Escepticismo e Idealismo

*Luis Fernando Cardona**

"Quien ha pensado lo más hondo
ama lo más vivo".
(Hölderlin)

RESUMEN

En el presente artículo se exponen los argumentos hegelianos que refutan el escepticismo moderno del profesor Schulze; el escepticismo del ***Aenesidemus*** *retoma la crítica de David Hume contra las pretensiones teóricas de la metafísica extendiendo dicha crítica a los intentos especulativos de fundamentar la filosofía teórica a partir de un principio único universalmente válido.*

Schulze denuncia los intentos de los filósofos idealistas como aberraciones ontológicas en la filosofía teórica; considera que la especulación filosófica es un sinsentido que debe ser desterrado. El escepticismo se vincula aquí con una reivindicación de los prejuicios del sentido común como pautas conceptuales para la dirección moral de la conducta humana.

Hegel refuta los argumentos escépticos de Schulze en el ***Kritische Journal der Philosophie;*** *la refutación hegeliana consiste en demostrar la interna relación existente entre escepticismo y especulación filosófica. Refutar radicalmente el escepticismo quiere decir, para nuestro filósofo, realizar la unidad en sí misma absoluta de la razón; unidad ésta que sólo puede ser alcanzada en y a partir de la realización del idealismo como idealismo absoluto. Esta refu-*

* Universidad Javeriana.

tación del escepticismo le permite a Hegel concebir que el camino de la conciencia natural hacia la ciencia absoluta es ya en cada caso un camino científico; idea ésta que es el verdadero eje estructural y conceptual de la ***Fenomenología del Espíritu.***

1. Una problemática viva

El desarrollo metodológico y conceptual de la filosofía del idealismo alemán se puede comprender a partir de la reacción provocada por la filosofía trascendental kantiana en el mundo intelectual de la época. La *Crítica de la razón pura* desató sin duda una "verdadera fiebre de sistematismo" en los primeros lectores entusiastas de la obra de Kant (1). Si bien el idealismo en cuanto tal no puede ser reducido a esquemas generales compartidos por los pensadores denominados idealistas, lo que es cierto es que estos pensadores participan de un espíritu común: todos ellos se proponen la creación de un vasto sistema de filosofía que realice el ideal kantiano de una "metafísica futura", de la cual la *Crítica de la razón pura* aporta tan sólo los prolegómenos.

El trabajo filosófico de Hegel en Jena se concentra en escudriñar los argumentos esgrimidos por los epígonos del kantismo en favor o en contra de la filosofía teórica. En la redacción conjunta con Schelling del *Kristische Journal der Philosophie,* Hegel combate decididamente las pretensiones dogmáticas del "principio de la conciencia" desarrollado por Reinhold, al mismo tiempo que denuncia el escepticismo pregonado por Schulze (2), como la más pueril artimaña tejida por el sentido común para invalidar la especulación filosófica.

El examen de la refutación hegeliana al escepticismo del profesor Schulze tiene en la actualidad una importancia que no solamente es académica, como podría ser el mostrar —según lo anotó ya Pierre-Jean Labarriere (3)—, que la superación dialéctica del escepticismo permite a Hegel comprender que el camino de la filosofía a la ciencia absoluta es ya, y en cada caso, un camino

---

1. Cfr. HARTMANN, N.: *La Filosofía del idealismo alemán,* Buenos Aires, Sudamericana, 1960, p. 12.

2. Gottlob Ernst Schulze fue conocido por sus contemporáneos con el nombre de Aenesidem Schulze por su escrito "Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herr Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik, 1792". En este texto Schulze pretendía replantear la problemática desarrollada por David Hume contra el principio de causalidad, pero expresándola ahora en el lenguaje propio del criticismo; es decir, Aenesidem, partiendo de los conceptos y las premisas mismas de la *Crítica de la Razón Pura,* intentaba rebatir su definitivo resultado. Hegel examinó detenidamente el texto de Schulze en el *Kritische Journal der Philosophie,* Tomo I, parte II, marzo de 1802, relacionando este escepticismo moderno en el escepticismo desarrollado en la antigüedad.

3. Cfr. LABARRIERE, P.J.: *La Fenomenología del espíritu de Hegel,* México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 45.

científico. Su importancia radica más bien en que en dicha refutación podemos hoy vislumbrar elementos conceptuales para el debate en torno al asistematismo que se quiere proponer como característica esencial de la mal denominada filosofía contemporánea. En el ambiente académico encontramos hoy argumentos pseudorreflexivos contra la pretensión, propia de la filosofía, de ser un saber sistemático; estos argumentos, que expresan más bien la frustración popular frente al pensar especulativo, tienen la ingenua ambición de sustituir la noble tarea de la metafísica por una teoría general del conocimiento o por una metodología de la investigación científica. Frecuentemente se escucha decir que la filosofía, si quiere significar algo para el hombre contemporáneo, debe renunciar a su pretensión de cientificidad, debe abandonar el idealismo, para convertirse en una disciplina más entre la plétora de manifestaciones del saber científico positivo. Dentro de la comprensión positivista de la ciencia palabras como el "absoluto", "la totalidad", etc., no son sino simples malabares lingüísticos, que en cuanto tales sólo designan la ilusión fantástica de un reino metafísico. Cuando se renuncia a la especulación filosófica se abdica del pensar libre, que es el único que puede dar verdaderamente sentido a la existencia humana; la cultura positiva contemporánea no es otra cosa que la realización vulgar del escepticismo que, expresado académicamente como nihilismo, invade nuestra cotidianidad (4). Así pues, pensamos que los argumentos hegelianos contra el escepticismo moderno encierran un interés vivamente actual.

