernunft und in Rücksicht auf das sind, was an sich ist, ist ihre Natur]*” (Hegel, TWA 5: WL, p. 52).

¹⁵² “Ahora bien, entre Kant y Hegel hay que colocar a Fichte. Éste había ya visto que las antinomias tenían síntesis en ellas mismas, pero esta síntesis procedía según este autor de una negación de la antítesis que Hegel reputaba extrínseca y, por ello, no la aceptaba tal cual. La antítesis, pensaba Hegel, procedía en Fichte correctamente de la negación de la tesis. E igualmente era correcto que esta negación de la de la tesis o antítesis era negada a su vez para alcanzar la síntesis. Pero Hegel no aceptaba que esta negación de la negación (o sea, de la antítesis) fuera producto de un obstáculo objetivo exterior a la antítesis y chocaba contra ella, Hegel, en otras palabras, no acepta el *Anstoss von aussen*, es decir, el choque desde fuera” (R. V. Plana, 2018, p. 303).

anularla. He ahí el inicio de la pugna y el conflicto que exige una *superación*. La óptica que introdujo Fichte nos permite vislumbrar que la *negatividad* es un aspecto esencial de la realidad. Si un sistema filosófico pretende dar cuenta de la realidad, entonces tiene que asumir la tarea de considerar la *negatividad* también como un aspecto integral.

Una vez expuestas las *motivaciones* de Hegel para la dialéctica, entonces puedo mostrar con mejor claridad las tres *consideraciones* que se pueden tener de la *dialéctica*. En primer lugar, he dicho que se puede *considerar* la dialéctica según el lugar que ocupa funcionalmente en el sistema. Esta *consideración* es bastante sencilla, pues como he mostrado con anterioridad, el sistema hegeliano está interconectado y ello es especialmente evidente en la progresión de las obras. La unidad temática entre las obras no obedece únicamente a un proceder puramente conceptual, sino que es el testamento del despliegue del sistema y el desarrollo del método. Antes había mencionado que las *motivaciones* epistemológicas y científicas iban a tener una mejor resolución al momento de hablar de las tres *consideraciones* sobre la dialéctica, ello es porque los requisitos lógicos o exigencias científicas que Hegel espera de su sistema se van justificando en la medida que el sistema avanza. Es decir, el tránsito entre las distintas realidades que Hegel analiza tiene una justificación cronológica y lógica dentro del sistema. Sabemos que después de la *lógica* viene la *filosofía de la naturaleza*, pero no hay ningún salto lógico en el camino, sino que tienen una progresión orgánica que el sistema sabe justificar.

Ahora bien, la segunda *consideración* me es de mayor interés, pues la dialéctica es un modo de *demostración* para Hegel. Gadamer señaló adecuadamente que el método dialéctico de Hegel era un posicionamiento frente a la historia de la filosofía, pues sugería un nuevo método original para la demostración argumentativa.¹⁵³

¹⁵³ “Frente a ello, él considera su propio procedimiento como el verdadero redescubrimiento de la demostración filosófica, cuya forma lógica no puede ser la que conocemos por la exposición sistemática de la geometría, según Euclides, y que fue analizada por Aristóteles en su *Organon*” (Hans-Georg Gadamer, 2011, p. 12). El rechazo explícito al método matemático puede leerse en la siguiente cita: “la filosofía, si tiene que ser ciencia, no puede, como lo he recordado en otro lugar, tomar en préstamo para este fin sus métodos de otra ciencia subordinada, como sería la matemática, ni puede tampoco contentarse con las aserciones categóricas de la intuición interior, ni puede servirse del razonamiento fundado sobre la reflexión exterior [Die Philosophie, indem sie Wissenschaft sein soll, kann, wie ich anderwärts erinnert habe, hierzu ihre Methode nicht von einer untergeordneten Wissenschaft, wie die Mathematik ist, borgen, sowenig als es bei kategorischen Versicherungen innerer Anschauung bewenden lassen oder sich des Raisonnements aus Gründen der äußeren Reflexion bedienen]” (Hegel, TWA 5: WL, p. 16).

Ciertamente introdujo una originalidad que no se veía en la historia de la filosofía desde el silogismo aristotélico, pues aunque Kant y Fichte incorporaron una suerte de proceder *negativo* en sus respectivos procedimientos, en ninguno de ellos la contradicción y la negatividad jugaron un papel tan esencial como en Hegel.

Dado que uno de los aspectos más elementales de la dialéctica hegeliana es su capacidad de demostrar, es natural preguntarse sobre los mecanismos internos o elementos que le permiten funcionar. Ello me obliga a establecer un puente con la tercera *consideración* sobre la dialéctica hegeliana (la dialéctica como un desarrollo o despliegue del concepto), misma que es intrínseca a la segunda *consideración* (como método de *demonstración*) y viceversa. Bien sabido es que la dialéctica hegeliana consiste en *tres* momentos, no obstante, resulta aparentemente poco clara o críptica la justificación de la necesidad de tres momentos. Sin embargo, estos tres momentos pueden simplificarse una vez que se esclarecen dos primeros puntos: a). Hegel piensa que la dialéctica no parte de proposiciones axiomáticas. Y, b). La dialéctica pone de evidencia un movimiento y un cambio. Con el primer punto, me refiero a que, para Hegel la dialéctica no puede arrancar desde premisas preconcebidas e indemostrables. Una proposición, para poder ser verdadera, tiene que cumplir necesariamente con su *demostrabilidad*.¹⁵⁴ En este punto se podría decir que la dialéctica implica una suerte de auto referencialidad, pues la dialéctica —para arrancar de una premisa— necesita justificar dicha premisa, pero la justifica dialécticamente y encuentra una demostración de ella. Ello me lleva al segundo punto: la dialéctica obliga al pensamiento a seguir un movimiento tripartita que le permite ver con claridad el desarrollo conceptual de la realidad, le permite vislumbrar el flujo natural del pensamiento y también le permite demostrar proposiciones.

El primer momento consiste en lo siguiente: la dialéctica obliga a pensar un objeto o una determinación en abstracto de manera pura; es decir, pensar en sí y por sí dicho objeto o determinación. Inmediatamente la dificultad de pensar un objeto o determinación sin ningún tipo de relación fuera de sí mismo introduce la necesidad del movimiento en la dialéctica. Ello lleva necesariamente a percatarnos de la unilateralidad de este primer pensamiento, por lo que nos obliga a

¹⁵⁴ “Se trata de una progresión inmanente, que no pretende partir de ninguna tesis impuesta, sino más bien seguir el auto movimiento de los conceptos, y exponer, prescindiendo por entero de toda transición designada desde fuera, la consecuencia inmanente del pensamiento en continua progresión” (Hans-Georg Gadamer, 2011, p. 12).

pensar en su oposición. Las oposiciones son confrontadas hasta los extremos y ahí aparecen las contradicciones, ello hace necesario resolver el conflicto y la pugna por medio del entendimiento. El pensamiento es naturalmente conflictivo, pero también clama una *superación* de la confrontación y la lucha.

Como primer planteamiento, es necesario decir que cuando hablamos de la dialéctica hegeliana, inevitablemente hablamos también del concepto de la *Aufhebung*. En términos generales, la dialéctica hegeliana consiste en un *proceso* por el cual se desarrollan tres momentos claves: un primer momento que suele identificarse como una *afirmación* de *algo* o un *inicio conceptual*. Un segundo momento que consiste en un tipo de oposición, por lo que se muestra por medio de la *negación*. Y la llamada *Aufhebung*, que sería el momento culmen en el que se reúnen aspectos de los dos anteriores momentos y éstos han sido superados. Esta estructura muy general irá esclareciéndose más conforme avance mi exposición, pero conviene tenerla en mente desde el inicio.

En el primer capítulo, de la *Doctrina del ser* [*Logik vom Sein*] (en la *Ciencia de la lógica: WL*), Hegel, después de desarrollar los momentos del *devenir* [*Momente des Werdens*], escribe una *Observación* [*Anmerkung*] titulada: *Der Ausdruck: Aufheben* [*La expresión: Aufhebung*]. En dicha *Anmerkung* desarrolla qué es lo que debe entenderse por la expresión *Aufhebung*, así como su funcionamiento y origen lingüístico.¹⁵⁵ Es precisamente en la *Aufhebung* que se captura el mecanismo intrínseco de la dialéctica según sus distintos momentos, pues la dialéctica es el despliegue de una serie de momentos que culminan en una *Aufhebung*.

La palabra *Aufheben* tiene en el idioma alemán un doble sentido: significa tanto la idea de *conservar, mantener*, como, al mismo tiempo, la de *hacer cesar, poner fin*. El mismo

¹⁵⁵ “ Lo único para conseguir el progreso científico —y cuya simple comprensión es esencial para esforzarse— es la realización de la proposición lógica de que lo negativo es igualmente positivo, o que lo contradictorio no se disuelve en el cero, en la nada abstracta, sino esencialmente sólo en la negación de su contenido particular, o que tal negación no es toda negación, sino la negación de lo particular [*Das Einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen — und um dessen ganz einfache Einsicht sich wesentlich zu bemühen ist —, ist die Erkenntnis des logischen Satzes, daß das Negative ebenso sehr positiv ist oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besonderen Inhalts, oder daß eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache*]” (Hegel, *TWA 5: WL*, p. 49).

conservar ya incluye en sí el aspecto negativo (Hegel, TWA 5: WL, p. 114).¹⁵⁶

Es precisamente en la *Aufhebung* donde se captura el mecanismo intrínseco de la dialéctica según sus distintos momentos, pues la dialéctica es el despliegue de una serie de momentos que culminan en una *Aufhebung*. La misma palabra *Aufhebung* ya pone en evidencia el proceder dialéctico al que Hegel apunta, pues se trata de un término que expresa “dos determinaciones opuestas”.¹⁵⁷ El significado dual de la expresión indica que la *Aufhebung* conlleva una conservación del contenido anterior, no existe una anulación, sino que se trata de un movimiento que captura y conserva lo fundamental de un momento y la negación o contradicción del mismo. La superación que arroja una *Aufhebung* no es una superación que destruya lo anterior, sino que le permite su continuación mediante el abandono de la pugna.

La dialéctica hegeliana, como método filosófico, le ofrece al sistema esta ventaja, puesto que es una vía de la demostración, pero es una vía que se manifiesta a sí misma en su propia evidencia. A saber, la demostración muestra el desarrollo y el proceso por el cual el pensamiento se mueve, pero también muestra que la realidad funciona de una manera dialéctica. La dialéctica arroja luz en desarrollo del mundo a través de momentos, momentos que nunca están inconexos entre sí. Aunque la negatividad juegue un papel esencial en la dialéctica, ello no debe hacer perder de vista que el resultado final —cuando se ha alcanzado la *Aufhebung*— es una unidad que reconcilia los opuestos. No obstante, hablar de un “resultado final” de la dialéctica no es otra cosa que hablar metafóricamente. La *Aufhebung* es el inicio de otro movimiento dialéctico, pues la realidad es siempre cambiante. No se estatiza y cristaliza para la perpetuidad en un único momento, sino que se mantiene en movimiento.

Ahora bien, la introducción de la dialéctica hegeliana en este punto tiene un propósito especial en mi argumentación, puesto que mi argumento sugiere una lectura de la dialéctica como una superación del

¹⁵⁶ “Aufheben hat in der Sprache den gedoppelten Sinn, dass es soviel als aufbewahren, erhalten bedeutet und zugleich soviel als aufhören lassen, ein Ende machen. Das Aufbewahren selbst schliesst schon das Negative in sich” (Hegel, TWA 5: WL, p. 114).

¹⁵⁷ Algo similar sucede también con el término latino tollere: “El doble sentido de la palabra latina tollere (que se ha hecho famosa por el chiste de Cicerón: *tollendum esse Octavium* = Octavio debe ser levantado-eliminado) [Der Doppelsinn des lateinischen tollere (der durch den Ciceronianischen Witz: *tollendum esse Octavium* = berühmt geworden)]” (Hegel, TWA 5: WL, p. 114).

problema de la equipolencia pirrónica. Aunque es cierto que Hegel nunca menciona textualmente que la dialéctica sea una superación del pirronismo, ésta puede extraerse a modo de conclusión. En primer lugar —y como ha quedado patente en mi argumentación en torno a la dialéctica hegeliana— Hegel ha tomado como fuentes filosóficas diversas tradiciones antiguas (como es el caso de la dialéctica platónica y la teoría silogística de Aristóteles). Más aún, a lo largo de este trabajo he mostrado lo mucho que Hegel estaba familiarizado con el pirronismo, por lo que no resulta problemático (desde una perspectiva histórica) pensar que la dialéctica puede comprenderse como una superación de la estrategia pirrónica. Más aún, el movimiento que representa la equipolencia —en cuanto a la negación “con la misma fuerza” de proposiciones— puede virslumbrarse en la dialéctica hegeliana. Tanto la dialéctica hegeliana, como la equipolencia pirrónica, buscan constantemente la contrariedad y la confrontación entre proposiciones opuestas hasta llegar a la contradicción. La diferencia sustancial es que la dialéctica hegeliana toma de punto de partida la contradicción para llegar a la superación, mientras que la equipolencia únicamente pretende neutralizar ambas posturas. En ese sentido, la equipolencia resulta como una estrategia poco efectiva frente a la dialéctica hegeliana.

2. Circularidad del sistema y el trilema de Agripa

Hasta el momento he discutido la relación entre la dialéctica hegeliana y la equipolencia pirrónica. Dicha relación puede comprenderse como una suerte de influencia, puesto que —como he mostrado en el anterior apartado— Hegel estuvo profundamente marcado por la filosofía griega antigua en el desarrollo de su dialéctica. Es decir, esta lectura abona a mi argumento en torno a la posible influencia de la equipolencia pirrónica en la dialéctica de Hegel (aunque ésta no sea explícitamente señalada); aunado a ello, mi lectura consistió en mostrar no sólo las similitudes entre ambas, sino también la posible solución y superación de la equipolencia pirrónica por medio de la dialéctica hegeliana. La equipolencia, pensada como método, nos lleva forzosamente a la neutralidad de posturas. De la negación de una proposición mediante la proposición contraria *con igual fuerza* surge forzosamente la neutralidad del juicio, frente a la cual, la consciencia únicamente puede enmudecer. No obstante, para la dialéctica hegeliana, la contradicción y la contrariedad no neutralizan el pensamiento; lo contrario, lo mueven y fuerzan a buscar una conciliación. De la contradicción no surge la quietud ni la neutralidad, sino que surge el movimiento. La dialéctica

hegeliana constituye el primer paso para la superación de la trampa del escepticismo pirrónico; sin embargo, no es suficiente por sí misma para resolver el problema de la fundamentación de un sistema filosófico.

Sin embargo, la superación de la confrontación de la negatividad, en la equipolencia pirrónica, tampoco sugiere que el escepticismo pirrónico sea simple y llanamente una neutralidad perversa —como sí piensa Hegel que es el caso con el escepticismo moderno—. A lo largo de este trabajo he mostrado cómo es que Hegel concede que el escepticismo pirrónico es tanto más virtuoso como más peligroso que el escepticismo moderno. Mientras que el escepticismo moderno se autodestruye al tomar postura involuntariamente a favor de la ciencia, el escepticismo pirrónico tiene como principal objetivo dismantelar la posibilidad de tener creencias justificadas científicamente.

En el apartado de la equipolencia he mostrado cómo es que el pirrónico sí tiene y puede adquirir *creencias*. Sin embargo, éstas son puramente pragmáticas: creo que hace frío porque mis *φαινόμενα* así me lo presentan. Puedo participar democráticamente en las decisiones políticas de mi comunidad porque mis *φαινόμενα* me sugieren que es lo más práctico para la vida diaria y únicamente actúo por convención. El punto central, que ya he argumentado en dicho apartado, consiste en dismantelar la posibilidad de *tener creencias científicamente justificadas*. Las creencias mundanas y cotidianas no se ven demasiado afectadas bajo esta argumentación, puesto que su credibilidad no se dismantela si se les piensa como convención. En cambio, en el caso de los sistemas científicos y la filosofía, este argumento es especialmente devastador. Este punto es de particular interés para Hegel y la fundamentación de su sistema según la figura de la esfera.

De igual manera, en el apartado de la equipolencia he argumentado sobre la estructura argumentativa del pirronismo para dinamitar las creencias, a saber: la equipolencia y la subdivisión de ella según los *tropos*. En total, existen quince tropos pirrónicos. Los primeros diez (atribuidos a Enesidemo) — como ya he argumentado anteriormente— cumplen únicamente un propósito pedagógico. Me explico, los diez primeros tropos pirrónicos están diseñados para depurar al escéptico de la justificación “objetiva” —mas no científica— de sus creencias. Estos diez tropos no tienen como propósito ser utilizados en el terreno de la argumentación filosófica, puesto que únicamente son un ejercicio autoreflexivo para el pirrónico y llevarle así a la *ἐποχή* [suspensión del juicio]. Aunque Hegel sí mostró interés en estos primeros diez tropos —concretamente en la sección intermedia de *VSP*—, para el propósito argumentativo de este apartado no ahondaré

en la recepción que tuvo Hegel de éstos.¹⁵⁸ La razón es porque su argumento es el mismo mediante el cual Hegel resalta la virtud del escepticismo pirrónico por encima del escepticismo moderno; a saber, los diez tropos de Enesidemo están dirigidos contra la consciencia ordinaria¹⁵⁹ [*gemeines Bewusstsein*] de los propios escépticos. Es un método de purga de creencias dogmáticas.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Dado que en el segundo capítulo mencioné brevemente que Hegel conoció dichos tropos y coincide con la lectura común entre los scholars del pirronismo: su propósito es para ser dirigidos por el pirrónico para sí mismo y no para argumentar filosóficamente. Los 10 primeros tropos pirrónicos tampoco fungían —para Hegel— como un rival lógico robusto, puesto que los cinco tropos de Agripa son la verdadera estrategia lógica-argumentativa de los pirrónicos.