2. Filosofía Crítica y el Principio de la Conciencia

2.1 Necesidad de una filosofía especulativa

Kant, comparando los procedimientos realizados por los geómetras y los físicos para desarrollar positivamente sus respectivos saberes científicos, se propone realizar una revolución similar en el ámbito del pensamiento metafísico. Esta revolución es la tarea que propone iniciar con la propia *Crítica de la razón pura*, pues piensa que sólo ésta puede liberar a la filosofía de los ataques provenientes del psicologismo empirista y del escepticismo radical, al mismo tiempo que brinda al pensamiento teórico un soporte metodológico seguro que le impida caer en las telarañas del dogmatismo. Pero en la presentación que realizó Kant de su obra en el año de 1787 (Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*), el autor señala reiteradamente que la crítica no es sino el tratado sobre el método de la razón pura, y no versa sobre el sistema completo de la ciencia misma. Encontramos aquí el inicio del problema que nos interesa analizar en este artículo. En Kant la realización especulativa de la filosofía se halla supeditada al diseño metodológico de la crítica. Esta, estableciendo las condiciones trascendentales de un conocimiento posible, deberá

4. Cfr. JANKE, W.: *Postontología*, Bogotá, O.E.I. Universidad Javeriana, 1988.

guiar el pensamiento especulativo por el camino seguro de la ciencia; pero, dado que la crítica es tan sólo el método y no la ciencia misma, la filosofía debe aguardar, para la realización de su sentido propio, a que la crítica le establezca el camino de su discurrir. La filosofía, entonces, queda desplazada por un tratado general del método de la razón pura, que en la abstracción de su conceptualización debe legitimar la validez del discurso filosófico. Para que la filosofía pueda realizar su aspiración propia, ella debe esperar al establecimiento arquitectónico de una teoría general del conocimiento humano: "El hecho de que esta crítica —escribe Kant— no sea por sí misma filosofía trascendental se debe tan sólo a que, para constituir un sistema completo, debería incluir un análisis exhaustivo de todo el conocimiento humano a priori. Nuestra crítica debe ofrecer un recuento completo de los conceptos básicos que constituyen dicho conocimiento puro. Pero puede razonablemente abstenerse de un análisis exhaustivo de estos conceptos, así como también de dar una reseña completa de los que derivan de ellos" (5).

Si bien Kant fue perfectamente consciente de que su *Crítica de la razón pura* no era la Ciencia propiamente dicha, no dejó de exhortar paulatinamente a sus contemporáneos para que continuaran la tarea de la que él se sentía eximido. En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica*, el profesor de Königsberg escribe: "Me ha complacido gratamente el observar, a través de diferentes escritos públicos (sea en la recensión de algunos libros, sea en tratados especiales), que no ha muerto en Alemania el espíritu de profundidad, sino que simplemente ha permanecido por breve tiempo acallado por el griterío de una moda con pretensiones de genialidad en su libertad de pensamiento. Igualmente me ha complacido comprobar que los espinosos senderos de la crítica que conducen a una ciencia de la razón pura sistematizada —única ciencia duradera y, por ello mismo, muy necesaria— no ha impedido que algunas cabezas claras y valientes llegaran a dominarla. Dejo a esos hombres meritorios, que de modo tan afortunado unen a su profundidad de conocimiento el talento de exponer con luminosidad (talento del que precisamente no sé si soy poseedor), la tarea de completar mi trabajo, que sigue teniendo quizá algunas deficiencias en lo que afecta a la exposición" (6).

Kant, dentro de su ingenua modestia, le pedía a sus epígonos que, para realizar el sistema conceptual completo de la filosofía como ciencia, conservaran ante todo el espíritu propio del criticismo delineado arquitectónicamente por él. Reinhold retoma a Kant en la radicalidad de sus planteamientos problemáticos, reconociendo que la filosofía trascendental había dejado intacta la cuestión no puramente metodológica de su fundamento; en el esfuerzo de fundamentar de una manera segura el saber filosófico, el discípulo de Kant observó que la filosofía crítica es completamente frágil, pues no ha alcanzado

5. KANT, I.: *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Alfaguara, 1983, Segunda edición. B-27.

6. Ibidem, B XLIII.

la validez universal de sus enunciados, no es evidente por sí misma, ya que no muestra cómo sus proposiciones particulares se siguen de un principio universalmente válido; ocurriendo todo ello porque el criticismo no es expuesto bajo la idea de un sistema perfectamente desarrollado de la razón pura. Erigir la filosofía como Ciencia fue la tarea de la *Elementarphilosophie* de Reinhold. Se pretendía en esta obra exponer el saber filosófico desde un fundamento universalmente válido, a partir del cual se pudieran deducir reflexivamente los principios comunes a todas las ciencias filosóficas particulares. Guardando las proporciones entre el psicologismo dogmático de la *Elementarphilosophie* y el pensamiento especulativo de Hegel, puede afirmarse que en la pretensión reinholdiana se encuentra incipientemente expresado el ideal hegeliano de la exposición científica de la filosofía.

2.2 El intento reinholdiano

Reinhold pedía que el principio universal, único y primero, desde el cual debía ser deducida formalmente la unidad sistemática de la ciencia de la filosofía, debía ser un hecho (Faktum, Tatsache), que como tal no podía estar ligado ni a una experiencia empíricamente determinada ni necesitar de ningún razonamiento previo para ser reconocido como verdadero. Este hecho no podía ser otro que el Faktum mismo de la conciencia, pues sólo ella puede ser el fundamento de toda representación (Vorstellung) tanto de la conciencia empírica como de la moral. El hecho mismo de la conciencia relaciona la auténtica variedad dispersa, dada en la propia conciencia, con la unidad formal e incancelable del sujeto con el objeto; sólo si se establecía la determinabilidad originaria de la conciencia, con la cual se aseguraba sintéticamente la rectitud de toda especulación filosófica, podía ser extraído el concepto de representación de la necesaria unidad fundamental de la conciencia. El hecho fundamental de la conciencia es, para Reinhold, el único principio seguro que puede realizar científicamente a la filosofía, sin incurrir en un círculo vicioso, pues sólo la propia conciencia es una verdad por sí misma evidente. La filosofía, para Reinhold, consiste en la simple reflexión en torno al hecho mismo de la conciencia, que como tal permite la comparación interna de lo que en la propia conciencia se desarrolla, distinguiendo al mismo tiempo el sujeto y el objeto (7).

El hecho mismo de la conciencia permite que en la propia representación se distinga lo subjetivo de lo objetivo, y ambos de la propia representación, al mismo tiempo que se relacionan estas distinciones en la determinabilidad originaria de su fundamento único. Reinhold retoma aquí el concepto cartesiano de la "cogitatio", que figuraba a la cabeza de toda la filosofía moderna, vinculándolo con el espíritu propio de la letra del parágrafo 16 de la *Crítica de la razón pura,* en el cual Kant expone el principio de la unidad sintética de apercepción como principio supremo de todo uso del entendimiento. Recono-

7. Cfr. CASSIRER, E.: *El problema del conocimiento,* México, Fondo de Cultura Económica, tomo III, 1979, p. 61.

cer que el hecho de conciencia puede ser un fundamento seguro para desarrollar el sistema de la filosofía, permite superar los grandes problemas del criticismo kantiano surgidos a partir de la distinción entre fenómeno y cosa en sí, entre la receptividad propia de la sensibilidad y la espontaneidad inmanente al entendimiento; problemas que para Reinhold encuentran su asidero en la concepción kantiana de materia y forma.

El hecho de la conciencia, que se muestra ahora como el tronco común de todas nuestras facultades, dándole una forma sistemática a la idea kantiana del Gemüt, es considerado por Reinhold como una idea regulativa para la psicología empírica. El análisis de la facultad de representación sólo permite descubrir las condiciones de posibilidad de la representación; pero, con la mostración de lo que hace posible que tengamos representaciones, no se ha mostrado el valor real de tales representaciones. Para ello se debe mostrar lo que hace que ellas sean reales.

Esta demostración sólo la puede dar una fuerza originariamente impulsora, que la poseemos en nuestro propio psiquismo en la facultad apetitiva. Reinhold encuentra en esta última el impulso que pone en actividad a la representación y, con ella, al conocimiento; el deseo, por tanto, no es consecuencia sino supuesto de la representación. Reinhold hace descansar la universalidad del pensar filosófico en la introspección pura de la conciencia; refiriéndose a dicha introspección, el comentarista de Kant exclamaba que, evidentemente, ella no sabía muchas cosas, pero, a cambio de ello, "no opinaba absolutamente nada".

2.3 Insuficiencias de este intento

El principio, que al mismo tiempo es el comienzo del pensar filosófico, es realmente en Reinhold una verdad hipotética y problemática, que como tal tan sólo expresa la pura aspiración indeterminada de la especulación filosófica que en la vacuidad de la introspección de la conciencia no puede realizar el saber filosófico como tal. Hegel, en su *Ciencia de la Lógica*, refiriéndose al principio enunciado por Reinhold, escribe: "La opinión de que la verdad absoluta sea necesariamente un resultado, e inversamente que un resultado presuponga una verdad primera (que, sin embargo, por ser lo primero, no tiene el carácter necesario desde el punto de vista objetivo, y desde el punto de vista subjetivo no es reconocido), llevó, recientemente, a pesar que la filosofía puede comenzar sólo con una verdad hipotética y problemática y, por consiguiente, que el filosofar no puede ser, en primer lugar, más que una búsqueda; opinión ésta sobre la cual Reinhold, en los últimos tiempos de su filosofar, ha insistido muchas veces y hay que hacerle justicia, pues tiene como base un verdadero interés referente a la naturaleza especulativa del comienzo filosófico" (8).