¹⁵⁹ O *común*. El adjetivo alemán: *gemeine* puede ser traducido tanto por *común*, como por *ordinaria*.

¹⁶⁰ Una cita ilustrativa a este respecto es la siguiente: “pero el contenido de estos tropos prueba aún más cuán alejados están de una tendencia contra la filosofía y cómo se dirigen total y únicamente contra el dogmatismo del sentido común; ni uno de ellos concierne a la razón y su conocimiento, sino que todos y cada uno se refieren sólo a lo finito y al conocer de lo finito, al entendimiento. [...] Este escepticismo, consiguientemente, en modo alguno está dirigido contra la filosofía, sino que, precisamente de una manera no filosófica sino popular, está dirigido contra el sentido común o contra la consciencia ordinaria, la cual se apega a lo dado a los hechos, a lo finito (llámese esto finito, fenómeno o concepto) y se apega a ello como a algo certero, seguro, eterno; esos tropos escépticos muestran al sentido común lo inestable de tales certezas de un modo que a la vez se aproxima a la conciencia ordinaria; es decir, apela a la vez a los fenómenos y a las finitudes y a partir de su diversidad así como del igual derecho de todos para hacerse valer, a partir de la antinomia que se ha de reconocer en lo finito mismo, conoce la no-verdad de éste. Puede por tanto ser considerado como el primer grado hacia la filosofía, pues el comienzo de la filosofía tiene que ser ciertamente la elevación sobre la verdad que otorga la conciencia común y el presentimiento de una verdad superior [*aber beweist der Inhalt dieser Tropen, wie entfernt sie von einer Tendenz gegen die Philosophie sind, und wie sie ganz allein gegen den Dogmatismus des gemeinen Menschenverstandes gehen; kein einziger betrifft die Vernunft und ihre Erkenntnis, sondern alle durchaus nur das Endliche, und das Erkennen des Endlichen, den Verstand [...]*] Dieser Skeptizismus ist demnach gegen die Philosophie gar nicht, und auf eine eben nicht philosophische, sondern populäre Weise gegen den gemeinen Menschenverstand oder das gemeine Bewusstseyn gewendet, welches das Gegenbene, die Thatsache, das Endliche, (diess endliche heisse Erscheinung, oder Begriff) festhält, und an ihm als einem Gewissen, Sichern, Ewigen klebt; jene skeptischen Tropen zeigen ihm das Unstäte solcher Gewissheiten, auf eine Art, welche gleichfalls dem gemeinen Bewusstseyn nahe liegt; er ruft nemlich gleichfalls die Erscheinungen und Endlichkeiten zu Hülfe, und aus der Verschiedenheit derselben, so wie dem gleichen Rechte aller sich geltend zu machen, aus der in dem Endlichen selbst zu erkennenden Antinomie erkennt er die Unwahrheit desselben. Er kann daher als die erste Stufe zur Philosophie angesehen werden; den der Anfang der Philosophie muss ja die Erhebung über die Wahrheit seyn, welche das gemeine Bewusstseyn gibt, und die Ahndung einer höhern Wahrheit]” (Hegel, GW IV: VSP, pp. 215-216). Ahora bien, la postura de Hegel no consta en un rechazo taxativo a los datos sensitivos y de la percepción. Como he atisbado a lo largo de todo este trabajo, Hegel no es —bajo ninguna circunstancia— un escéptico. No obstante, ello tampoco transforma su postura en un *realismo ingenuo*.

3.2.1. El trilema de Agripa

Ahora bien, después de los diez primeros tropos —siguiendo el curso de los *Esbozos pirrónicos*— vienen los *cinco tropos de Agripa*. Es a partir de estos cinco tropos que se construye el argumento más robusto para anular la posibilidad de la fundamentación de un sistema filosófico. Sexto Empírico menciona los cinco de la manera siguiente:

Los escépticos más recientes dan estos cinco *tropos* de la suspensión del juicio: El primero, el de “a partir del desacuerdo” [τὸν ἀπὸ τῆς διαφωνίας]. El segundo, el de “caer en una recurrencia *ad infinitum*” [τὸν εἰς ἄπειρον ἐκβάλλοντα]. El tercero, el de “a partir del *con relación a algo*” [τὸν ἀπὸ τοῦ πρὸς τι]. El cuarto, el de “por hipótesis” [τὸν ὑποθετικόν]. El quinto, el del círculo vicioso [τὸν διάλληλον] (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.*, I, XV, §164).¹⁶¹

En cuanto los tropos: *con relación a algo* [πρὸς τι] y *del desacuerdo* [τῆς διαφωνίας]; éstos parecen reducirse a los anteriores diez tropos de Enesidemo. No obstante, algunos comentadores apuntan a que estos dos tropos son un resumen mucho más sofisticado y desarrollado de los diez tropos de Enesidemo aplicados a la filosofía. Este argumento se apoya en que ambos tropos están dirigidos a el sentido común y los datos sensoriales cuando intentan ser mostrados por verdaderos, por lo que bien podrían aplicarse contra algunos tipos de realismo ingenuo. Sin embargo, la postura más estándar establece que los primeros dos tropos siguen estando dirigidos a los datos sensoriales del sentido común,

Como también he argumentado en los anteriores capítulos, Hegel es consciente del problema que trajo el kantismo y, concretamente el postkantismo, a la mediación entre sujeto y objeto en el conocimiento. De acuerdo con Hegel, la superación, tanto del escepticismo, como del postkantismo —con respecto a los datos de los sentidos y la percepción— no tiene que darse mediante el desarrollo de una teoría de los sentidos mucho más robusta, ni tampoco consiste en profundizar en una doctrina empirista. Por el contrario, Hegel encuentra la superación de la poca fiabilidad de la certeza sensible —que pertenece por excelencia a lo que llama *consciencia común* [*gemeines Bewusstsein*]— en el pensamiento especulativo y teórico. Por ello, Hegel insiste en que el escepticismo pirrónico acertó en mostrar una teoría que desmantele la certeza sensible —puesto que la certeza sensible únicamente es certeza aparente—. Este rasgo del pirronismo le parece mucho más filosófico que la propuesta del escepticismo moderno de Schulze, en el cual encontramos contradicciones y, además, el intento de duda de la existencia de la consciencia. Aunado a esto, Hegel ve en el escepticismo pirrónico la superación de la certeza sensible que ofrece la consciencia ordinaria y, por lo tanto, el comienzo del pensamiento auténticamente filosófico.

¹⁶¹ “Οἱ δὲ νεώτεροι σκεπτικοὶ παραδιδόασι τρόπους τῆς ἐποχῆς πέντε τούσδε, πρῶτον τὸν ἀπὸ τῆς διαφωνίας, δεῦτερον τὸν εἰς ἄπειρον ἐκβάλλοντα, τρίτον τὸν ἀπὸ τοῦ πρὸς τι, τέταρτον τὸν ὑποθετικόν, πέμπτον τὸν διάλληλον” (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.*, I, XV, §164).

mientras que el resto está dirigido contra el dogmatismo de los razonamientos teóricos:

Tanto Sexto (*Pyrrh. Hyp.*, I, 164-169) como Diógenes Laercio (IX, 88-89) recuerdan a Agripa por la elaboración de cinco tropos que Sexto define como “complementarios” a los de Enesidemo; efectivamente estos examinan no sólo el desacuerdo y la relatividad de las percepciones sensoriales, o de los conceptos sobre los que se fundan los razonamientos teóricos de los dogmáticos, sino el desacuerdo y la relatividad de los razonamientos mismos respecto de cuestiones filosóficas (*παρὰ τοῖς φιλοσόφοις*) y también el sentido común (*παρὰ τῷ βίῳ, παρὰ τῇ συνηθείᾳ*), cuando aspira a ser verdadero (Lorenza Chiesara, pp. 130-131).

La discrepancia con respecto a la función argumentativa que tienen estos dos primeros tropos se debe —en bastante medida— al problema de las fuentes y la doxografía de los tropos de Agripa. Los tropos de Agripa únicamente tienen dos referencias escritas en toda la antigüedad: Diógenes Laercio y Sexto Empírico. Ambos coinciden en que Agripa fue quien elaboró dichos tropos. No obstante, el nombre de Agripa —ni sus tropos— llegaron a otros académicos o posteriores pirrónicos (salvo el caso de un tal Apeles), como el caso de Favorino, quien no tuvo noticia de Agripa.¹⁶² Aunado a esto, la distancia histórica entre Sexto Empírico y Diógenes Laercio es significativa. Mientras que Sexto Empírico probablemente vivió en el siglo I después de Cristo, Diógenes Laercio lo hizo en el siglo III. La historia nos dice que muy probablemente Agripa tuvo como discípulo a Heródoto de Tarso, quien a su vez tuvo como discípulo a Sexto Empírico.¹⁶³ Ahora bien, esto es importante porque existe la posibilidad de que Sexto Empírico no haya logrado discernir con claridad el lugar que ocupan los primeros dos

¹⁶² “Entre los pirronianos, efectivamente, Agripa debió gozar de cierto predicamento y de seguidores, hasta el punto de inducir a un no bien identificado Apeles a poner *Agripa* como título de una obra que daba cuenta de su pensamiento (Diog. L., IX, 106). Sin embargo, su figura no parece haber llegado, por ejemplo, al académico Favorino, que escribió los tropos de Enesidemo (Diog. L., IX, 87), defendió el pirronismo de la acusación de hacer imposible la vida (Filóstr., *Vit. Soph.* I, 8) y procuró las cautelas epistemológicas sobre las cuales “los pirronianos dicen que no parece en absoluto verdadero ni siquiera el hecho de que nada parezca ser verdadero” (Aulo Gelio, XI, 5) para defender a los académicos de la acusación de dogmatismo negativo” (Lorenza Chiesara, 2007, pp. 132-133).

¹⁶³ “No sabemos mucho de Heródoto de Tarso, quien según Diógenes Laercio fue maestro de Sexto Empírico, pero en la relación de Diógenes Laercio parece que debió unirse a Agripa, citado por el mismo autor en otro pasaje (Diog. L., IX, 106) inmediatamente después de Zeuxis y Antíoco, y por lo tanto contemporáneo suyo; la datación en la segunda mitad del siglo I d. C. está confirmada también por el hecho de que Sexto Empírico (*Pyrrh. Hyp.* I, 164) lo considera *reciente*” (Lorenza Chiesara, 2007, p. 130).

tropos (προς τι y τῆς διαφωνίας). La evidencia para este argumento radica en la posible confusión en la que incurre líneas después de presentar los cinco tropos de Agripa:

Y añaden también otros *dos tropos* de la suspensión del juicio. En efecto, puesto que parece que todo lo que es aprehendido se aprehende o bien a partir de ello mismo o bien a partir de alguna otra cosa, consideran que se llega a la inviabilidad de todo haciendo notar que nada se aprehende ni a partir de ello mismo ni de ninguna otra cosa. Y que nada se aprehende a partir de ello mismo, es claro —dicen— por el desacuerdo que creo yo hay entre los físicos acerca de todo lo relacionado con el conocimiento tanto sensible como intelectual, que es insuperable por no poder valernos de ningún criterio, ni sensible ni intelectual, debido a que cualquiera que escogiéramos no sería fiable al estar en discusión. Y en virtud de eso convienen en que tampoco se aprehende nada a partir de otra cosa. En efecto, si una y otra vez necesita ser aprehendido a partir de otra cosa aquello a partir de lo cual se aprehende algo, se cae o bien en el *tropo* del círculo vicioso o bien en el de la recurrencia *ad infinitum*. Y si acaso pretende admitir como aprehendido a partir de sí mismo algo a partir de lo cual se aprehende alguna otra cosa, choca por lo dicho antes con el hecho de que nada se aprehende a partir de sí mismo (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* I, XVI, §§178-179).¹⁶⁴

El anterior pasaje de Sexto es problemático por las siguientes cuestiones: en primer lugar, parece decir que, además de los diez tropos de Enesidemo y los cinco tropos de Agripa, existen otros dos tropos de la suspensión del juicio: *καὶ δύο τρόπους ἐποχῆς*. Lógicamente, esto tiene como consecuencia la existencia final de 17 tropos pirrónicos. Sin embargo, Sexto también dice que el hecho de que nada se aprehenda se reduce al tropo del *desacuerdo* [τῆς διαφωνίας] y de éste se desprende la posibilidad de mostrar una reducción *ad infinitum*. El pasaje anterior

¹⁶⁴ “Παραδιδοῦσι δὲ καὶ δύο τρόπους ἐποχῆς ἑτεροῦς· ἐπεὶ γὰρ πᾶν τὸ καταλαμβανόμενον ἤτοι ἐξ ἑαυτοῦ καταλαμβάνεσθαι δοκεῖ ἢ ἐξ ἑτέρου <ύπομινθήσκοντες ὅτι οὔτε ἐξ ἑαυτοῦ τι οὔτε ἐξ ἑτέρου> καταλαμβάνεται, τὴν περὶ πάντων ἀπορίαν εἰσάγειν δοκοῦσιν. καὶ ὅτι μὲν οὐδὲν ἐξ ἑαυτοῦ καταλαμβάνεται, φασί, δῆλον ἐκ τῆς γεγενημένης παρὰ τοῖς φυσικοῖς περὶ τε τῶν αἰσθητῶν καὶ τῶν νοητῶν ἀπάντων, οἶμαι, διαφωνίας, ἢ δὴ ἀνεπίκριτός ἐστι μὴ δυναμένων ἡμῶν μήτε αἰσθητῶν μήτε νοητῶν κριτηρίῳ χρῆσθαι διὰ τὸ πᾶν, ὅπερ ἂν λάμβωμεν, ἄπιστον εἶναι διαπεφωνημένον. διὰ δὲ τοῦτο οὐδ’ ἐξ ἑτέρου τι καταλαμβάνεσθαι συγχωροῦσιν. εἰ μὲν γὰρ τὸ ἐξ οὔ τι καταλαμβάνεται ἀεὶ ἐξ ἑτέρου καταλαμβάνεσθαι δεήσει, εἰς τὸν διάλληλον ἢ τὸν ἄπειρον ἐμβάλλουσι τρόπον. εἰ δὲ βούλοιτό τις λαβεῖν ὡς ἐξ ἑαυτοῦ καταλαμβανόμενόν τι ἐξ ἑαυτοῦ καταλαμβάνεσθαι διὰ τὰ προειρημένα” (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* I, XVI, §§178-179).

resulta bastante oscuro con respecto a los dos nuevos tropos o si es que los cinco tropos de Agripa se agrupan según estos dos tropos generales, mismos que denomino por el momento como: el *tropo de la aprehensión de algo por sí mismo* y el *tropo de la aprehensión de algo por medio de otra cosa*. Sin embargo, mi interpretación es la siguiente: Sexto Empírico está exponiendo una estrategia argumentativa que consiste en establecer dos *modos*¹⁶⁵ a partir de los cuales se puede contrargumentar en una discusión filosófica. En primer lugar, consiste en establecer que las opiniones de los filósofos divergen en la mayoría de los asuntos, ello muestra que la realidad es aprehendida de manera distinta por todos (incluyendo las doctrinas filosóficas), por tanto: existe una discrepancia y desacuerdo de opiniones que no puede soslayarse. Si este primer paso no es suficiente para desarticular al oponente, entonces se debe recurrir a la segunda *manera* [τρόπος]: desarticularlo a partir del *ad infinitum*.

Mi lectura coincide —en algunos rasgos generales— con la interpretación de María Lorenza Chiesara, quien dice que los cinco tropos de Agripa se reducen o sintetizan a estos dos tropos:

Los cinco tropos de Agripa pueden ser a su vez sintetizados, continúa Sexto (*Pyrrh. Hyp. I*, 178-179), en otros dos tropos de la suspensión del juicio, fundados sobre la distinción entre lo que se comprende por sí mismo y lo que se comprende en virtud de otra cosa: en el primer caso no se puede evitar la discordancia; en el segundo se incurre necesariamente en el regreso al infinito, en el círculo vicioso, o en la arbitrariedad (Lorenza Chiesara, 2007, p. 132).

Ahora bien, que los cinco tropos se *sinteticen* en los dos nuevos tropos (lo que se comprende por sí mismo y lo que se comprende en virtud de otra cosa) únicamente quiere decir que los cinco tropos de Agripa tienen que emplearse según dos caminos o modos: primero dirigidos a buscar el desacuerdo y, posteriormente, hacia el trilema de Agripa.¹⁶⁶ Mi añadido a la lectura de de María Lorenza Chiesara es que también los tropos de Enesidemo pueden ser reducidos al tropo del

¹⁶⁵ Recordemos que *τρόπος* tiene como significado directo: *modo, camino* o *manera*; por lo que me apoyo en este significado para sugerir una lectura filológica y filosófica del pasaje. Esto se puede confrontar con: “This variety of names has no particular significance. The standard term for a mode is *tropos*. In ordinary Greek *tropos* is fairly colourless, meaning simply 'way' or 'manner'. The *tropoi* of Pyrrhonism may thus be ways or manners of introducing suspension of judgement. But *tropos* also had a technical sense” (Annas & Barnes, 2003, p. 21).