8. HEGEL, G., W.F.: *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Solar, 1968, tomo I, p. 91.

La simple introspección de la conciencia no permite establecer en modo alguno la existencia propia y sustantiva de un sujeto y un objeto dados de suyo, sino que manifiesta más bien la significación subjetiva de dichos conceptos. La tesis reinholdiana del hecho de la conciencia es realmente la reactivación crítica del idealismo empirista de Berkeley, según el cual el conocimiento del ser es identificado con la representación, de tal manera que la realidad última de aquel no consiste sino en su pura existencia fenoménica. De esta manera, la *Elementarphilosophie* debe reconocer que la conciencia no conoce más que sus representaciones y carece de medios para constatar si éstas son algo más que puras representaciones.

Si bien la pretensión de Reinhold consistía en desarrollar el kantismo conservando el espíritu propio del criticismo, brindándole a éste una exposición segura y sistemática del fundamento absoluto de toda especulación filosófica, abandona rápidamente la perspectiva propia de la crítica y se entrega dogmáticamente a la vivencia de la conciencia. La reincidencia de Reinhold en el dogmatismo es innegable, pues lo que con el principio de la conciencia se abandona es precisamente el pensamiento crítico fundamental, según el cual las condiciones del ser no son determinadas sino por medio de las condiciones del conocer. Schulze fue el primero en denunciar el dogmatismo en el cual cayó la interpretación reinholdiana de la *Crítica de la razón pura,* esgrimiendo los argumentos escépticos contra cualquier pretensión teórica de la filosofía.

3. El escepticismo del Aenesidemus

3.1 Gottlob Ernst Schulze y la filosofía crítica

Schulze retoma la crítica de Reinhold a la exposición del pensamiento kantiano, pero siguiendo parámetros conceptuales bastante disímiles a los presentados por el autor de la *Elementarphilosophie.* Para Schulze, el kantismo parte de la idea de que si el conocimiento universal y necesario sólo es posible como juicio sintético a priori, entonces tienen que existir juicios sintéticos a priori; pero como dichos juicios sólo pueden ser concebidos a partir de una facultad intelectual pura, en consecuencia se debe suponer la existencia de dicha facultad (9). Como se puede observar, esta afirmación es de clara inspiración reinholdiana, pues el principio de la conciencia sostiene que el hecho de la representación implica la existencia de aquellas condiciones sin las cuales no puede ser pensada una representación; esta última conclusión conlleva también la existencia necesaria de aquella facultad que constituye en cuanto tal la última ratio de su verdadera autofundamentación.

9. Cfr. CASSIRER, E.: *Op. cit.*, p. 85.

Sin embargo, el camino seguido por Schulze no es el de la fundamentación de los presupuestos conceptuales de la *Crítica de la razón pura*, sino más bien el de aplicar el escepticismo a los resultados teóricos del criticismo mismo. Schulze considera que el criticismo en cuanto tal no ha refutado los argumentos escépticos desarrollados por David Hume contra las pretensiones teóricas de la propia filosofía. El autor del *Aenesidemus* fundamenta su escepticismo en el hecho de que en la filosofía no se puede decir nada según principios indiscutiblemente ciertos, ni sobre la existencia o no existencia de las cosas en sí, ni sobre los límites de las facultades del conocimiento humano en general. Para Schulze el criticismo no puede pretender validez universal, ya que se fundamenta en una falta de naturaleza ontológica, pues porque algo tenga que ser pensado así y no de otro modo, no por ello es necesario que tenga que ser así; en este sentido, si la *Crítica de la razón pura* tiene, precisamente, por meta la demostración de la validez universal del juicio, incurre Kant en un círculo vicioso, pues identifica sin más el pensar y el ser. Pero precisamente Schulze no se da cuenta, como posteriormente anotará Hegel, que dicha identidad entre lo pensado y el pensar mismo, entre la necesidad lógica del pensamiento y la necesidad ontológica de la realidad, es la que permite realizar cabalmente la especulación filosófica, distinguiéndola de la actitud vulgar frente al conocimiento pregonado por doquier por la insensatez del sentido común; es decir, Schulze no comprende la tensión especulativa entre ser y pensar que, a partir de Parménides y hasta nuestros días, ha caracterizado al saber filosófico en cuanto tal.

Siendo consecuente con su afirmación sobre la falta ontológica de todo pensar filosófico, Schulze se ve abocado a reconocer que palabras como "facultad", "fuerza", "dignidad de ánimo" sólo designan algo incognoscible en sí mismo, ya que no explican absolutamente nada; lo cual conlleva necesariamente a declarar que la especulación filosófica no es sino charlatanería, malabares lingüísticos que en cuanto tales sólo designan fantasías de los hombres. Estas afirmaciones son hoy frecuentemente retomadas por aquellos que, renunciando explícitamente al pensar especulativo, pretenden establecer qué es lo que debe ser dicho con sentido para que pueda ser reconocido científicamente. Si bien Schulze renuncia a buscar un fundamento único y originario de toda representación, ello no le impide pronunciarse a favor de una vulgar teoría empirista del conocimiento, en la cual la representación como tal debe ser tomada en cada caso particular como el representante ideal de lo que existe en el objeto mismo, no pudiéndose establecer relaciones causales entre las propias representaciones, entre éstas y la necesidad de lo real representado, pues lo real existe solamente como copia en la conciencia misma. Schulze, retomando a Hume, le exige al criticismo que le explique con qué derecho se aplica indiscriminadamente el principio de causalidad en la fundamentación de la filosofía crítica y cómo esta filosofía, ya en el inicio mismo de la construcción de su sistema, llega a considerar algo dado, a saber: la existencia de los necesarios principios sintéticos en nosotros, como efecto de una causa distinta de la representación misma.

Es preciso aquí hacer justicia al propio Kant, pues "la causalidad representa, según las premisas de las que parte la filosofía crítica, un principio sintético, sobre el que descansa la articulación objetiva de los fenómenos, que convierte a éstos en objetos de la experiencia. Sin embargo, la *Crítica de la razón pura* no ofrece, como Aenesidem le reprocha, una verdadera deducción de este principio, ya que se ve obligada a adelantarse a él, dándolo por sentado en sus primeras bases, las que determinan, según ella, el concepto del fenómeno" (10). La preocupación trascendental de la Filosofía Crítica es sustituida en Schulze por el empirismo del cual el propio Kant había querido conscientemente mantenerse a distancia. Sin embargo, cabe anotar aquí que la relación establecida entre los presupuestos teóricos propios de la filosofía crítica y el escepticismo empirista es más compleja de lo que el propio Kant concibió; Hegel, refiriéndose a dicha relación en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, escribe: "La filosofía crítica tiene de común con el empirismo la aceptación de la experiencia como único campo de conocimiento; la cual, por otra parte, no considera como verdad, sino solamente como conocimiento de los fenómenos... Que en el conocimiento se encuentren las determinaciones de la universalidad y de la necesidad es un hecho que el escepticismo de Hume no discute. Y tampoco en la filosofía kantiana es más que un hecho presupuesto; puede decirse, usando el lenguaje habitual de las ciencias, que no es sino otra explicación del mismo hecho" (11).

Los argumentos escépticos levantados por Schulze contra la *Elementarphilosophie* de Reinhold se pueden sintetizar en las siguientes afirmaciones:

a) El principio de conciencia no es realmente ningún principio absolutamente primero, que como tal no se encuentre subordinado, bajo ningún respecto, a otra proposición ni determinado en absoluto por otro principio, ya que, dicho principio, en cuanto es una proposición y como juicio se encuentra subordinado a la regla suprema de todo juzgar, se encuentra determinado por el principio de no contradicción.

b) El argumento anterior es reforzado por el hecho de que el principio de conciencia no es completamente determinado por sí mismo, puesto que los conceptos de sujeto y objeto sólo son determinados por su distinción en la representación y por la relación de la representación a ellos, como anteriormente hemos anotado; entonces, si Reinhold reconoce este distinguir y relacionar mismo, dicho principio tiene que ser algo completo y, por tanto, ser determinado de tal modo que no permita más que una sola explicación.

c) Schulze anota que el principio de conciencia no es tampoco un principio universalmente válido, sino que, en cuanto hecho, expresa un "Faktum"

10. Ibidem, p. 86.

11. HEGEL, G.W.F.: *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, México, Porrúa, 1971, § 40.

ligado a algunas experiencias determinadas y a algunos razonamientos en concreto. Schulze se ve obligado aquí a presentar diversas manifestaciones de la conciencia dadas en la experiencia, en las cuales no aparece directamente la determinabilidad propia del principio de conciencia; de esta manera, el autor del *Aenesidemus* concluye que el principio de conciencia es realmente una proposición sintética, cuyo predicado expresa algo de la conciencia que no puede ser pensado como nota y parte integrante de ella. Así pues la verdad real del principio de conciencia sólo puede ser fundada, para Schulze, en las experiencias particulares que lo determinan como tal. Como se observa, este principio abandona aquí el ámbito propio del idealismo trascendental, desde el cual dicho principio fue erigido como fundamento sistemático de todo filosofar, entregándose entonces la determinación de toda representación a la consideración empirista del conocimiento. Estos argumentos escépticos levantados contra Reinhold son extendidos también por Schulze como ataques directos contra la pretensión especulativa de toda filosofía teórica.