¹⁶⁶ Más adelante ahondaré concretamente en el trilema de Agripa y en los tropos que lo conforman.

desacuerdo y, por tanto, forman parte del primer camino estratégico para la refutación —dado que su estrategia consiste en mostrar que existe el desacuerdo a partir de la concesión de la premisa: *nada se comprende por sí mismo*—. En ese sentido, los dos tropos *con relación a algo* [προς τι] y *del desacuerdo* [τῆς διαφωνίας] pertenecen también al primer camino para la refutación, puesto que también su mecanismo de acción consiste en mostrar el desacuerdo y la nula evidencia de algo que se comprenda a partir de sí mismo.

Una vez aclarado el problema doxográfico en torno a los cinco tropos de Agripa, entonces propiamente ya se puede desarrollar el problema en torno al trilema de Agripa. Con respecto al trilema de Agripa, los dos tropos *con relación a algo* [προς τι] y *del desacuerdo* [τῆς διαφωνίας] no ocupan un lugar destacado en la estrategia argumentativa. La razón es que ambos están dirigidos contra el sentido común y los datos senso-perceptibles, por lo que su efectividad únicamente puede aparecer en relación con filosofías que dependan de la certeza sensible (como podría ser el caso de un realismo ingenuo o alguna variante del empirismo). Sin embargo, es una versión de un realismo tan ingenuo que otras filosofías realistas —como la aristotélica— no se ven realmente afectadas por estos dos tropos. El sistema hegeliano no tiene para sí dicha característica, por lo que no es una crítica plausible. Adicionalmente, Hegel es un filósofo que muestra constantemente cómo los sentidos y las percepciones no alcanzan un grado de certeza científica ni tampoco poseen la verdad absoluta; basta con notar los diversos argumentos que ofrece contra el empirismo para verificar dicha idea:

Acerca de este principio se ha hecho, en primer lugar, la acertada reflexión de que en aquello que se llama *experiencia* (que se debe distinguir de la simple percepción singular de hechos singulares) se encuentran dos *elementos*: uno, la *materia* infinitamente *variada*, dispersa de suyo: otro, la *forma*, las determinaciones de la *universalidad* y la *necesidad*. La empiría exhibe desde luego muchas percepciones iguales: si se quiere, incontables; pero la universalidad es algo enteramente distinto del gran número. También garantiza la empiría, desde luego, percepciones de cambios *sucesivos* o de objetos *contiguos*, pero no un nexo de *necesidad*. Así pues, debiendo permanecer la percepción como fundamento de lo que ha de valer como verdad, la universalidad y necesidad aparecen como algo *injustificado*, como contingencia subjetiva: una simple costumbre

cuyo contenido [igual] podría estar constituido de esta manera como de otra (Hegel, TWA 8: EPW, §39).¹⁶⁷

Pienso que en este punto coinciden las filosofías de Hegel y del pirronismo, dado que ambos piensan que los datos sensoperceptibles no arrojan ninguna certeza absoluta y siempre están sujetos a la evaluación y la variación. Mientras que el saber teórico-especulativo únicamente está sujeto a la evaluación y la variación histórica, el conocimiento sensoperceptible está expuesto a la variación singular y subjetiva — como lo muestran los pirrónicos con ejemplos como el del sabor de la miel o la temperatura—. Si no se concede que coincidan los argumentos de Hegel con los del pirronismo, al menos se debe admitir que corren paralelamente. Ciertamente el argumento de los tropos pirrónicos no menciona explícitamente el problema de la universalidad o de la necesidad, lo cual es el núcleo del argumento de Hegel. No obstante, detrás de una argumentación que sostiene el relativismo y falseabilidad de los sentidos existe una propuesta epistemológica que admite la inexistencia de la universalidad en la percepción y en los sentidos. Más aún, pienso que también se admite una negación de la conexión entre causa, efecto y necesidad. Si los sentidos son tan relativos que no pueden apuntar a una relación necesaria entre una causa y un efecto en la experiencia, entonces se admite que el nexo que existe en los fenómenos de la naturaleza y de la experiencia se da únicamente por hábito o ilusión.

Ahora bien, la filosofía de Hegel ha mostrado ser sumamente resistente contra los dos anteriores tropos pirrónicos mencionados. Sin embargo, el problema más desafiante es: ¿cómo responder al trilema de Agripa? Los tropos que conforman el trilema de Agripa son los siguientes:

¹⁶⁷ “Über dies Prinzip die richtige Reflexion gemacht worden, dass in dem, was *Erfahrung* genannt wird und von blosser einzelner Wahrnehmung einzelner Tatsachen zu unterscheiden ist, sich *zwei Elemente* finden, — das eine der für sich vereinzelt, unendlich *mannigfaltige Stoff*, das andere die *Form*, die Bestimmungen der *Allgemeinheit* und *Notwendigkeit*. Die Empirie zeigt wohl viele, etwa unzählbar viele gleiche Wahrnehmungen auf; aber etwas ganz anderes ist noch die *Allgemeinheit* als die grosse Menge, Ebenso gewährt die Empirie wohl Wahrnehmungen von *aufeinanderfolgenden* Veränderungen oder von *nebeneinanderliegenden* Gegenständen, aber nicht einen Zusammenhang der *Notwendigkeit*. Indem nun die Wahrnehmung die Grundlage dessen, was für Wahrheit gelte, bleiben soll, so erscheint die *Allgemeinheit* und *Notwendigkeit* als etwas *Unberichtigtes*, al seine subjektive Zufälligkeit, eine blosser Gewohnheit, deren Inhalt so oder anders beschaffen sein kann” (Hegel, TWA 8: EPW, §39).

- a. Caer en una recurrencia *ad infinitum* [τὸν εἰς ἄπειρον ἐκβάλλοντα].
- b. Por hipótesis [τὸν ὑποθετικόν].
- c. Círculo vicioso [τὸν διάλληλον].

A partir de este momento comenzaré a utilizar abreviaturas para referirme a los tropos que integran el trilema de Agripa. En el caso del tropo de *ad infinitum* utilizaré: AI, en cuanto al tropo de *hipótesis*: H y, finalmente, en cuanto al tropo del *círculo vicioso* utilizaré: CV.

Sexto Empírico tematizó AI como “aquel que decimos que lo que se presenta como prueba [πίστιν] de la cuestión propuesta necesita de una nueva prueba [πίστιν]; y ésta última, de otra; y así hasta el infinito; de forma que, como no sabemos a partir de dónde comenzar la argumentación, se sigue la suspensión de juicio” (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* I, XVI, §§166-167).¹⁶⁸ El funcionamiento más elemental del tropo *ad infinitum* consiste en minar la justificación de una proposición a partir de otra; es decir, consiste en establecer que a toda proposición le antecede otra. Esta exigencia epistemológica no se detiene, puesto que para que una proposición sea válida y verdadera, tiene que haber una anterior que justifique la última, y antes de ésta tiene que haber otra y así hasta el infinito. Jonathan Barnes organizó las premisas del argumento de la regresión *ad infinitum* en relación con el escepticismo y su mecanismo de funcionamiento de la siguiente manera:

If (i) arguments which generate an epistemological regression are unacceptable arguments, and (ii) the only argument we have for a given claim is such a regressive argument, and (iii) the claim should not be accepted without argument, then we should suspend judgement and remain staunchly sceptical about the claim. I believe that this highly hypothetical statement represents what Sextus ought to say, and perhaps what he means to say, about the connexion between infinite regression and skepticism (Barnes, 1990, 44).¹⁶⁹

¹⁶⁸ “ὁ δὲ ἀπὸ τῆς εἰς ἄπειρον ἐκπτώσεως ἐστὶν ἐν ᾧ τὸ φερόμενον εἰς πίστιν τοῦ προτεθέντος πράγματος πίστεως ἐτέρας χρῆζειν λέγομεν, κάκεινο ἄλλης, καὶ μέχρις ἀπείρου, ὡς μὴ ἐχόντων ἡμῶν πόθεν ἀρξόμεθα τῆς κατασκευῆς τὴν ἐποχὴν ἀκολουθεῖν” (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* I, XVI, §§166-167).

¹⁶⁹ Esta organización de las premisas del argumento es expuesto con una versión un tanto más clara según Stefan Sienkiewicz: “(B) If (i) infinitely regressive arguments are unacceptable arguments, and (ii) the only argument S has for P is an infinitely regressive argument, and (iii) P should not be accepted without argument, then (iv) S should suspend

Este es el candado del escepticismo pirrónico, puesto que niega que 1). “Cualquier argumento que exija una regresión” es inadmisibles como proposición válida de cualquier argumento.¹⁷⁰ 2). Sin embargo, cualquier argumento —para que pueda ser válido— necesita tener proposiciones justificadas. 3). Para que una proposición pueda ser justificada, tiene que admitir la regresión. Por lo tanto, cualquier argumento encierra la regresión al infinito.¹⁷¹ La consecuencia lógica para el escepticismo pirrónico es la *ἐποχή* [*suspensión del juicio*].

A su vez, la descripción de H es la siguiente: “se da cuando, al caer en una recurrencia *ad infinitum*, los dogmáticos parten de algo que no justifican, sino que directamente y sin demostración creen oportuno tomarlo por convenio” (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* I, XVI, §168).¹⁷² A diferencia del tropo AI, Sexto Empírico no brinda una exposición concreta del tropo H, sino que únicamente se limita a decir cuándo sucede: se da cuando un dogmático quiere escapar al candado del tropo AI. El término *ὑπόθεσις* tiene un variado y extenso repertorio de significados en la lengua griega —que puede variar en su uso retórico y dramático—. En el sentido más literal puede ser traducida como: *la tesis subyacente* o *la tesis por debajo*. Jonathan Barnes rastreó un significado lógico antecedente a Sexto Empírico en Filópono y Proclo:

judgement over P” (Sienkiewicz, 2019, p. 78). Sienkiewicz especifica que S es cualquier sujeto epistémico y P es cualquier proposición. Esta clarificación o variación no cambia demasiado el argumento, sin embargo, pone el acento en el sujeto que tiene proposiciones por creencias. Mi lectura consiste en no poner el acento en el sujeto epistémico, sino que se debe girar hacia una doctrina filosófica; donde el “sujeto epistémico” sería cualquier doctrina o sistema filosófico.

¹⁷⁰ Esta premisa es frecuentemente señalada por los comentaristas como la más decisiva del argumento y es el núcleo fundacional a partir del cual se detona todo el mecanismo: “Hankinson, for instance, describes the mode of infinite regression as placing ‘prohibitions on certain types of reasoning’. And Barnes speaks of the mode inducing scepticism ‘not in virtue of its peculiar regressive character but in virtue of the fact that infinitely regressive arguments are (we are supposing) *bad* arguments’” (Sienkiewicz, 2019, p. 81). No obstante, es necesario recalcar que Sexto Empírico no admite explícitamente que sean malos razonamientos, sino que simplemente se trata de argumentos que no tienen un punto de partida concreto.

¹⁷¹ “(i) Infinitely regressive arguments are unacceptable arguments. (ii) The only argument S has for P is an infinitely regressive argument. (iii) P should not be accepted without argument” (Sienkiewicz, 2019, p. 78).

¹⁷² “ὁ δὲ ἐξ ὑποθέσεως ἔστιν ὅταν εἰς ἄπειρον ἐκβαλλόμενοι οἱ δογματικοὶ ἀπὸ τινος ἄρξονται ὃ οὐ κατασκευάζουσιν ἀλλ’ ἀπλῶς καὶ ἀναποδείκτως κατὰ συγχώρησιν λαμβάνειν ἀξιοῦσιν” (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* I, XVI, §168).

The different uses all have something in common —roughly speaking, an hypothesis is something which is set down or laid down or supposed. Thus, Philoponus can use the word *ὑπόθεσις* to denote the antecedent of a conditional proposition (e.g. in APr 243.15-24) — in a conditional, you ‘lay down’ the antecedent and see what follows. Proclus can use the word *ὑπόθεσις* to denote the subject-term of a universal affirmative proposition (e.g. in Eucl 252.5-23) — in saying ‘All isosceles triangles have their base-angles equal’, you ‘suppose’ you have an isosceles triangle and ‘conclude’ to the equality of its base-angles” (Barnes, 1990, p. 90).

Sin embargo, Barnes advierte que estas dos comprensiones del término *ὑπόθεσις* no capturan cabalmente el sentido preciso al que Sexto Empírico se estaría refiriendo. En el pasaje de Sexto Empírico¹⁷³ existe un sutil contraste entre el término griego: *κατασκευάζουσιν* y el resto de la oración: *ἀπλῶς καὶ ἀναποδείκτως κατὰ συγχώρησιν λαμβάνειν ἀξιούσι*. El término griego *κατασκευάζουσιν*, en el contexto de un argumento, debe entenderse como: *establecer*.¹⁷⁴ Por otra parte, el contraste se marca con la continuación de la oración: *ἀπλῶς καὶ ἀναποδείκτως κατὰ συγχώρησιν λαμβάνειν ἀξιούσι* que puede ser traducida como: *afirmar mediante la suposición simple y sin demostración por medio de un convenio [συγχώρησιν]*. Una cosa es *establecer* [*κατασκευάζουσιν*] una proposición; la cual puede ser establecida por medio de proposiciones justificadas previas o mediante una argumentación que muestre que es un primer principio —como Aristóteles ha hecho con los primeros principios—. Otra cosa es afirmar la verdad de una proposición únicamente por medio de una suposición y no por medio de alguna de las dos razones anteriores. Sexto Empírico se está refiriendo a esta acción como *ὑπόθεσις*.

Coincido con Jonathan Barnes y Stefan Sienkiewicz en interpretar la *ὑπόθεσις* de Sexto Empírico según el sentido anterior (afirmar la verdad por medio de la suposición). En este punto sigo detenidamente a Jonathan Barnes, en su rastreo historiográfico del término, quien

¹⁷³ “ὁ δὲ ἐξ ὑποθέσεως ἔστιν ὅταν εἰς ἄπειρον ἐκβαλλόμενοι οἱ δογματικοὶ ἀπὸ τινος ἄρξωνται ὃ οὐ κατασκευάζουσιν ἀλλ’ ἀπλῶς καὶ ἀναποδείκτως κατὰ συγχώρησιν λαμβάνειν ἀξιούσιν” (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* I, XVI, §168).

¹⁷⁴ En el diccionario LSJ se puede leer lo siguiente: „in argument, *maintain, prove*, τῶν ἐν Εὐβοίᾳ πραγμάτων... ὡς ἐγὼ αἰτιός εἰμι, κατασκευάζε *tried to make out* that., D. 21.110; κ. ὅτι... Arr. *Epict.* 3.15.14, S.E. P. 1.32; κ. τῷ λόγῳ *establish* a proposition by reasoning, Damian. *Opt.* 5; διὰ λόγου - σκευασθήσεται Phld. *Sign.* 6.”

sostiene que un antecedente importante del sentido conceptual de *ὑπόθεσις* —que emplea Sexto Empírico— es Platón.

In the Platonic tradition, hypothesizing has primarily an heuristic function. You are interested in some problem or question, say the question: Can virtue be taught? In order to make progress towards an answer to the question, you venture some hypothesis. Perhaps you hypothesize or suppose ('for the sake of argument') that virtue is a kind of knowledge. You next see whether, granted the hypothesis, you can answer the original question. If you can, you proceed to worry about the hypothesis itself, asking whether virtue is in fact a kind of knowledge. And you will typically tackle this question by advancing a second hypothesis (Barnes, 1990, p. 92).

Aunque no existe una referencia textual a Platón —en la obra de Sexto Empírico— que indique que fue una influencia en la construcción del concepto y estrategia de la *ὑπόθεσις*¹⁷⁵ pirrónica; el recurso eurístico que emplea Platón —a lo largo de sus diálogos— mantiene una similitud importante con la *ὑπόθεσις* pirrónica. Aunado a esto, existen muy diversas menciones a Platón a lo largo de toda la obra de Sexto Empírico. Es particularmente llamativo que Sexto se pregunte si es posible que Platón sea un escéptico.¹⁷⁶ En segundo lugar, Jonathan Barnes apunta a la

¹⁷⁵ El siguiente fragmento es especialmente relevante para comprender el uso de la *ὑπόθεσις* en Platón. “Consider now how the section of the intelligible is to be divided. How? As follows: In one subsection, the soul, using as images the things that were imitated before, is forced to investigate from hypotheses, proceeding not to a first principle but to a conclusion. In the other subsection, however, it makes its way to a first principle that is *not* a hypothesis, proceeding from a hypothesis but without the images used in the previous subsection, using forms themselves and making its investigation through them [σκοπεῖ δὴ αὐτὸ καὶ τὴν τοῦ νοητοῦ τομὴν ἢ τμητέον. πῆ; ἢ τὸ μὲν αὐτοῦ τοῖς τότε μιμηθεῖσιν ὡς εἰκόσιν χρωμένῃ ψυχῇ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ’ ἀρχὴν ἀνυπόθετον— ἐξ ὑποθέσεως ἰούσα καὶ ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἶδεσι δι’ αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη]” (Platón, *Rep.*, 510b 2-9). En este fragmento reproduzco la traducción que hizo John M. Cooper (1997), pero utilizo el texto griego de John Burnet (1906).

¹⁷⁶ “Pues bien, unos dijeron que Platón era dogmático, otros que escéptico y otros que dogmático en unas cosas y escéptico en otras; porque en los diálogos dedicados a ejercitar el ingenio, en los que Sócrates es presentado riéndose de unos o enfrentándose a los sofistas, tiene —dicen— un talento lúdico y escéptico; pero dogmático cuando ya sea por medio de Sócrates o de Timeo o de alguno de los parecidos se pronuncia poniéndose tajante [Τὸν Πλάτωνα οὖν οἱ μὲν δογματικὸν ἔφασαν εἶναι, οἱ δὲ ἀπορητικόν, οἱ δὲ κατὰ μὲν τι ἀπορητικὸν κατὰ δε τι δογματικόν· ἐν μὲν γὰρ τοῖς γυμναστικοῖς [φασί] λόγοις, ἐνθα ὁ Σωκράτης εἰσάγεται ἥτοι παίζων πρὸς τινὰς ἢ ἀγωνιζόμενος πρὸς σοφιστάς, γυμναστικόν τε καὶ ἀπορητικόν φασιν ἔχειν αὐτὸν χαρακτήρα, δογματικόν δὲ ἐνθα σπονδάζων ἀποφαίνεται ἥτοι διὰ Σωκράτους ἢ Τιμαίου ἢ τινος τῶν τοιούτων]” (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* I, XXXIII, §221).

influencia de la lógica aristotélica para la construcción del concepto y estrategia de la *ὑπόθεσις* pirrónica:

For Aristotle held that among the first principles or *ἀρχαί* on which any science is based there will be hypotheses (APst 72320—4). Hypotheses are, in this sense, a species of what we tend to call axioms, the first or primary or primitive principles from which the remaining truths or theorems of a science are derived (Barnes, 1990, p. 93).

Jonathan Barnes documenta que el uso aristotélico del término se extiende también a Proclo y Alejandro de Afrodisia. Ciertamente existe también una continuidad del espíritu eurístico de la *ὑπόθεσις* de los diálogos platónicos en Aristóteles además de la influencia de la geometría de Euclides.¹⁷⁷ Cuando Aristóteles establece que los *primeros principios* son *indemostrables*, indica que funcionan como axiomas a partir de donde arranca la demostración de las subsecuentes proposiciones. Es decir, se trata de un principio fundacional a partir del cual se deriva el resto del sistema. Ahora bien, para Aristóteles esto no es una deficiencia del sistema, sino que se trata de todo lo contrario: es necesario establecer que los *primeros principios* sean indemostrables porque, si no es el caso que lo sean, entonces no son los primeros. Sexto Empírico continúa la misma idea de la *ὑπόθεσις* como un axioma, sin embargo, dado que previamente ha establecido que *no son válidos los argumentos que no cuenten con una demostración*, entonces la *ὑπόθεσις* se muestra como un axioma arbitrario.

No obstante, para el escepticismo pirrónico, es claro que se trata de un recurso lógico establecido por las posturas dogmáticas cuando se ven acorraladas por el tropo AI. Dado que la postura dogmática buscará detener la regresión al infinito que causa el tropo AI, entonces ésta tiene que establecer una proposición en la que necesariamente todo debe detenerse. Esta proposición funge como un primer principio a partir del cual no se puede regresar y, por lo tanto, éste principio no necesita de proposiciones anteriores que lo justifiquen. El pirrónico exige demostraciones de las proposiciones que una doctrina filosófica o científica posea, a partir de donde la doctrina filosófica o científica se encuentra intentando mostrar razones antecedentes de todas las proposiciones que sostiene. Este vaivén de argumentos necesariamente debe detenerse, puesto que o la postura dogmática se enfrenta a la

¹⁷⁷ “Axioms, postulates and hypotheses are distinguished according to Aristotle’s own exposition. Often, however, all these things [i.e. all first principles] are called hypotheses. (in Eucl 76.24-77.3; cf. 178.1-14)” (Barnes, 1990, p. 94).

ausencia de pruebas que justifiquen sus proposiciones o queda enclaustrada en el tropo AI o debe establecer una proposición —a modo de hipótesis— donde necesariamente debe detenerse la cadena argumentativa:

We are now in a position to better understand Sextus' claim at *PH* 1.168. The mode of hypothesis comes into play when the sceptic's dogmatic opponent attempts to extricate himself from the unending process of supplying reasons for *P*'s being the case by, very simply, *stopping* supplying reasons for *P*'s being the case. If the dogmatist supports *P* by *R*₁, *R*₁ by *R*₂, and so on, then the mode of hypothesis comes into play when, at some point, the dogmatist stops supplying further reasons and puts forward some reason, *R*_{*n*}, for which he offers no further reason *R*_{*n*+1}, but which he assumes 'simply and without proof by virtue of agreement' (Sienkiewicz, 2019, p. 54).

Y, finalmente, en cuanto a CV, Sexto nos dice lo siguiente: “el tropo del círculo vicioso ocurre cuando lo que debe ser demostrado, dentro del tema que se está investigando, tiene necesidad de una garantía derivada de lo que se está estudiando. En ese caso, no pudiendo tomar ninguna de las dos cosas como base de la otra, mantenemos en suspenso el juicio sobre ambas” (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* I, XVI, §169).¹⁷⁸

Tanto Jonathan Barnes, como Stefan Sienkiewicz, coinciden en que CV—también llamado tropo de *reciprocidad*— opera de una manera similar al tropo AI y mantienen una relación de, valga la redundancia, *reciprocidad*. La estrategia de CV consiste en mostrar cómo es que los razonamientos dogmáticos encierran una transposición entre las premisas universales y particulares; a saber, mientras que es legítimo inferir una conclusión particular a partir de proposiciones universales, es ilegítimo inferir una conclusión universal a partir de una proposición particular.¹⁷⁹ En esencia, CV se muestra cuando un razonamiento dogmático propone una conclusión que ya está anticipada en las premisas, pero paralelamente, las proposiciones dependen en su validez y demostración de la conclusión. Un ejemplo clásico —aunque muy simple, pero por propósitos de esta exposición funciona— es aquel

¹⁷⁸ “ὁ δὲ διάλληλος τρόπος συνίσταται ὅταν τὸ ὀφείλον τοῦ ζητουμένου πράγματος εἶναι βεβαιωτικὸν χρειᾶν ἔχη τῆς ἐκ τοῦ ζητουμένου πίστεως· ἐνθα μηδέτερον δυνάμενοι λαβεῖν πρὸς κατασκευὴν θατέρου, περὶ ἀμφοτέρων ἐπέχομεν” (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* I, XVI, §169).

¹⁷⁹ Coincido con la explicación que ofrece Jonathan Barnes: “Thus syllogisms —of this particular sort— cannot provide proofs. For they argue from a universal to a particular; and yet they must also invoke an argument from particular to universal” (Barnes, 1990, p. 60).

razonamiento que pretende demostrar la existencia de Dios a partir de la Biblia. El razonamiento es el siguiente: a). La Biblia es palabra de Dios, por lo que es verdadera. b). La Biblia dice que Dios existe. Por lo tanto: Dios existe. Este razonamiento circular muestra cómo es que se confunden las premisas y la conclusión, puesto que para justificar la primer premisa (a) depende de la conclusión: ¿por qué la Biblia es palabra de Dios y por qué es verdad? — Porque Dios existe. ¿Por qué Dios existe? Porque la Biblia dice que Dios existe y la Biblia es palabra de Dios, por lo tanto es verdadera. De hecho, Sexto Empírico muestra un desarrollo mucho más puntual con respecto al silogismo aristotélico:

Y de forma parecida, incurren también en el absurdo del círculo vicioso en un razonamiento como el de: “Sócrates es hombre; pero ningún hombre es cuadrúpedo; luego Sócrates no es un cuadrúpedo”; pretenden, en efecto, garantizar la premisa universal “ningún hombre es cuadrúpedo” por inducción sobre los casos particulares y quieren deducir cada una de las particularidades de la premisa universal “ningún hombre es cuadrúpedo”- Y de forma parecida deben enfocarse también los otros silogismos que se tienen por *indemostrables* entre los peripatéticos (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* II, XIV, §197).

Jonathan Barnes diseccionó pristinamente el funcionamiento del ejemplo anterior de Sexto Empírico, puesto que Sexto muestra un argumento mucho más complejo del mío. En el ejemplo de Sexto —sobre el silogismo aristotélico—, y en este punto sigo detenidamente a Barnes, se muestra un argumento con varias premisas.¹⁸⁰ En el mismo se visualiza la estructura lógica por la que opera CV: un conjunto de proposiciones *A* y un conjunto de proposiciones *B*. Dado el conjunto *A*, se construye el primer argumento *A*, por lo que: *A* entonces *P1*. Dado el conjunto de proposiciones *B*, se construye el segundo argumento *B*, por lo que: *B* entonces *P2*. Sin embargo, *P2* es una premisa que ya está incluida en *A*, por lo que *A* puede concluir *P1* sin previamente llegar a *P2*. Este paso es ilegítimo porque *P2* no puede estar incluida como proposición (dado que es una conclusión) que, a su vez, permita inferir *P1* (otra conclusión). Según la lógica aristotélica, las conclusiones no pueden

¹⁸⁰ “The first argument is a syllogism with two premisses (‘No men are quadrupeds’ and ‘Socrates is a man’); the second argument is an induction with numerous premisses (of the form ‘Socrates is a man and not a quadruped’, ‘Plato is a man and not a quadruped’, ‘Aristotle is a man and not a quadruped’...). So we cannot talk of the premiss of the argument” (Barnes, 1990, p. 60).

funcionar como premisas que se justifiquen a sí mismas, es el equivalente a: ningún ser humano es cuadrúpedo dado que Sócrates, Platón, Kant, Nietzsche, X, Y, Z... son cuadrúpedos. Por lo tanto, como ningún ser humano es cuadrúpedo, Sócrates no es cuadrúpedo.¹⁸¹

CV sirve como estrategia para encerrar los razonamientos dogmáticos y truncarles la demostración de una conclusión. Aunado a esto, CV funciona también como una herramienta para dismantelar proposiciones aisladas y no únicamente argumentos compuestos. Stefan Sienkiewicz denominó este uso como: *conceptual reciprocity* y lo identificó en uno de los pasajes de Sexto Empírico, donde éste dismantela una sola proposición aislada mediante el uso de CV:

Ahora bien, si para que concibamos la causa [τὸ αἴτιον] es preciso que antes conozcamos el efecto [τὸ ἀποτελεσμα] y para que conozcamos el efecto [τὸ ἀποτελεσμα] es preciso, como dije, enterarse antes de la causa [τὸ αἴτιον]: entonces el *tropo* sin salida del círculo vicioso hace ver que ambas cosas son inconcebibles al no poderse concebir la causa como causa ni el efecto como efecto; pues al estar cada una necesitada de la garantía de la otra, no sabremos por cuál de ellas dar comienzo al concepto de ambas (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* III, V, §22).¹⁸²

Sexto Empírico muestra cómo es que incluso una proposición aislada, como es el caso de: *para conocer una causa es necesario conocer un efecto* esconde la transposición de conceptos universales por particulares. En efecto, para saber un efecto necesito saber una causa. Sin embargo, dicha proposición se encierra en CV, dado que muestra que para conocer una causa se debe conocer su efecto y viceversa. Este argumento está dirigido contra la noción de causa Aristotélica y, en concreto, contra la teoría del movimiento de la *Física*. No es mi intención

¹⁸¹ Puede confrontarse con la reconstrucción que hace Jonathan Barnes: "Since the arguments in the circle may each have several premisses, our account of circularity must accommodate the fact. We may have, say, 'A: so P2', 'B: so P2' 'C: so P3', where P2 is included in B, and Px is included in C, and P3 is included in A. More rigorously: Let Π1 Π2, . . . , Π3, be sets of propositions. Then the sequence of arguments 'Π1: so P1', 'Π2: so P2', . . . , 'Πn: so Pn' is a circular argumentation just in case every P_i is included in Π_i + 1 (and P_n is included in Π_i). More informally: you argue in a circle when you produce a sequence of arguments such that the conclusion of one argument is a premiss for the next argument, and the conclusion of the last argument is a premiss for the first argument (Barnes, 1990, p. 61).

¹⁸² "εἰ οὖν, ἵνα μὲν ἐννοήσωμεν τὸ αἴτιον, δεῖ προεπιγινῶναι τὸ ἀποτελεσμα, ἵνα δὲ τὸ ἀποτελεσμα γινῶμεν, <ὡς> ἔφην, δεῖ προεπίστασθαι τὸ αἴτιον, ὁ διάλληλος τῆς ἀπορίας τρόπος ἀμφω δείκνυσιν ἀνεπινοήτα, μητε τοῦ αἰτίου ὡς αἰτίου μητε τοῦ ἀποτελέσματος ὡς ἀποτελέσματος ἐπινοεῖσθαι δυναμένου" (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* III, V, §22).

posicionarme con respecto a este tema en particular; pero, Sexto Empírico piensa que con este argumento es suficiente para dismantelar lógicamente la teoría del movimiento aristotélica y, por lo tanto, a Aristóteles.

No obstante, la conclusión más problemática —para la historia de la filosofía— del tropo CV no es su estructura lógica ni la estrategia de la que se sirve para dismantelar los silogismos. El problema fundamental es que la idea de CV puede extenderse no sólo a las proposiciones que integran un sistema, sino al sistema propio. Es decir, su efectividad no sólo se mide según su capacidad de truncar proposiciones silogísticas —o de cualquier otra índole, pues el pirrónico siempre buscará cómo hacer de cualquier conjunto de argumentos un CV—, sino que también es capaz de dinamitar cualquier sistema. El problema es que, bajo el candado pirrónico, cualquier sistema puede aparecer como circular.

Por sí solos —cada uno de los tropos— no son más que estrategias lógicas efectivas para contrargumentar a algún contrincante. Sin embargo, el trilema de Agripa es tan efectivo porque funciona en conjunto. Cuando se combinan los tres tropos es que se vuelve una red de la que pocos sistemas filosóficos logran salir. Tanto Barnes, como Sienkiewicz, han realizado una analogía entre el trilema de Agripa y una red [*net*] que, una vez siendo atrapado, ya no se puede salir. Sexto Empírico, inmediatamente después de definir los cinco tropos de Agripa, nos dice que: “todo lo que se investiga admite ser dirigido hacia estos tropos” (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* I, XV, §169).¹⁸³

Ahora bien, aunque Barnes y Sienkiewicz han hecho reconstrucciones de redes que unen los cinco tropos de Agripa, mi intención aquí es únicamente reconstruir el trilema de Agripa. Dado que ya he mostrado que los dos restantes tropos de Agripa no tienen protagonismo tan relevante como los que integran el trilema, solamente me concentraré en este último.

Sin lugar a duda existen múltiples posibles reconstrucciones del trilema de Agripa; aunado al hecho de que Sexto Empírico no describió una sola manera de hacerlo y únicamente se limita a decir que son combinables. Una primer reconstrucción es la siguiente: en primer lugar, el tropo AI es el que sirve como candado principal: (a) *no se admite ninguna proposición que no tenga justificación previa*. Dado (a), entonces

¹⁸³ “ὅτι δὲ πᾶν τὸ ζητούμενον εἰς τούτους ἀνάγειν τοὺς τρόπους ἐνδέχεται” (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* I, XV, §169).¹⁸³

cualquier proposición que se expresa necesariamente deberá tener otra que la justifique. Es así que P3 debe tener una justificación previa: P2, pero P2 debe tener también una proposición P1 que la justifique y así hasta el infinito. Si se quiere escapar de AI, entonces se debe fijar un punto de detenimiento. Sin embargo, (b) *si se fija este punto, entonces éste debe ser un axioma y, por lo tanto, una υπόθεσις; por lo que se trata de un principio arbitrario.* Finalmente, (c) *si existe un grupo de proposiciones o argumentos, éstos pueden reunirse circularmente.*

En esta reconstrucción el mecanismo funciona de la siguiente manera:

- (a) representa a: AI
- (b) representa a: H
- (c) representa a: CV

La anterior reconstrucción es bastante funcional; pero no se trata de la única posible reconstrucción. Pienso que una segunda reconstrucción —aún más agresiva— es la siguiente: (a) *todo sistema filosófico es circular porque sus conclusiones funcionan como premisas del sistema o premisas externas.* Las proposiciones que integran un sistema filosófico deben tener una justificación en el sistema o fuera de él, si la tienen en el sistema, entonces se confunden las premisas universales con las particulares —dado que se infieren conclusiones universales a partir de premisas particulares que ya están contenidas en el sistema—, si tienen justificación externa, entonces: (b) *dado que no se admite una proposición que no tenga justificación previa, entonces la justificación es infinita.* Un sistema filosófico tendría que optar entre tener contenidas infinitas proposiciones —lo que lo regresaría a (a)— o, si necesita de justificaciones externas, entonces éstas serán infinitas y fuera del sistema. Si se quiere detener (b), entonces (c) *tiene que establecerse un axioma que sea fijo y primero a modo de υπόθεσις.* Pero, dado que (b) *no se admite ninguna proposición sin previa justificación* y (a) *las proposiciones internas son circulares,* entonces (c) es un principio hipotético y arbitrario.

En esta reconstrucción:

- (a) representa a: CV
- (b) representa a: AI
- (c) representa a: H

Si ese es el caso, entonces los sistemas filosóficos enfrentan el problema de la circularidad y, a partir de ella, la caída libre en dirección a la recurrencia *ad infinitum* y la hipótesis.