3.2 Los prejuicios del sentido común contra la filosofía especulativa

Los argumentos escépticos erigidos frecuentemente contra el saber filosófico han provocado profundos recelos dentro de la comunidad de los filósofos, pues dichos argumentos, aliados a la torpeza propia del sentido común, son considerados como invalidaciones de todo pensar libre. El sentido común, que no ha accedido al elemento propio de todo pensar conceptual, se siente ingenuamente congratulado cuando oye ataques a la filosofía que él mismo no comprende. Sin embargo, el escepticismo mismo ha permitido que la propia filosofía revalúe sus afirmaciones conceptuales, llegando incluso a cambiar radicalmente las proposiciones fundamentales que constituyen un determinado pensamiento filosófico. Cabe recordar aquí que el propio Kant afirmaba que el escepticismo de Hume lo había sacado de su sueño dogmático; igualmente, se puede decir que el escepticismo de Schulze permitió que los idealistas desarrollaran el camino seguro de la filosofía trascendental hacia su exposición perfectamente sistemática. Fichte fue el primero en plantear la necesidad de refutar el escepticismo del *Aenesidemus;* él escribió en 1794 la *Recensión del Enesidemo* (12), en la cual, entre otras cosas, se demostraba la necesidad de instaurar un principio supremo a partir del cual fuera derivado el sistema completo de toda la filosofía, tanto del pensamiento teórico como de la moral. Este principio no podía ya radicar en el principio de conciencia dogmáticamente desarrollado por Reinhold, ni tampoco podía fundamentarse en el dualismo originario que acompaña estructuralmente a la *Crítica de la razón pura,* pues el objetivo fundamental de Fichte era establecer un principio que fundamentara adecuadamente la unidad originaria de la razón teórica y la

12. Cfr. FICHTE, J.G.: *Recensión de Enesidemo,* Madrid, Hyperión, 1982.

razón práctica. Este nuevo principio supremo era, para Fichte, el Yo absoluto, del que emergen necesariamente otros dos principios, el Yo finito y el no-Yo. La estructura propia de la exposición sistemática de la razón, como ocurre también en Reinhold, es el movimiento circular de su unidad, ya que el Yo absoluto aparece al comienzo y al final de su movimiento sistemático; en el comienzo como una autoposición necesaria y originaria, esto es, como intuición intelectual, como acción absoluta; al final como la idea que se encuentra en el límite de una tendencia. Así pues, el fundamento del Yo incondicionado, originario y libre sólo puede ser el mismo Yo; siendo, por consiguiente, la circularidad de su movimiento la prueba de la perfección de la exposición sistemática de dicho principio, pues sólo de él se puede partir adecuadamente y él mismo es el punto de llegada de su discurrir. De esta manera, Fichte comprendía el camino del idealismo trascendental a la *Doctrina de la Ciencia.* Posteriormente, en 1802, Hegel aborda de nuevo el texto de Schulze, replanteando la necesidad de refutar definitivamente el escepticismo del *Aenesidemus;* analicemos ahora los planteamientos hegelianos dados al respecto.

En la publicación del *Kritische Journal der Philosophie* de marzo de 1802, escribió Hegel su célebre ensayo titulado "Relación del escepticismo con la filosofía, exposición de sus diversas modificaciones y comparación entre el contemporáneo y el antiguo", en el cual, como su nombre lo indica, indagando la relación intrínseca entre el propio filosofar y la actitud escéptica en general y mostrando cómo dicha relación se puede verificar en el desarrollo histórico de la propia filosofía, se refutan las pretensiones escépticas del autor del *Aenesidemus.* En este artículo, Hegel no sólo demuestra su vasto conocimiento de la historia de la filosofía griega, sino que manifiesta su aguda visión crítica-especulativa para abordar en su radicalidad los problemas fundamentales de todo filosofar. Hegel no presenta aquí argumentos extrínsecos o dogmáticos contra el escepticismo, sino más bien indaga por los fundamentos mismos de dicha actitud en el desarrollo de la naturaleza propia de todo pensar filosófico; refutar en su radicalidad el escepticismo quiere decir, entonces, penetrar en su fundamento mismo, develando su relación con la propia filosofía. Si el escepticismo de Schulze renunciaba a cualquier pretensión teórica de la filosofía, la refutación hegeliana de dicho escepticismo muestra su vinculación necesaria con ella, esto es, como posteriormente lo indicará la *Fenomenología del Espíritu:* el escepticismo no sólo tiene un carácter puramente negativo, sino que en dicha negatividad se manifiesta más bien su necesaria universalidad, la positividad de toda negatividad. El camino seguido por Hegel para abordar el texto de Schulze no sigue, entonces, los cánones comunmente seguidos por sus contemporáneos, pues no se trata aquí de la defensa de una determinada posición filosófica, sino más bien de la defensa incondicional de la universalidad de la filosofía frente a los ataques provenientes de la ignorancia propia del sentido común; defensa ésta que sólo puede ser realizada una vez que la propia filosofía haya alcanzado la universalidad especulativa de su exposición, esto es, la exposición propiamente conceptual y científica de lo que en y por sí mismo

es real. Como anteriormente ya lo había anotado Spinoza, el método propio de la exposición filosófica no es sino "el conocimiento reflexivo o la idea de la idea" (13); Hegel descubre en esta afirmación spinocista el carácter propio de la exposición especulativa de la filosofía, en la cual "solamente lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto" (14). Más adelante se analizará más detenidamente el carácter de la refutación aquí presentada del escepticismo, vinculándola con el proceder especulativo de la filosofía.