3.2.2. *La respuesta de Hegel al trilema de Agripa*

A lo largo del presente capítulo he articulado y reconstruido la relación conceptual, metódica y crítica entre Hegel y el escepticismo pirrónico. A lo largo de la presente investigación he mostrado cómo es que la filosofía germánica, durante la ilustración y el postkantismo, hizo del escepticismo una discusión central y obligatoria para la filosofía. Un sistema crítico —en el sentido kantiano del término— debía su nombre y características a la oposición contra el dogmatismo. Una filosofía crítica debía su existencia a la oposición y diferenciación con respecto a una filosofía dogmática. No obstante, he mostrado que el postkantismo tuvo como consecuencia la aparición de un escepticismo moderno que tomaba sus bases filosóficas de Kant y otros escépticos modernos (como Hume). La influencia del escepticismo moderno permeó al llamado idealismo alemán —como puede verse en el caso de Fichte— y, sin duda, a Hegel. En el curso de la presente argumentación he enfatizado que la filosofía germánica tuvo un especial interés en el problema del escepticismo —en general, como fenómeno y figura de la consciencia—, pero en el caso de Hegel se atisba, además, un profundo interés por el escepticismo filosófico y el escepticismo pirrónico.

En el presente capítulo, a diferencia del segundo (donde exploro la relación historiográfica) intento tematizar cómo es que Hegel tiene una relación crítica con el escepticismo pirrónico por medio de dos puntos en concreto: la relación entre *equipolencia* y *dialéctica* como puntos de partida metódicos; y la respuesta crítica al *trilema de Agripa*.

En este apartado ahondaré en la respuesta que brinda Hegel —y que podría brindar la examinación de su sistema filosófico— al problema del *trilema de Agripa*.

En el apartado anterior he reconstruido el *trilema de Agripa* y he mostrado el mecanismo por el cual funciona. La fuerza de dicho trilema recae en su capacidad para truncar argumentos y proposiciones aisladas; sin embargo, su fuerza puede ser extendida hacia la totalidad de sistemas filosóficos y a la filosofía misma. Esta última consecuencia no fue explorada por Sexto Empírico, aunque la historia se ha encargado de mostrarla. Paul W. Franks y Hannes Gustav Melichar (al igual que otros tantos comentaristas e historiadores del idealismo alemán) coinciden en que el trilema de Agripa se encuentra en el centro de la discusión por la sistematicidad metódica y conceptual:

To see this, I argue, one must first see that the problems to which Kant responds are already stratified. At the lowest level lies the ancient worry that there can be no genuine justification because any

putative justification is vulnerable to the Agrippan trilemma: if challenged, it turns out to lead either to an arbitrary assumption, or to a vicious circle, or to an infinite regress (Franks, 2005, p. 8).

En su libro: *All or Nothing*, Paul W. Franks ha estudiado el desarrollo de la historia del idealismo alemán —a partir de Kant— en relación con el problema del *trilema de Agripa*. El punto de inicio de este apartado arranca a partir de una idea de Paul W. Franks y del cierre del apartado anterior: el trilema de Agripa se puede extender a cualquier sistema filosófico. Si algo ha mostrado Sexto Empírico es que los círculos y el infinito son peligrosos. El trilema de Agripa conlleva una serie de conclusiones que pueden dinamitar la sistematicidad de la filosofía, así como la mera existencia de un sistema de proposiciones; una de las conclusiones más problemáticas es que la circularidad puede aplicarse a cualquier sistema.¹⁸⁴ Aunado a esto, tanto CV como H, han mostrado que existe una inherente tensión en la metodología y sistematicidad de la filosofía gracias al conflicto entre un sistema *deductivista* o *inducccionista*.

El problema de un sistema axiomático —como podría ser el caso del platónico o, siguiendo a Sexto, el aristotélico— es que los axiomas siempre son vulnerables al tropo H o al tropo AI. Si un sistema es *deductivista*, es decir, parte de un axioma a partir del cual deduce el resto de las proposiciones, entonces los axiomas que funcionan como primeros principios pueden ser desmantelados y desechados como meras hipótesis arbitrarias. Por otro lado, si un sistema dice ser *deductivista*, al momento de ser evaluado por CV, se puede mostrar que existe una confusión entre premisas universales y premisas particulares; es decir, a partir de proposiciones particulares (establecidas por inducción) se concluyen conceptos y premisas universales (aparentemente establecidas por el pensamiento especulativo y teórico). Por otro lado, si un sistema filosófico tiene un carácter dual¹⁸⁵ (*deductivista*

¹⁸⁴ Aquí empleo el término “sistema” en un sentido amplio, puesto que me refiero al sistema filosófico que sostienen algunos autores —concretamente del idealismo alemán—, así como al conjunto de proposiciones interconectadas. En este sentido, es difícil pensar en cualquier corriente de la filosofía que no sea, de alguna manera, un sistema. Incluso autores como Nietzsche pueden tener una lectura sistemática. Basta con que exista un conjunto de proposiciones — ideas, si se quiere— interconectadas para que exista un sistema. Ahora bien, no todos los sistemas siguen el mismo orden ni todos los sistemas se comportan de la misma manera; pero, la diversidad no elimina la sistematicidad.

¹⁸⁵ La idea de Paul W. Franks es que el idealismo alemán tuvo como estrategia epistemológica responder al problema del trilema de Agripa por medio de una suerte de

e *inducccionista*) no puede escapar tampoco al trilema de Agripa: si confunde sus premisas particulares con las universales, entonces por medio de CV se concluye que es un círculo vicioso. Si tiene primeros principios o axiomas, entonces por medio de H se concluye que sus axiomas son hipótesis arbitrarias. Si pretende justificar cada una de sus proposiciones, entonces por medio de AI se concluye que las justificaciones tienen que ser infinitas, dado que no se debe admitir ninguna proposición que no tenga demostración previa. Esta idea se encuentra expresamente en la argumentación de Paul W. Franks:

To see this, I argue, one must first see that the problems to which Kant responds are already stratified. At the lowest level lies the ancient worry that there can be no genuine justification because any putative justification is vulnerable to the Agrippan trilemma: if challenged, it turns out to lead either to an arbitrary assumption, or to a vicious circle, or to an infinite regress (Franks, 2005, p. 8).

No obstante, el núcleo argumentativo de Paul W. Franks es la discusión que parte de Kant y se extiende al post kantismo y al idealismo alemán. El foco recae en estos dos últimos comprendidos como una entidad global y como una categoría general. Por supuesto que Paul W. Franks se aproxima al problema de Hegel y el trilema de Agripa, de la misma manera que aproxima al mismo problema a partir de las ópticas de Fichte y Schelling; pero los idealistas se tratan como un conjunto más o menos homologable. Mi enfoque aquí se dirige específicamente a Hegel. Aunado a ello, no argumentaré desde un enfoque general ni siguiendo una categoría general para el idealismo de Hegel. Es decir: reconstruiré una respuesta concreta a partir de una idea concreta de

“dualidad”. Gracias a Kant se heredó una tendencia de mantener un rigor induccionista y experimental en la ciencia —ello se visualiza claramente en el proyecto de la *Crítica de la razón pura* y en especial a partir de su estética trascendental y deducción trascendental de las categorías—. Por otra parte, también se exigía un rigor sistemático del “pensamiento especulativo” o la metafísica deducccionista de un sistema trascendental. Gracias a Kant se mantuvo el carácter dual filosófico en la mayoría de los sistemas filosóficos de los idealistas alemanes: “So far, both the problems motivating Kant and the German idealists and their responses to those problems overlap. Indeed, as I see it, the German idealists never cease to inherit some version of Kantian dualism, represented by the distinction between the transcendental standpoint required for philosophy and the empirical standpoint presupposed in everyday life and natural science. However, crucial differences emerge in the way that German idealists understand both the structure of a justificatory system adequate to escape the Agrippan trilemma and the nature of the problem raised for empirical knowledge by Agrippan skepticism” (Franks, 2005, p. 9).

Hegel y no deseo articular mi respuesta a partir de la relación que mantiene con los otros idealistas (Fichte y Schelling).

Al inicio del presente capítulo —así como al final del segundo— hice hincapié en que el argumento que pretendo construir parte de las bases de la *Ciencia de la lógica* (WL). Este rasgo es una importante diferencia que introduce mi lectura y la separa de la propuesta que sugirió Jay Wood (quien lo hace a partir de la *PhG*), así como una propuesta que sobrepasa los límites de lo que ha argumentado Paul W. Franks —y otros intérpretes que he mencionado con anterioridad y a lo largo de esta investigación—. En este punto coincido con Melichar, quien también es consciente de la relevancia de la WL para atender el problema del trilema de Agripa.¹⁸⁶

Ahora bien, mi intención es brindar un argumento concreto, por lo que es necesario resumir y obviar algunos puntos. En primer lugar, no puedo ofrecer una reconstrucción completa y detallada de WL. Dicha empresa excede, no sólo los límites de este capítulo, sino los límites de esta investigación y desdibuja las fronteras del proyecto. Por ello me limito únicamente a brindar una serie de puntos específicos que sirven a modo de resumen.

En primer lugar, la WL es el proyecto lógico y ontológico del sistema de Hegel. Consiste en un desarrollo holístico de categorías y cómo van entretejiéndose sistemáticamente. Sobre este particular punto, la mayoría de los comentaristas coinciden en que la WL brinda una explicación conceptual de la estructura del mundo; pero, ello no implica una dualidad entre mundo y concepto. El concepto, para Hegel, no es una representación; por lo que el mundo está conceptualmente estructurado.¹⁸⁷ Este punto es bastante claro desde el inicio de la WL:

La ciencia pura presupone en consecuencia la liberación con respecto a la oposición de la conciencia. Ella contiene *el pensamiento*,

¹⁸⁶ Una cita ilustrativa con la que se puede confrontar el paralelismo es la siguiente: “However, in this paper I want to add a thread of Hegel’s *SL* that tends to be neglected in the current debates. This thread is Hegel’s interest in the overcoming of skepticism. As P. Franks demonstrates in *All or nothing*, the struggle to answer the skeptical argument of the Agrippan Trilemma (= AT) shapes the debates through which Hegel’s thinking acquired maturity” (Melichar, 2021, p. 366).

¹⁸⁷ “With regard to the Science of Logic (=SL), Hegel systematically develops a theory of categories⁶, which is not characterized by a sharp dualism to sensual contents or to things in themselves. Categories can therefore make the world understandable, since reality itself is conceptually structured” (Melichar, 2021, p. 365).

en cuanto éste es también la cosa en sí misma, o bien contiene la cosa en sí, en cuanto ésta es también pensamiento puro. Como ciencia, la verdad es la pura conciencia de sí mismo que se desarrolla, y tiene la forma de sí mismo, es decir que lo existente en sí y por sí es concepto consciente, pero que el concepto como tal es lo existente en sí y para sí (Hegel, TWA 5: WL, p. 43).¹⁸⁸

Para Hegel no existe la barrera kantiana del *fenómeno* como oposición al *noúmeno*, ni tampoco existe la barrera entre la *representación* y el mundo. Detrás del concepto no hay nada oculto. En el sistema hegeliano no existe nada más real que el concepto, por lo que su proyecto lógico —para tematizar las categorías del pensamiento— es también una ontología del mundo. Por ello, es frecuente que se señale el proyecto de la WL como *el auténtico comienzo* del sistema hegeliano, dado que muestra las categorías del pensamiento —así como sus leyes de funcionamiento— y, por lo tanto, también las categorías y leyes del mundo.¹⁸⁹ Aunado a esto, Hegel hace constantemente énfasis en que la WL es el comienzo de la ciencia y el comienzo del método. Este punto en concreto es central para mi argumenación, puesto que a partir de él se puede entretejer una respuesta directa al trilema de Agripa.

Ahora bien, antes de continuar se debe aclarar un punto. Naturalmente, una pregunta inmediata es si Hegel explícitamente desarrolla una respuesta al trilema de Agripa y, por tanto, podría decirse que parte de la agenda filosófica del sistema hegeliano es superar no sólo al escepticismo pirrónico, sino también brindar una superación específica al problema del trilema de Agripa. Por el contrario, podría preguntarse si estoy desarrollando una respuesta al problema del

¹⁸⁸ “Die reine Wissenschaft setzt somit die Befreiung von dem Gegensatz des Bewusstseins voraus. Sie enthält den *Gedanken*, insofern er *ebenso sehr die Sache an sich selbst ist*, oder *die Sache an sich selbst*, insofern sie *ebenso sehr der reine Gedanke ist*. Als Wissenschaft ist die Wahrheit das reine sich entwickelnde Selbstbewusstsein und hat die Gestalt des Selbst, dass *das an und für sich Seiende gewusster Begriff, der Begriff als solcher aber das an und für sich Seiende ist*” (Hegel, TWA 5: WL, p. 43).

¹⁸⁹ Esta idea se puede confrontar con la siguiente cita ilustrativa de Hegel: “No se trata aquí de un pensamiento en torno de *algo*, que exista por sí como base, fuera del pensamiento; no se trata de formas, que sólo proporcionarían simples *signos* de la verdad; sino que las formas necesarias y las determinaciones propias del pensamiento son el contenido y la suprema verdad misma [Es ist in ihr nicht um ein Denken *über* etwas, das für sich ausser dem Denken zugrunde läge, zu tun, um Formen, welche blosse *Merkmale* der Wahrheit abgeben sollten; sondern die notwendigen Formen und eigenen Bestimmungen des Denkens sind der Inhalt und die höchste Wahrheit selbst]” (Hegel, TWA 5: WL, p. 44). El punto central es la identidad entre *pensamiento* y *realidad*. La realidad no se *piensa* como cuando se piensa *sobre algo*, como si fuese un objeto lejano y distinto del pensamiento. El pensamiento es *forma* y *contenido* del mundo, de la realidad.

trilema de Agripa a partir de la filosofía de Hegel y a partir del método de la *WL*.

La respuesta —en realidad— es una mezcla de ambas preguntas. En efecto, Hegel no da una indicación explícita en toda la *WL* que esté contestando al trilema de Agripa. Sin embargo, hace menciones y referencias que apuntan necesariamente al trilema de Agripa. Muestra de ello es una *Anmerkungen* donde Hegel sostiene que la filosofía kantiana no logró resolver el problema del escepticismo; problema que, como he mencionado anteriormente, Hegel atribuye a la deficiencia del postkantismo para desprenderse de la duda absoluta:

Ante todo observo que Kant quiso dar una apariencia de acabamiento a sus cuatro antinomias cosmológicas mediante el principio de división que tomó en préstamo de su esquema de las categorías. Sin embargo, una consideración más honda de la naturaleza antinómica o, más verdaderamente, dialéctica de la razón muestra en general *cada* concepto como una unidad de momentos opuestos, a los que por lo tanto, podría darse la forma de afirmaciones antinómicas. El devenir, el existir, etc., y cualquier otro concepto podrían así suministrar sus particulares antinomias, y por lo tanto podrían establecerse tantas antinomias cuantos conceptos se den. El escepticismo antiguo no se dejó amedrentar por el trabajo de mostrar en todos los conceptos que encontró en las ciencias, estas contradicciones, o sea las antinomias (Hegel, *TWA 5: WL*, p. 217).¹⁹⁰

El anterior pasaje de Hegel es importante por los siguientes puntos: en primer lugar, la mención explícita al escepticismo antiguo y el contraste con la filosofía kantiana. El problema en concreto de la *demonstración* —que hace alusión clara al trilema de Agripa— aparece en este punto. Mientras que el escepticismo antiguo exige una justificación de todas las proposiciones que integran un sistema, la filosofía kantiana intenta ofrecer demostraciones de las proposiciones que integran su sistema; sin embargo, no logra demostrar todo y enfrenta la irresolución de las antinomias. Las antinomias aparecen como contradicciones que,

¹⁹⁰ “Zunächst bemerke ich, dass Kant seinen vier kosmologischen Antinomien durch das Einteilungsprinzip, das er von seinem Schema der Kategorien hernahm, einen Schein von Vollständigkeit geben wollte. Allein die tiefere Einsicht in die antinomische oder wahrhaftler in die dialektische Natur der Vernunft zeigt überhaupt *jeden* Begriff als Einheit entgegengesetzter Momente auf, denen man also die Form antinomischer Behauptungen geben könnte. Weden, Dasein usf. Und jeder andere begriff könnte so seine besondere Antinomie liefern und also so viele Antinomien aufgestellt werden, als sich Begriffe ergeben. — Der alte Skeptizismus hat sich die Mühe nicht verdriessen lassen, in allen Begriffen, die er in den Wissenschaft vorfand, diesen Widerspruch oder die Antinomie aufzuzeigen” (Hegel, *TWA 5: WL*, p. 217).

aunque la filosofía kantiana quiere disolver por medio del tránsito entre las distintas *Críticas*, no se superan y se mantienen como contradicciones. Parece que únicamente puede haber dos posibles resultados: o se acepta que la contradicción es inherente al sistema o que el sistema no puede demostrar absolutamente todas las proposiciones. A juicio de Hegel, este es uno de los puntos que terminó quebrando al sistema kantiano y a su metodología.

El segundo punto concreto es una invocación al trilema de Agripa cuando Hegel dice que puede haber *tantas antimonias como conceptos*. Ello apunta directamente al problema de la regresión al infinito y al círculo vicioso del trilema de Agripa. En este sentido, este pasaje es una invocación explícita al problema del escepticismo pirrónico y muestra que forma parte de los intereses de Hegel a lo largo del desarrollo de la *WL*.

Por otra parte, también es cierto que debo reconstruir una respuesta hegeliana a partir de la *WL*. La *WL* no tiene como único y exclusivo propósito la refutación del escepticismo pirrónico ni la superación del trilema de Agripa. He dicho antes que el carácter esencial de la *WL* es que ésta muestra un desarrollo holístico del sistema y sus categorías. En ese sentido, la agenda de la *WL* es tan universal como su objeto de estudio —es decir, el pensamiento y la realidad—. No obstante, una de las tareas *perennes* de la *WL* es la fundamentación y el inicio de la ciencia. Este punto concreto es lo que, a mi entender, responde concretamente el problema del trilema de Agripa. Dicho una vez esto, me adelanto a mostrar las respuestas que constituyen la superación del trilema de Agripa; una vez mostradas éstas, entonces comenzaré a desarrollar argumentativa cada una de ellas.

La superación del trilema de Agripa se construye a partir de los siguientes argumentos:

- La dialéctica y el carácter holístico del sistema.
- La ciencia y el método como una esfera.
- La autodeterminación del sistema.

a). La dialéctica y el carácter holístico del sistema

Este punto ha comenzado su desarrollo desde el inicio del presente capítulo, pero siguiendo los pasos de Hegel: únicamente podía vislumbrarse su totalidad si se muestra el desarrollo completo de la idea. Una de las objeciones más difíciles del trilema de Agripa es el problema de las contradicciones y las antinomias.

Como ya he mencionado anteriormente, este punto —a juicio de Hegel— desembocó en el quiebre del sistema kantiano. La razón es que el trilema de Agripa tiene la capacidad de dinamitar todos los niveles de un sistema. Si el sistema posee *conceptos*, entonces estos pueden ser sometidos al tropo de CV y mostrar que su contenido confunde el orden de las premisas universales con las particulares. Detrás de un concepto hay una demostración ilegítima que puede ser fácilmente explotada mediante una petición de principio. Adicionalmente, todos los sistemas se enfrentan necesariamente al problema de la *demostración*. El trilema de Agripa exige dos condiciones para la demostración: 1). Que toda proposición, para ser proposición, necesariamente debe ser demostrable. 2). Si la proposición no es demostrable, entonces es una hipótesis. La contradicción emerge cuando una proposición necesitar justificarse fuera del sistema para tener sentido, puesto que la cadena causal de inferencias dentro del sistema es imposible de ser infinita. Por tanto, comienza la aparición de hipótesis que no pueden ser justificadas a partir del sistema. Si un sistema es cerrado, completo y suficiente, entonces no puede contener infinitas proposiciones ni infinitas justificaciones. Si un sistema es completo, entonces no puede pedir justificaciones de sus proposiciones de manera externa.

Adicionalmente, el pirrónico se va a valer del trilema de Agripa para lanzar objeciones constantes para lograr la *equipolencia*. La *equipolencia* nos dice que a toda tesis se puede objetar la tesis contraria con la misma fuerza, por lo que se hace un nudo imposible de desenredar: si $p \supset \neg p$.

Como he argumentado en el subapartado titulado “Dialéctica”, una de las características fundamentales del sistema hegeliano es la superación de la antinomia kantiana. Mientras la filosofía kantiana mostraba antinomias de la razón y cómo estas tenían que sortearse para evitar el estancamiento de la razón, Hegel mostró que la contradicción, la diferencia y la negatividad son aspectos esenciales de la realidad. Si un sistema pretende ser absoluto, entonces tiene que habérselas con la negatividad. Parte del corazón de la WL es mostrar cómo es que el pensamiento y la realidad se comportan según la norma de la oposición dialéctica entre identidad, diversidad, diferencia y contradicción:

Sin embargo la contradicción no contiene puramente lo negativo, sino también lo positivo; o sea la reflexión que se excluye a sí misma es al mismo tiempo reflexión que pone; el resultado de la contradicción no es solamente el cero. Lo positivo y lo negativo constituyen el ser-puesto de la independencia; la negación de ellos por medio de ellos mismos elimina el ser-puesto de la

independencia. Esto es lo que de verdad parece en la contradicción. [...] La contradicción solucionada es así el fundamento, la esencia como unidad de lo positivo y negativo. En la oposición la determinación se ha desarrollado con independencia; pero el fundamento es esta independencia acabada; lo negativo constituye en él una esencia independiente, pero como negativo. Así el fundamento es lo positivo, tanto como lo idéntico consigo en esta negatividad. La oposición y su contradicción, por consiguiente, están, tanto eliminadas como conservadas en el fundamento (Hegel, *TWA 6: WL*, pp. 67-69).¹⁹¹

Una manera sencilla de caracterizar la filosofía de Hegel es como el proyecto filosófico que perdió el miedo a la contradicción. Mientras que las antinomias y las aporías paralizan a cualquier otro sistema, Hegel hizo de la contradicción el principio de movimiento y cambio en su sistema. Ya he explicado qué es la dialéctica en su correspondiente subapartado, por lo que no pretendo detenerme demasiado en este punto. Sin embargo, quiero destacar que la dialéctica se comporta como una absorción de la *equipolencia* dentro del propio sistema. Si un pirrónico quiere dismantelar el sistema recurriendo al trilema de Agripa para lograr la equipolencia, el problema inmediato al que se enfrenta es que el sistema hegeliano funciona dialécticamente; es decir, incorpora activamente la oposición contradictoria entre las proposiciones.

Es necesario recalcar que para Hegel sí existe una solución [*Auflösung*] para la contradicción. El núcleo central del anterior pasaje corresponde a una sección que Hegel titula: *Der Widerspruch löst sich auf* [La contradicción se soluciona]. El error del pirronismo es pensar que, entre la oposición de una tesis y su contraria —es decir, la equipolencia— se tienen que cancelar mutuamente: $p \supset \neg p$. Esto, visto desde la perspectiva hegeliana, es falso. La contradicción no tiene como resultado el *cero*. No hay cancelación, puesto que la dialéctica muestra que la contradicción no es una nulidad ni tiene como resultado la anulación de ambas proposiciones. Por el contrario, la contradicción implica *unidad*.

¹⁹¹ “Der Widerspruch enthält aber nicht bloss das *Negative*, sondern auch das *Positive*; oder die sich selbst ausschliessende Reflexion ist zugleich *setzende* Reflexion; das Resultat des Widerspruchs ist nicht nur Null. — Das Positive und Negative machen das *Gesetzsein* der Selbständigkeit aus; die Negation ihrer durch sie selbst hebt das *Gesetzsein* der Selbständigkeit auf. Dies ist es, was in Wahrheit im Widerspruche zugrunde geht. [...] Das aufgelöste Widerspruch ist also der Grund, das Wesen als Einheit des Positiven und Negativen. Im Gegensatze ist die Bestimmung zur Selbständigkeit gediehen; der Grund aber ist diese vollendete Selbständigkeit; das Negative ist in ihm selbständiges Wesen, aber als *Negative*; so ist er ebensosehr das Positive als das in dieser Negativität mit sich Identische. Der Gegensatz und sein Widerpspruch ist daher im Grunde sosehr aufgehoben als erhalten” (Hegel, *TWA 6: WL*, pp. 67-69).

La confrontación de lo *positivo* y lo *negativo* arrojan como resultado el progreso hacia la verdad; concilia dos entidades independientes (lo positivo y lo negativo) en una sola entidad. Más aún, lo *positivo* y lo *negativo* se disuelven y son superadas con la aparición de una nueva unidad que emerge de la contradicción.

Sin embargo, soy consciente que la dialéctica, por sí misma, no constituye una respuesta absolutamente satisfactoria al trilema de Agripa. Es obvio que el sistema hegeliano se rige por medio de la dialéctica. También es lógico que Hegel se detenga tanto tiempo — mucho más que en comparación con el que le dedica a la identidad— en la explicación de categorías como: *diferencia*, *diversidad* y *contradicción*. No obstante, la dialéctica es únicamente el primer paso para comprender la totalidad de la respuesta al problema del trilema de Agripa. La dialéctica es el punto de inicio para el método, por lo que el comienzo del método no es el desarrollo completo del sistema.

b). La ciencia y el método como un círculo

La objeción más peligrosa del trilema de Agripa es la infinitud y la circularidad. El pirronismo nos enseñó a tener miedo de los círculos y del infinito. El problema fundamental es que el escepticismo pirrónico ha diseñado una estrategia capaz de dismantelar las justificaciones y creencias que tienen, a modo de proposiciones, los sistemas filosóficos: o un sistema se pierde en el infinito o un sistema se encierra en un círculo.

Casi al comienzo de *WL*, específicamente en el comienzo de la *Doctrina del ser* [*Lehre vom Sein*], Hegel escribe un apartado titulado: *¿Con qué debe hacerse el comienzo de la ciencia?* [*Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*]. En dicho apartado, Hegel desarrolla cuál debe ser comienzo de la ciencia y de la filosofía, mismo que necesariamente debe ser el comienzo de todas las cosas: “El principio de una filosofía expresa probablemente también el inicio de todas las cosas [*Der Prinzip einer Philosophie drückt wohl auch einen Anfang aller Dinge*]” (Hegel, *TWA* 5: *WL*, p. 65). La pregunta por el comienzo de la ciencia filosófica implica también la pregunta por el principio por el cual se rige el pensamiento. Este punto en particular podría parecer bastante vulnerable el tropo H o al tropo AI del trilema de Agripa.

Hegel insiste en que el principio tiene que ser también el comienzo, es decir: existe la necesidad de un principio lógico rector y éste también tiene que ser el comienzo y lo más puro e inmediato del pensamiento: “Así, debe ser el principio también inicio y, lo que es previo para el pensamiento, también debe ser primero en el curso del pensamiento [So

soll das Prinzip auch Anfang und das, was das Prius für das Denken ist, auch das Erste im Gange des Denkens sein]" (Hegel, TWA 5: WL, p. 66).

Es en este punto donde Hegel muestra explícitamente su interés por refutar el trilema de Agripa —además de mostrar que Hegel ya era bastante consciente de que dicho trilema acechaba a la filosofía de su época—:

Pero la dificultad moderna tocante al comienzo proviene de una necesidad más profunda, desconocida todavía por los que se ocupan de manera dogmática en dar la demostración del principio, o de manera escéptica en buscar criterio subjetivo contra el filosofar dogmático; necesidad negada del todo por los que querrían empezar como un tiro de pistola, por sus revelaciones interiores, por la fe, la intuición intelectual, etc., y querrían prescindir del método y la lógica (Hegel, TWA 5: WL, p. 65).¹⁹²

Hegel es consciente de la tensión que implica optar por un sistema que tenga un comienzo arbitrario (como lo hacen los sistemas dogmáticos) o un sistema que niegue el dogmatismo, pero necesariamente deba convertirse en un sistema escéptico. Si un sistema es científico, entonces debe tener un método y poder hacer demostraciones a través de él. El problema es que los sistemas existentes comienzan mediante un primer principio que es vulnerable al tropo H, puesto que la intuición intelectual, la fe o cualquier otra revelación interior es un comienzo arbitrario.

Ahora bien, mi intención no es explicar detalladamente cuál es el principio y comienzo del pensamiento y el método, puesto que ello implica desarrollar con mucho mayor detalle la *Doctrina del ser* de la WL. ¿Cómo hablar del principio y comienzo sin hablar de ellos? Esta pregunta sugiere la respuesta al problema del trilema de Agripa. Coincido con una idea de Melichar sobre Hegel y la circularidad: "The fourth way out of the trilemma and Hegel's solution to AT is to *discover and thus establish a necessary circularity*" (Melichar, 2021, p. 372). Por medio de este argumento Hegel logra dismantelar los tropos H y AI. Hegel escribe lo siguiente:

¹⁹² "Aber die modern Verlegenheit um den Anfang geht aus einem weiteren Bedürfnisse hervor, welches diejenigen noch nicht kennen, denen es dogmatisch um das Erweisen des Prinzips zu tun ist oder skeptisch um das Finden eines subjektiven Kriteriums gegen dogmatisches Philosophieren, und welches diejenigen ganz verleugnen, die wie aus der Pistole aus ihrer inneren Offenbarung, aus Glauben, intellektueller Anschauung usw, anfangen und der *Methode* und Logik überhoben sein wollten" (Hegel, TWA 5: WL, p. 65).

Así, el comienzo de la filosofía es el fundamento presente y perdurable en todos los desarrollos sucesivos; lo que permanece inmanente de modo absoluto en sus determinaciones ulteriores. En efecto, mediante este avance el comienzo pierde lo que tiene de unilateral, es decir, la cualidad de ser en general un inmediato y un abstracto; se convierte en un mediato, y la línea del movimiento científico progresivo toma, por consiguiente, la forma de un *círculo*. Al mismo tiempo resulta que como lo que constituye el comienzo todavía no está desarrollado y carece de contenido, no resulta aún, en el comienzo mismo, conocido de verdad; sólo la ciencia, y precisamente en su pleno desarrollo, lleva a su conocimiento completo, rico en contenido, y verdaderamente fundado. Pero, puesto que el *resultado* sólo se manifiesta como el fundamento absoluto, el avanzar de este conocer no es algo provisorio, ni problemático, ni hipotético, sino que debe ser determinado por la naturaleza del asunto y del propio contenido. Ese comienzo no es arbitrario y admitido sólo provisionalmente; ni algo que aparece arbitrariamente y está supuesto como postulado, del cual, sin embargo, se demostraría a continuación que era correcto tomarlo como comienzo (Hegel, TWA 5: WL, p. 71)].¹⁹³

La estrategia de Hegel es bastante similar a la que asumió Descartes para refutar el escepticismo. Mientras Descartes tomó la *duda* como método, Hegel tomó la circularidad del tropo de Agripa para integrarla a su sistema. El posicionamiento filosófico de Hegel quita el miedo al círculo, puesto que para Hegel existe un intercambio dialéctico que justifica circularmente las proposiciones y ello no es un problema para el sistema. Si tenemos la proposición *x*, para encontrar su lugar en el sistema necesita estar previamente justificada. No obstante, la

¹⁹³ "So ist der Anfang der Philosophie die in allen folgenden Entwicklungen gegenwärtige und sich erhaltende Grundlage, das seinen weiteren Bestimmungen durchaus immanent Bleibende. Durch diesen Fortgang den verliert der Anfang das, was er in dieser Bestimmtheit, ein Unmittelbares und Abstraktes überhaupt zu sein, Einseitiges hat; er wird ein Vermitteltes, und die Linie der wissenschaftlichen Fortbewegung macht sich damit *zu einem Kreise*. — Zugleich ergibt sich, dass das, was den Anfang macht, indem es darin das noch Unentwickelte, Inhaltslose ist, im Anfange noch nicht wahrhaft erkannt wird und dass erst die Wissenschaft, und zwar in ihrer ganzen Entwicklung, seine vollendete, inhaltvolle und erst wahrhaft begründete Erkenntnis ist. Darum aber, weil das *Resultat* erst als der absolute Grund hervortritt, ist das Fortschreiten dieses Erkennens nicht etwas Provisorisches noch ein problematisches und hypothetisches, sondern es muss durch die Natur der Sache und des Inhaltes selbst bestimmt sein. Weder ist jener Anfang etwas Willkürliches und nur einstweilen Angenommenes noch ein als willkürlich Erscheinendes und bittweise Vorausgesetztes, von dem sich aber doch in der Folge zeige, dass ,as recht daran getan habe, es zum Anfange zu machen" (Hegel, TWA 5: WL, p. 71).

justificación de la proposición¹⁹⁴ *x* arranca dialécticamente a partir de sí y regresa a sí —aunque no regresa idénticamente, sino que regresa con el contenido que ha desarrollado a lo largo del curso de su despliegue—. La proposición *x* es a la vez comienzo, desarrollo y resultado.

Ahora bien, esta descripción puede parecer bastante críptica vista desde un punto de vista externo. Sin embargo, existe una evidencia concreta de este movimiento a lo largo de todo el sistema hegeliano. La prueba de ello es la propia *WL*. Ella comienza con el inicio de la ciencia y la identidad del pensamiento con la realidad. Sin embargo, para justificar metódicamente el comienzo de la ciencia se debe desarrollar el método, pero el método se desarrolla paralelamente al desarrollo de las categorías lógicas y ontológicas. De tal manera que la *WL* consiste en una ciencia que se justifica a sí misma a través del método; a su vez, el método se justifica a sí mismo con el desarrollo de las categorías que desarrolla metódicamente. Es así como Hegel llega al *ser* como comienzo de la ciencia y como principio dialéctico. No hay nada detrás del *ser*, pero éste tampoco es una hipótesis por las siguientes condiciones: 1). El *ser* es principio de la ciencia y la categoría inicial con la que el método lógico y ontológico debe comenzar. 2). El *ser* no es un postulado o hipótesis arbitraria, sino que tiene su justificación en el desarrollo de las categorías de la *WL*. 3). El *ser* es una categoría que por necesidad debe aparecer en el desarrollo posterior del resto de las categorías, pero estas categorías son siempre universales —aunque con distintos grados de universalidad—. 5). Finalmente, el *ser*, como principio holístico con el cual comienza la ciencia, no puede ser presupuesto porque se trata de una *indeterminación* [*Unbestimmtheit*]. Es decir, no tiene contenido, por lo que no se puede presuponer aquello que está vacío. Este mismo movimiento se da también con el *concepto* [*Begriff*]:

This analysis is supposed to bring out that each is actually built on categories and moments of the concept. Thus, the analysis of what is meant to be opposed to the concept is in fact instantiating the structure of the concept. Put more precisely, objectivity is introduced as the negation of the concept but in fact it is shown to

¹⁹⁴ Menciono “proposición”, pero soy consciente que existen algunos comentadores que insisten en que no existen proposiciones en la filosofía de Hegel, sino que únicamente existen categorías. Dichos comentadores hacen especial énfasis en la descripción que Hegel brinda en la *EPW* sobre sus categorías lógicas. Sin embargo, ello depende en qué es lo que se entienda por *proposición*. Si una proposición es un enunciado que es capaz de justificar y ser justificado, entonces es una descripción bastante general como para caracterizar la filosofía de Hegel. La mayoría de los comentadores no tienen ningún problema hablar de proposiciones en la filosofía de Hegel, como es el caso de Melichar.

presuppose the concept as a condition of its possibility (Melichar, 2021, p. 382).