3.3 Schulze, atrapado en los prejuicios del sentido común

Los argumentos escépticos levantados por Schulze contra la especulación teórica de la filosofía se fundamentan en el sentir popular, que, perplejo frente a las discusiones propiamente filosóficas, las cuales considera como simples ejercicios académicos realizados por ególatras, ve en ellas que sus participantes esgrimen argumentos en contra o a favor de una tesis dada que en cuanto tales no pueden ser seguidos fácilmente por un entendimiento medio; el sentir popular frente a la filosofía declara, con justificada razón, su frustración para comprender cabalmente un debate filosófico. Decimos con justificada razón ya que el sentido común, en la arrogancia que es propia de un ignorante, pretende comprender, desde la finitud de su entendimiento, aquellos problemas que sólo pueden ser considerados de una manera científica y elevada, problemas estos que por su propia naturaleza no sólo exigen una atención diligente y juiciosa, sino también una especie de genio reflexivo que se configura paulatinamente a partir del trabajo del concepto; el sentido común, por el simple hecho de poseer entendimiento, el cual es connatural a todo aquel ser racional que llamamos hombre, se siente interlocutor idóneo en todo debate filosófico, no importándole para nada qué se discute, pues él, dentro de la inmediatez propia de su saber, encuentra argumentos ingenuos y objeciones pseudorreflexivas contra cualquier argumentación verdaderamente filosófica. La frustración surge, entonces, cuando se pretende hablar sin esfuerzo de aquello que por su propia naturaleza exige superar la consideración vulgar de las cosas; el sentido común no se esfuerza a sí mismo para referirse a los problemas filosóficos, pues más puede la modorra de los prejuicios que el trabajo reflexivo de las razones, como ya lo había indicado el propio Kant en su artículo "¿Qué es la ilustración?".

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* Hegel denuncia enfáticamente la pretensión propia del entendimiento vulgar de referirse desde la más abstrusa inmediatez a los problemas propios de la filosofía; "esta ciencia tiene la mala suerte de que aún aquellos mismos que nunca se han ocupado de ella se imaginan y dicen comprender naturalmente los problemas que trata, y ser

---

13. SPINOZA, B.: *Reforma del Entendimiento,* Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1984, p. 28.
14. HEGEL, G.W.F.: *Fenomenología del Espíritu,* México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 52.

capaces, ayudados de una cultura ordinaria, y, en especial de los sentimientos religiosos, de filosofar y juzgar en filosofía. Se admite que respecto de las demás ciencias sea preciso haberlas estudiado para conocerlas y que sólo en virtud de dicho conocimiento se esté facultado para formular un juicio sobre ellas. Nadie duda que para hacer un par de zapatos es preciso haber aprendido y ejercitado el oficio de zapatero, aun cuando cada uno de nosotros tenga la medida de su zapato en su propio pie, y tenga manos, y con ellas la habilitación natural para dicho oficio. Sólo para filosofar no se necesitará ni estudio, ni aprendizaje, ni trabajo" (15). La frustración, entonces, del sentido común frente a la discusión filosófica no se fundamenta en la naturaleza misma del filosofar, sino, por el contrario, dicha frustración hunde sus raíces más hondas en la actitud con la cual dicho sentido pretende comprender el filosofar mismo; esto es precisamente lo que el escepticismo de Schulze no comprende, ya que considera que este sentir popular frente a la filosofía puede ser elevado como argumentación para invalidar cualquier pretensión especulativa en la propia ciencia; de esa manera, la filosofía es cuestionada por una actitud claramente no-filosófica.

Schulze asume este sentir popular frente a la especulación filosófica y declara que la propia filosofía ha defraudado el clamor del vulgo por una paz perpetua en los debates filosóficos, pues comunmente se piensa que los argumentos propiamente filosóficos generan profundas enemistades entre los hombres, que dentro de la ingenuidad escéptica de Schulze dichas enemistades manifiestan la desunión de la razón antes que expresar la tensión propia de su dinamismo; los defensores de la paz de los cementerios en la especulación filosófica exclaman: "los filósofos han defraudado ya con largueza la espera del público; ya ha pasado tiempo desde que han prometido una eterna paz perpetua entre ellos gracias a una filosofía común a todos, mediante una filosofía sin nombres; sin embargo, a cada siglo que pasa aumentan las disputas filosóficas; casi cada decenio surge un nuevo sistema de filosofía el cual está en contradicción con todos los demás, y, no obstante, todos pretenden la universalidad" (16).