Ahora bien, antes he dicho que no es mi intención brindar una reconstrucción detallada de la *WL* ni tampoco de la *Doctrina del ser*, por lo que mi intención de mencionar al *ser* como principio holístico de la *WL* tiene dos propósitos: en primer lugar, mostrar que existe un ejemplo concreto por el cual se puede visualizar mucho mejor la manera en que Hegel refuta el trilema de Agripa —especialmente los tropos de AI y H–. Mostrar que las categorías hegelianas son holísticas, encuentran su justificación con el desarrollo completo.

Esta circularidad dialéctica muestra que la ciencia se justifica a sí misma a través del método, de la misma manera que el método se justifica a sí mismo a partir del desarrollo de la ciencia. El resultado es el desarrollo de comienzo que regresa a su propio comienzo. Parte de sí para llegar a sí, pero nunca llega idéntico a sí mismo; llega reconciliado y unificado con sus opuestos. Esto también distingue al sistema hegeliano de otros sistemas filosóficos —como es el caso del sistema aristotélico—, puesto que los primeros principios —para Hegel— son necesariamente demostrables. El mismo juego dialéctico también puede vislumbrarse en *PhG*, puesto que se trata del desarrollo de la consciencia y el transcurso de ésta a través de perspectivas cada vez más completas.

No es ninguna experiencia que la *PhG* sea una *ciencia de la experiencia de la consciencia*, pero la consciencia es la que se experimenta a sí misma. Los círculos son la estructura primordial del sistema hegeliano y ello muestra mucho más tangiblemente el carácter holístico del sistema. Sobre este punto me limito a finalizar mostrando una analogía que puede resumir el argumento: la dialéctica dibuja círculos.

Finalmente, hago un resumen muy breve del argumento. Soy consciente que la anterior descripción puede parecer bastante compleja y, por veces, oscura. La razón es el propio carácter holístico del sistema, pues necesita una explicación igualmente holística para describirlo. El trilema de Agripa dinamita casi cualquier sistema filosófico porque hace que cualquier sistema sea circular: o el sistema necesita de infinitas proposiciones para justificarlo o necesita un principio hipotético arbitrario para iniciar la cadena de justificaciones. Aunque el sistema hegeliano lidia y tematiza el concepto del *infinito*, el sistema hegeliano no necesita infinitas justificaciones para justificarse a sí mismo. Por el contrario, necesita únicamente mostrar que existe una proposición que se justifica a sí misma —algo que es admitido por el trilema de Agripa: una proposición, para ser proposición, debe ser justificable—. Dicha

proposición, en vez de necesitar de infinitas justificaciones que le antecedan, tiene su justificación por medio del círculo: se justifica a sí a través de sí misma, pero la justificación autoreferencial conlleva un desarrollo donde se desdibuja su identidad y se somete al movimiento dialéctico.

c). *La autodeterminación del sistema*

Las anteriores secciones han anticipado el punto final de esta argumentación, a saber: la autodeterminación del sistema. No es ninguna sorpresa que este punto siga un curso dialéctico. Para explicar la autodeterminación del sistema es necesario regresar al carácter holístico del sistema. En este punto coincido con la argumentación de Hannes Gustav Melichar, quien explica el sistema hegeliano de la siguiente manera:

The holistic structure of Hegel's *SL* does not depend on a principle that is external to the whole *Logic*. If the categories are unified by a principle, the principle is part of the holistic structure itself. [...] If the self-determination explicates the principle of self-determination, the progress is in a certain way *completed* (Melichar, 2021, p. 365).

Anteriormente he argumentado que el sistema hegeliano supera el trilema de Agripa gracias a su carácter circular y holístico; es decir, se trata de un sistema que parte de un principio holístico que encuentra su justificación en el transcurso de su desarrollo, mismo que introduce una necesidad reflexiva. Se trata de un sistema que inicia con un principio que desarrolla su justificación y regresa al primer principio, pero no regresa con la identidad que poseía antes; sino que regresa unificado y reconciliado con sus oposiciones.

Ahora bien, la autodeterminación bien podría expresarse como una suerte de *autosuficiencia*. Melichar argumenta que el sistema hegeliano tiene categorías que están unificadas por un principio holístico; adicionalmente, éste no proviene de fuera del sistema, sino que es un principio que el propio sistema descubre usando su propio método. Esto ya ha sido discutido con respecto al comienzo del sistema en la *WL* y la categoría del *ser*. El *ser* es una categoría que es descubierta por el sistema empleando el método dialéctico que se desarrolla en *WL*. Por tanto, el *ser* no es una categoría que venga de fuera del sistema; más aún, su justificación tampoco necesita provenir del exterior, puesto que la justificación se construye conforme se desarrolla dicha categoría.

Melichar menciona un punto de manera muy sugerente: *la autodeterminación explica el principio de la autodeterminación*. Esta idea

muestra el pináculo del progreso del sistema hegeliano. Aunque, es difícil caracterizar el sistema hegeliano bajo las categorías típicas de la epistemología moderna y contemporánea; es decir, difícilmente se podría argumentar que el sistema hegeliano es constructivista, fundacionista, deductivista, formalista, etc. Estas categorías únicamente simplifican la multiplicidad de la realidad. Sin embargo, es cierto que el sistema hegeliano arranca a partir de un principio —si tomamos el principio de *WL* como el primer principio fundacional a partir del cual inicia la totalidad del sistema—. Este principio hegeliano es autodeterminativo.

La autodeterminación consiste en la capacidad reflexiva que tiene un concepto, una categoría o una proposición. Ello implica que tienen un carácter holístico y reflexivo: parten de sí mismos y regresan a sí mismos; pero el movimiento por el cual se despliegan no tiene que venir de fuera. Son autosuficientes por sí mismos para iniciar su propio movimiento dialéctico. Este hallazgo es uno de los más importantes para Hegel, puesto que por medio de éste muestra que la realidad y el pensamiento se identifican. El pensamiento es lo mismo que la realidad porque ambos se comportan dialécticamente.

Cuando se aterriza este argumento al problema del trilema de Agripa, se muestra que el tropo H no es operativo con sistemas que sean autodeterminativos. El tropo H depende de la arbitrariedad de la hipótesis que se emplea para justificar el sistema, pero un principio autoreferencial que se justifica a sí mismo a través de sí mismo —es decir, por medio del desarrollo que tiene—.

Una vez desarrollados estos tres frentes: a). La dialéctica y el carácter holístico del sistema. b). La ciencia y el método como una esfera. c). La autodeterminación del sistema. Entonces, puedo hacer una última reconstrucción de la refutación del trilema de Agripa. He mencionado que el trilema de Agripa introduce las siguientes condiciones para la existencia de un sistema: 1). Toda proposición que integre el sistema debe ser justificable. 2). Si existe un axioma, éste es una hipótesis arbitraria y, por tanto, no tiene justificación. 3). Todo sistema, proposición o concepto es vulnerable a la circularidad. El sistema hegeliano, dado que tiene un carácter holístico y circular, supera el tropo de AI, H y CV. Ello se hace por medio de su condición dialéctica, por la que le permite superar las oposiciones e incorporar la negatividad a sí mismo. Con respecto a 1)., el sistema hegeliano tiene principios que son justificables a partir de sí mismos, por lo que todas las proposiciones que integran el sistema están justificadas. Con respecto a 2)., el sistema hegeliano no funciona a base de axiomas, sino que tiene principios que

se demuestran a sí mismos. Esto constituye la autoreferencialidad del sistema; no son principios arbitrarios puestos “por tiro de una pistola”. Finalmente, en cuanto a 3), el sistema hegeliano es circular intencionalmente, pero su circularidad le da su carácter holístico y la autoreferencialidad le permite demostrarse y justificarse a sí mismo. Dicho esto, el trilema de Agripa queda desarticulado frente al sistema hegeliano, puesto que el sistema hegeliano logra superar las objeciones de manera dialéctica: las incorpora a sí mismo y las utiliza para superarlas.

Conclusiones

A lo largo de la presente investigación he desarrollado la relación entre la filosofía hegeliana y el escepticismo pirrónico a partir de distintos ejes temáticos: a). La historiografía de la recepción del escepticismo antiguo en los escritos de Hegel y la relación que mantiene con su proyecto sobre la filosofía de la historia. b). El desarrollo historiográfico de la recepción del escepticismo antiguo y el contraste con el escepticismo moderno durante la última mitad del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX, así como la respuesta de Hegel al problema del escepticismo. Y, finalmente, c). La apropiación y superación del escepticismo pirrónico en el sistema hegeliano.

Con respecto al primer punto (a) —siendo el primer capítulo de este trabajo—: he mostrado el interés de Hegel por la historia de la filosofía y he argumentado que existe una relación entre su *filosofía de la historia* y su *historia de la filosofía*; a saber, la historia de la filosofía es una *filosofía de la historia de la filosofía*. He argumentado que Hegel piensa que la historia universal [*Weltsgeschichte*] se trata del desarrollo de la idea de la *libertad*. Por otra parte, la historia de la filosofía consiste en el desarrollo de la idea de *verdad*.

Importantes contrastes surgen a partir de aquí, puesto que he mostrado cómo es que Hegel soluciona el problema del cambio y el movimiento en la historia con respecto a la idea de *verdad*. Tradicionalmente se piensa que la verdad es eterna; puesto que es siempre verdadera, si no, no sería verdad y sería entonces una opinión. Hegel introdujo a la filosofía la idea de la parcialidad de la verdad a través de la historia. En efecto, la verdad es siempre verdadera; pero la historia es un paulatino despliegue, cuyo desarrollo consiste en asumir nuevas perspectivas que revelen nuevos contenidos de la verdad.

Adicionalmente, he mostrado cuál es el interés de Hegel para con el escepticismo antiguo —y, en general, con el escepticismo—. Hegel ha planteado su sistema filosófico en relación con la historia; para él, la historia de la filosofía conlleva el desarrollo de figuras del pensamiento especulativo que añaden contenido y perspectivas novedosas a la verdad. Sin embargo, ha existido desde la antigüedad el escepticismo —como figura del pensamiento especulativo— y éste no ha sido resuelto desde entonces. Mi argumento consistió en mostrar una posible relación entre las épocas históricas de crisis y la aparición del escepticismo: el helenismo conllevó a la existencia del escepticismo académico y el escepticismo pirrónico; el final de la escolástica medieval devino en

expresiones cada vez más cercanas al escepticismo por parte del nominalismo; la modernidad de Hegel vislumbra su ocaso con la aparición de escepticismo nihilistas en el terreno del postkantismo.

El escepticismo, en tanto figura del pensamiento especulativo, tiene como riesgo transformarse en un extremismo de la duda; con lo que aniquila el pensamiento filosófico. El riesgo más peligroso del escepticismo es que puede volverse contra el espíritu de la filosofía —la búsqueda de la verdad— y transformarse en la duda absoluta y, por tanto, la desconfianza y la eliminación de la verdad. Para decirlo en pocas palabras: el gran monstruo de la filosofía es el escepticismo. Mi argumento consistió en demostrar cómo es que Hegel asume —entre las tan diversas tareas de su sistema— la solución definitiva del escepticismo. Naturalmente, la pregunta aquí es: ¿por qué mi énfasis cayó en el escepticismo antiguo y no en otros tipos de escepticismo?

Aunado a ello, me dediqué a rastrear la recepción de los textos más importantes del escepticismo antiguo dentro de los textos de Hegel. Esta tarea radicó en la búsqueda de referencias intertextuales dentro de la obra de Hegel, así como la esquematización y ordenación de los materiales que tuvo a su disposición para leer las fuentes más relevantes del escepticismo antiguo.

Sin lugar a duda —y por motivos historiográficos y filológicos— las fuentes más relevantes del escepticismo antiguo son los textos de Sexto Empírico y la doctrina del escepticismo pirrónico. Una búsqueda a través del catálogo de la biblioteca personal de Hegel indicó que tuvo acceso a diversos materiales secundarios, a saber: manuales modernos de historia de la filosofía antigua, manuales filológicos —del tipo *Quellenforschung*—, así como distintos materiales doxográficos antiguos sobre el escepticismo antiguo —como es el caso de textos de Diógenes Laercio, Aulo Gelio, Plutarco o Cicerón.

En cuanto a materiales directos del escepticismo antiguo, indagué información bibliográfica, así como evidencia textual directa, de las habilidades filológicas de Hegel: leía latín y griego de manera fluida. Aunado a ello, rastree la recepción de manuscritos y traducciones de las obras de Sexto Empírico que llegaron a manos de Hegel.

Finalmente, señalé las principales referencias existentes, sobre escepticismo antiguo, en las obras de Hegel. Esta tarea permite localizar los principales lugares, dentro de la obra hegeliana, donde aparecen las más importantes menciones al escepticismo antiguo. En este punto argumenté la relevancia de las *Lecciones de historia de la filosofía* [*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*], también defendí la

postura que acepta a las *Vorlesungen* como obras propias del sistema y no como productos artificiales de sus editores. De igual manera, mostré la relevancia de otros textos sistemáticos, como el caso de la *PhG*, la *WL*, la *EPW* y el texto *VSP*.

Con respecto al segundo punto (b) —siendo el segundo capítulo—: desarrollé detalladamente el curso de la recepción del escepticismo pirrónico a lo largo de la modernidad del siglo XVIII y el siglo XIX. En este punto enfatiqué la importancia de la Academia prusiana de las ciencias [*Preussische Akademie der Wissenschaften*], la traducción propagandista que hicieron de las obras de Sexto Empírico, la censura intelectual hacia el pirronismo y la tematización de la confrontación del espíritu ilustrado y cristiano con el escepticismo pirrónico. Sobre este punto, *El Diccionario histórico y crítico* de Pierre Bayle jugó un papel fundamental en la configuración del imaginario colectivo e intelectual con respecto al escepticismo. La publicación del diccionario de Bayle tuvo dos consecuencias polares: por un lado, la Academia prusiana de las ciencias asoció el pirronismo con el ateísmo, el spinozismo, la decadencia moral y la anulación de la ciencia. Por otro lado, el escepticismo moderno —que partía de la influencia de David Hume— rechazó tajantemente el escepticismo pirrónico por considerarlo sumamente dogmático o auto contradictorio.

El punto anterior me llevó a realizar una tipología del escepticismo; dicha tipología permite explicar el panorama tan complejo de los siglos XVIII y XIX con respecto al escepticismo pirrónico. Se trata de un período lleno de matices y claroscuros, puesto que la mentalidad filosófica de la época estima de muy diversas maneras al escepticismo.

Gracias a la influencia de la Academia prusiana de las ciencias, así como del escepticismo moderno de Hume y la publicación del diccionario de Pierre Bayle, el post kantismo formó su comprensión del escepticismo a partir de la mezcla con la filosofía kantiana. Kant le dio un lugar favorable al escepticismo como comienzo de la ciencia: la filosofía, al igual que la ciencia, debe comenzar con la duda razonable y evitar el dogmatismo. Diversos pensadores postkantianos, como Salomon Maimon o Reinhold, se posicionaron con respecto al lugar del escepticismo en la filosofía. De igual manera, idealistas como Johann Gottlieb Fichte argumentaron que el escepticismo era el comienzo natural de la ciencia y de la filosofía.

No obstante, Kant, los post kantianos y Fichte tomaron al escepticismo moderno como punto de partida de la ciencia. Ninguno de ellos argumentó a favor del escepticismo pirrónico, puesto que

consideraban que el escepticismo antiguo era demasiado dogmático. De esta disputa surgió la disputa entre *dogmatismo* y *criticismo*. El *dogmatismo* fue identificado con la filosofía metafísica de Leibniz y el Wolffismo, mientras que el *criticismo* era identificado con la filosofía kantiana, el postkantismo ilustrado y el primer idealismo.

Sin embargo, en el postkantismo surgió un movimiento extremista del escepticismo moderno —encarnado por Gottlob Ernst Schulze, quien tomó el pseudónimo de Enesidemo— que negaba todos los principios filosóficos del kantismo, el post kantismo, el idealismo, la ilustración y la ciencia. El escepticismo de Enesidemo era, más bien, un nihilismo epistemológico.

Mi argumento estribó en la recuperación del texto hegeliano: *Relación del escepticismo para con la filosofía. Exposición de sus diversas modificaciones y comparación del más moderno con el antiguo* [*Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedene Modifikationen und Vergleichung des Neuesten mit dem Alten*], puesto que en él, Hegel realizó una reseña crítica del libro emblemático del escepticismo de Gottlob Ernst Schulze, así como una comparación con el escepticismo pirrónico. Argumenté que la disputa puede ser leída y comprendida paralelamente con la disputa de Sexto Empírico con el escepticismo de la Academia platónica. Hegel resaltó las virtudes del escepticismo pirrónico como: la indagación y la investigación a través de la duda metódica, el espíritu filosófico por la búsqueda de criterios de justificación de verdad y la auto consciencia de sus propios límites argumentativos. Por el contrario, el escepticismo moderno de Gottlob Ernst Schulze era un escepticismo auto destructivo —como el de la Academia—. Se trataba de un escepticismo que afirmaba que no existe la verdad; sin embargo, la anulación de la verdad se daba por medio de una proposición afirmativa que presuponía la distinción entre verdad y falsedad.

Hegel menosprecia el escepticismo moderno de Schulze por su dogmatismo inherente y su auto destrucción tan evidente, por lo que no considera dicho escepticismo como un rival filosófico potente. Por el contrario, el escepticismo pirrónico cuenta con una serie de argumentos que sí son capaces de aniquilar la filosofía. Irónicamente, la prueba de ello es la falta de capacidad de la filosofía kantiana para combatir el escepticismo moderno de Schulze y, más aún, su falta de capacidad para responder al problema del escepticismo pirrónico. Este punto también ofrece la respuesta a la pregunta: “¿por qué Hegel y el escepticismo antiguo?”, puesto que la valoración hegeliana del escepticismo exige el contraste y la relación del escepticismo antiguo con el escepticismo

moderno. De la confrontación entre estos dos escepticismos, Hegel toma partido a favor del escepticismo antiguo —en concreto, el escepticismo pirrónico—.

Finalmente, he esbozado el curso de mi argumentación para la construcción de una respuesta hegeliana contra el escepticismo pirrónico. Algunos investigadores, como Jay Wood, han construido diversos argumentos a partir de la *Fenomenología del espíritu*. Sin embargo, he mostrado que ese camino no es el más indicado ni preciso. El escepticismo que se vislumbra en la *Fenomenología del espíritu* no es el escepticismo pirrónico, ni tampoco puede ser considerado como un escepticismo filosófico —aunque parte de sus argumentos puedan aplicarse contra el escepticismo moderno—. El escepticismo que aparece en la famosa *dialéctica del amo y el siervo* es una figura de la consciencia del pensamiento práctico; se trata de una actitud vital con respecto a la libertad, no de una corriente filosófica específica. Ello me llevó a distanciarme de la lectura de Jay Wood y de los argumentos de la *Fenomenología del espíritu*. A partir de este punto sugerí que mi argumentación iba a girar en torno a la *Ciencia de la lógica*.

Finalmente, con respecto al punto final (c) —perteneciente al tercer capítulo— consistió en la tematización de lo que he llamado: “la relación crítica entre Hegel y el escepticismo pirrónico”. En efecto, Hegel resaltó las virtudes del escepticismo pirrónico por encima del escepticismo moderno. Además, Hegel consideró al escepticismo pirrónico como un rival filosófico mucho más potente que el escepticismo moderno. A diferencia del escepticismo moderno, el escepticismo antiguo no se autodestruía. Ello permitió comprender la fuerza del escepticismo pirrónico para la aniquilación de la filosofía, puesto que los sistemas más desarrollados —como el kantiano— no lograban refutarlo. Más aún, históricamente, el escepticismo pirrónico no ha sido refutado, ni por Aristóteles, ni por Descartes, ni por Kant.

Mi argumentación demostró que Hegel se vale de la apropiación de algunas estrategias pirrónicas a su sistema y un trastoque de éstas contra el escepticismo pirrónico. En este punto demostré que Hegel se vale de dos principales caminos para construir la refutación del escepticismo pirrónico: la dialéctica y la confrontación con el trilema de Agripa.

Con respecto a la dialéctica, demostré un paralelismo con la estrategia de la equipolencia pirrónica [*ἰσοσθένεια*]. En este apartado mostré el funcionamiento y la relevancia de la equipolencia [*ἰσοσθένεια*] como estrategia pirrónica para la anulación de justificación de creencias

científicamente justificadas. He argumentado también cómo es que el pirrónico puede aceptar un nivel de creencias, pero la aceptación se da por pragmatismo y por medio de la aceptación de la apariencia de los fenómenos sensorceptivos. La equipolencia ha sido capaz de dismantelar las creencias científicamente justificadas gracias a que es una estrategia idónea para la oposición y confrontación de tesis. Si una tesis afirma x , entonces por medio de la equipolencia se puede encontrar una tesis que afirme lo contrario a x con la misma fuerza.

La pugna surgida de la confrontación de los opuestos es el núcleo fundamental de la dialéctica hegeliana, por lo que he mostrado el fuerte paralelismo entre ambos métodos filosóficos. Más allá de una posible influencia histórica, mi argumento se concentró en la estructura lógica por la cual opera la dialéctica y la equipolencia [*ἰσοσθένεια*]. Ello mantuvo el punto de partida en la *Ciencia de la lógica* y la tematización de la negatividad que se encuentra en ella.

La dialéctica, igual que la equipolencia [*ἰσοσθένεια*] incorpora la negatividad y la oposición, pero no busca la anulación y la cancelación de ambas proposiciones. Por el contrario, la dialéctica introduce en el sistema hegeliano el principio de movimiento y cambio del pensamiento. De la oposición surge la superación [*Aufhebung*], pero es una superación que reconcilia y unifica los opuestos, por lo que conserva el contenido anterior.

En cuanto al trilema de Agripa, he reconstruido su funcionamiento a partir de tres tropos de los cinco que integran los tropos de Agripa. He argumentado también por qué dichos tropos son los que necesariamente deben integrar el trilema y por qué los dos restantes no corresponden a la refutación de la filosofía. A lo largo del capítulo he mostrado que los tropos escépticos tienen dos propósitos: un carácter pedagógico y auto referencial y un carácter aporético. El carácter pedagógico y auto referencial hace de los tropos (los diez tropos de Enesidemo y dos tropos de Agripa) herramientas que los pirrónicos emplean auto referencialmente, es decir: a sí mismos. Este primer carácter de los tropos necesariamente debió dirigirse a los pirrónicos como depuración de sus creencias dogmáticas. Por el contrario, el carácter aporético (el trilema de Agripa) está dirigido explícitamente a la filosofía como herramienta de refutación de sus opositores.

He argumentado sobre la construcción del trilema de Agripa y he mostrado su principal rivalidad contra la filosofía: 1). Toda proposición, para ser proposición debe tener una justificación. 2). Si una proposición no tiene justificación, entonces es una hipótesis arbitraria. 3). Todo

concepto, proposición o sistema confunde el orden de las premisas universales con las particulares. De lo anterior se desprende que: a). Todo sistema filosófico es vulnerable a la regresión al infinito, por lo que necesita contener infinitas proposiciones o tomar infinitas proposiciones externamente, lo cual es imposible. b). Todo sistema filosófico es dogmático, puesto que necesita de una hipótesis arbitraria que sirva de primer principio y así evitar la regresión al infinito. c). Todo sistema es vulnerable a la circularidad.

He demostrado que el carácter holístico y autodeterminativo del sistema hegeliano le permite superar y refutar el trilema de Agripa. 1). Las proposiciones y categorías del sistema hegeliano necesariamente deben ser demostrables. 2). Los primeros principios del sistema no pueden ser axiomáticos, por lo que también deben contar con una demostración. 3). Las proposiciones fundacionales del sistema tienen un grado de universalidad. Por virtud de los anteriores argumentos he mostrado que: a). El sistema hegeliano es holístico por su carácter dialéctico, lo cual evita que necesite infinitas proposiciones para justificar cualquier proposición o categoría. Las proposiciones y las categorías se justifican a sí mismas. b). No existen los axiomas en el sistema hegeliano, por lo que no se tratan de hipótesis arbitrarias. Cada uno de los principios se justifica a sí mismo a través de sí mismo y a través del desarrollo del sistema y sus categorías. c). El sistema hegeliano es intencionalmente circular, puesto que establece una necesidad circular: parte de sí para llegar a sí. Sin embargo, es dialéctico, por lo que no regresa siendo idéntico, sino que regresa con nuevo contenido.

Finalmente, el funcionamiento dialéctico del sistema y la refutación del trilema de Agripa hacen del sistema hegeliano una respuesta real, concreta y contundente contra el problema del escepticismo pirrónico. El sistema hegeliano juega con las propias reglas del escepticismo pirrónico, pero es capaz de superar sus objeciones y dar una resolución final del escepticismo. El desarrollo del sistema es dialéctico, por lo que contiene principios, sin que ellos hagan del sistema un dogmatismo, pero también contiene la capacidad de la confrontación y la oposición, sin que ello haga del sistema un escepticismo.

Bibliografía

- Althaus, Horst, *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie. Eine Biographie*, Carl Hanser Verlag, München, 1992.
- Annas, Julia & Barnes, Jonathan, *The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge University Press, UK, 2003.
- Aristóteles, *Metafísica*, Tr. Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1998.
- Barnes, Jonathan, *Proof Destroyed [Doubt and Dogmatism]*, Clarendon Press, Oxford, UK, 2002.
- Barnes, Jonathan, *The Toils of Scepticism*, Cambridge University Press, UK, 1990.
- Bayle, Pierre, *Diccionario histórico y crítico*, Tr. Fernando Bahr, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2010.
- Burnyeat, Myles F., *Can the sceptic Live his Scepticism? [Doubt and Dogmatism]*, Clarendon Press, Oxford, UK, 2002.
- C. Beiser, Frederick *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, 1987.
- Chiesara, María Lorenza, *Historia del escepticismo griego*, Tr. Pedro Bádenas de la Peña, Siruela, Ciudad de México, 2007.
- Csikós, Ella, *Zu Hegels Interpretation des Skeptizismus [Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne Herausgegeben von Klaus Vieweg und Wolfgang Welsch]*, Suhrkamp, 2019.
- de Olaso, Ezequiel, *Scepticism Old and New [Scepticism in the Enlightenment]*, Ed. Richard H. Popkin, Ezequiel de Olaso & Giorgio Tonelli, Springer, 1997.
- Empiricus, Sextus, *Outlines of Pyrrhonism*, Tr. R. G. Bury, LOEB Classical library. Harvard University Press, UK, 1933.
- Empírico, Sexto, *Esbozos pirrónicos*, Tr. Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, Gredos, Madrid, 1993.

- Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* [*Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* (1794)], Tr. Juan Cruz Cruz, Pamplona, 2005.
- Fine, Gail, *Sceptical "Dogmata: Outlines of Pyrrhonism" I 13*, Méthexis, 2000, Vol. 13 (2000), pp. 81-105 Published by: Brill
- Forster, Michael, *Hegel's Dialectical Method* [The Cambridge Companion to Hegel], Ed. Frederick Beiser, Cambridge University Press, 1999.
- Forster, Michael, *Hegel and Skepticism*, Harvard University Press, 1989.
- Franks, Paul W., *All or Nothing. Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism*, Harvard University Press, London, 2005.
- Gadamer, Hans-Georg, *La dialéctica en Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Tr. Manuel Garrido, Cátedra, Madrid, 2011.
- Gloy, Karen, *Bemerkungen zum Kapitel "Herrschaft und Knechtschaft" in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Source: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Apr. - Jun., 1985, Bd. 39, H. 2 (Apr. - Jun., 1985), pp. 187-213.
- Goethe, Johann Wolfgang von, *Faust. Eine Tragödie. Erster und zweiter Teil*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1977.
- Goethe, Johann Wolfgang von, *Tagebücher, Gesamtausgabe der Werke und Schriften*, Abt. 2, Bd. 11, p. 607.
- Gonzalez, Catalina, *The Struggle Between Skepticism and Dogmatism in the Prussian Academy* [Critique in German Philosophy. From Kant to Critical Theory], Ed. María del Rosario Acosta López & J. Colin McQuillan, Suny, 2020.
- Hartnack, Justus, *An Introduction to Hegel's Logic*, Tr. Lars Aagaard-Morgensen, Hackett Publishing, 1998.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke: Katalog der Bibliothek Georg Wilhelm Friedrich Hegels. Band 31.1*, Herausgegeben von Manuela Köppe, Felix Meiner Verlag Hamburg, 2017.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke IV: Jenaer Kritische Schriften. Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner*

verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten, Herausgegeben von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler, Felix Meiner, 2017.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke IX: Die Phänomenologie des Geistes*, Herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, Felix Meiner, 2017.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Theorie Werkausgabe 5: Die Wissenschaft der Logik*, Herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp, 2018.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich *Theorie Werkausgabe 8: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil*, Herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp, 2018.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Theorie Werkausgabe 18: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp, 2018.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Theorie Werkausgabe 19: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp, 2018.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Theorie Werkausgabe 12: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp, 2018.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, Tr. Wenceslao Roces, Fondo de cultura económica, Distrito Federal, 1985.
- Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford University Press, New York, 2007.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft. Ed. Bilingüe*, Tr. Mario Caimi, Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 2018.
- Kaufmann, Walter, *Hegel: A Reinterpretation*, Anchor Books 1966.

- Kuehn, Manfred, *Skepticism: Philosophical Disease or Cure?* [The Skeptical Tradition Around 1800], Ed. Johan van der Zande & Richard H. Popkin, Springer, 1998.
- Laursen, John Christian, *Commentary: Skepticism in Eighteenth-Century German Philosophy* [The Skeptical Tradition Around 1800], Ed. Johan van der Zande & Richard H. Popkin, Springer, 1998.
- Laursen, John Christian, *Swiss Anti-Skeptics in Berlin* [Schweizer im Berlin 18. Jahrhunderts], Ed. Martin Fontius, Walter de Gruyter, Berlin, 1996.
- Leibniz, G. W., *Ensayos de teodicea*, Tr. Enrique Romerales Espinosa, Abada, Madrid, 2015.
- Lidell, Henry George & Scott, Robert, *Lidell and Scott's Greek-English Lexicon*, Simon Wallenburg Press, New York, 2007.
- Luther, Martin, *Die Bibel. Altes und Neues Testament*, Sonderedition, 2019.
- Magee, Glenn Alexander, *The Hegel Dictionary*, Continuum, New York, 2010.
- McQuillan, Colin, *Immanuel Kant: The Very Idea of a Critique of Reason*, Evanston, IL: Northwestern University Press, 2016, 68–69.
- Melichar, Hannes Gustav, *Hegel's Answer to the Agrippian Trilemma*, Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, vol. 63, no. 3, 2021, pp. 363-389.
- Morrison, Donald, *The Ancient Sceptic's Way of Life*, *Metaphilosophy*, July 1990, Vol. 21, No. 3 (July 1990), pp. 204-222.
- Perin, Adriano, *The Proof of the Principle of Sufficient Reason: Wolff, Crusius and the Early Kant on the Search for Foundation of Metaphysics*, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 2015, T. 71, Fasc. 2/3, *Metafísica: Perspectivas Históricas e seus Actores / Metaphysics: Historical Perspectives and its Actors* (2015), pp. 515-529.
- Plato, *Republic* [Complete Works], Tr. John M. Cooper, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1997.

- Plato, *Republic* [*Platonis Opera, Tomvs IV, Tetralogia VIII*], Ed. John Burnet, Oxford Classical Texts, UK, 1906.
- Popkin, Richard, *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, Oxford University Press, New York, 2003.
- Popkin, Richard, *Scepticism in the Enlightenment* [*Scepticism and Anti-Scepticism in the Latter Part of the Enlightenment*], Ed. Richard H. Popkin, Ezequiel de Olaso & Giorgio Tonelli, Springer, 1997.
- Popper, Karl R., *What Is Dialectic?* in *Mind* 49 (1940): p. 404.
- Schulze, Gottlob Ernst, *Aenesidemus or Concerning the Foundations of The Philosophy of The Elements Issued by Prof. Reinhold in Jena Together with a Defence of Skepticism Against the Pretensions of The Critique of Reason* [*Between Kant and Hegel. Texts in the Development of Post Kantian Idealism*], Tr. George di Giovanni, Hackett Publishing Company, USA, 1984, pp. 104 - 136.
- Sedley, David, *Diogenes Laertius on the Ten Pyrrhonists Modes* [*Pyrrhonian Skepticism in Diogenes Laertius*], Mohr Siebeck, Tübingen, Germany, 2015.
- Sedley, David, *The Protagonists* [Doubt and Dogmatism], Clarendon Press, Oxford, UK, 2002.
- Sienkiewicz, Stefan, *Five Modes of Scepticism: Sextus Empiricus and the Agrippian Modes*, Oxford University Press, 2019.
- Straulino, Stefano, *La refutación del "idealismo" en Kant*, Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona, 2011.
- Striker, Gisela, *Sceptical Strategies* [Doubt and Dogmatism], Clarendon Press, Oxford, UK, 2002.
- Valls Plana, Ramón, *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de G. W. F. Hegel (1830)*, Abada editores, Madrid, 2018.
- Wolff, Christian, *Gesammelte Werke. 1. ABT. Band 22*, Strauss und Kramer, Deutschland, 1755.

- Wood, Jay, *Hegel's Critique of Ancient Skepticism*, Thesis, Georgia State University, 2012.
https://scholarworks.gsu.edu/philosophy_theses/113