Esta exclamación no sólo ridiculiza las discusiones entre los filósofos, sino que no comprende en lo más mínimo la universalidad inmanente a todo filosofar; universalidad aquí significa simple y llanamente la uniformidad en los argumentos y en los prejuicios, esto es, declarar el reino armónico de la estupidez, en el cual ya no sea necesario conservar la tensión propia de los conceptos que sólo puede ser vitalizada por el ejercicio siempre presente de su reflexión; universalidad significa entonces para la no-filosofía renunciar al

15. HEGEL, G.W.F.: *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, § 5.

16. HEGEL, G.W.F.: "Noticia de Baviera, Explosión de Alegría Popular por la Destrucción de la Filosofía", en *Esencia de la Filosofía y Otros Escritos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1980, p. 39. Traducción y recopilación de Dalmacio Negro Pavon. En adelante tan sólo se citará el artículo de Hegel seleccionado por el traductor.

ejercicio siempre doloroso de la reflexión. Peligrosa pretensión de universalidad que se fundamenta en el más descarnado autoritarismo jamás pensado, el de la uniformidad del sentimiento colectivo frente al pensar especulativo. El defensor de la validez de este sentimiento colectivo no tiene en cuenta que "la consideración superficial de las disputas filosóficas sólo deja entrever las diferencias de los sistemas, pero ya la vieja regla 'contra negantes principia non est disputandum' hace ver que si disputan entre sí sistemas filosóficos — naturalmente es distinto cuando disputa la filosofía con la no-filosofía— existe unidad en los principios; los cuales, hallándose por encima de todo resultado y destino, no se dejan conocer a partir de lo puesto en discusión, lo que se le escapa al papanata, que siempre ve lo contrario de lo que sucede ante sus ojos" (17). Esta unidad de principios es la que precisamente configura la verdadera universalidad de todo pensar filosófico, que en cuanto tal consiste en elevar todo lo real a su verdadera idealidad, o, lo que es lo mismo, encontrar la idealidad en todo lo real; ésta es la razón por la cual, como posteriormente lo indicará el propio Hegel en la *Ciencia de la Lógica*, la filosofía en el desarrollo universal de su ser es idealismo; la diferencia entre cada una de las diversas manifestaciones de su desarrollo se da en la radicalidad con la cual el idealismo es abordado. La universalidad fundada en los prejuicios a la que aspira el sentido común desconoce la naturaleza propia del idealismo filosófico, razón por la cual sus defensores proclaman en airado regocijo la muerte de toda filosofía teórica.

No sólo se renuncia a la universalidad propia de todo filosofar, sino que también se pretende aquí determinar a partir del sentir popular qué es lo que debe ser pensado; se pretende, pues, que la especulación filosófica pueda deducir representaciones concretas, tales como la luna con todas sus características propias, una rosa, un caballo, o la pluma con la cual el señor Krug escribía sus cartas (18); se reducen, entonces, las preguntas propiamente filosóficas a las preocupaciones y minimidades propias del sentido común. Se identifica equivocadamente la trivialidad con la concretez, pues se considera aquí que la especulación filosófica al ocuparse tan sólo de conceptos e ideas se ocupa de puras abstracciones vacías; esta manera vulgar de comprender las

---

17. HEGEL, G.W.F.: "Relación del Escepticismo con la Filosofía, Exposición de sus diversas modificaciones y Comparación entre el Contemporáneo y el Antiguo", p. 52.

18. Wilhelm Traugott Krug fue nombrado profesor extraordinario en la Universidad de Frankfurt de 1801 a 1805 y posteriormente fue nombrado profesor titular en Königsberg, como sucesor de la cátedra que había ocupado Kant. Krug escribió en 1835, muerto ya Hegel, una obra titulada "Schelling und Hegel. Oder die neueste Philosphie im Vernichtungskriege, mit sich selbst begreiffen. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des 19 Jahr". (Schelling y Hegel. O la filosofía reciente interpretada en guerra a muerte consigo misma. Una contribución a la historia de la filosofía del siglo XIX); posteriormente escribió una respuesta a los ataques hegelianos al sentido común, defendiendo el sano sentido común en su relación con la filosofía: "Uber das Verhältnis der Philosophie zum gesunden Menschenverstandes zur offenthichen Meinung und zum Leben selbst mit besonderer Hinsicht, auf Hegel. Noch ein Beitrag zur Geschichte der Philosphie des 19 Jahr" (Sobre la relación de la filosofía con el sentido común, entorno a la opinión pública y a la misma vida, con consideración específica de Hegel. Una nueva contribución a la historia de la filosofía del siglo XIX).

cosas no entiende el verdadero carácter de la abstracción. En el artículo titulado "¿Quién piensa abstractamente?", Hegel considera que el hombre inculto es el que piensa abstractamente; pensar abstractamente quiere decir "no ver en el asesino nada más que lo abstracto de tratarse de un asesino, de forma que, debido a esta cualidad simple, se estirpa en él todo lo que resta de la naturaleza (Wesen) humana" (19). La abstracción de la que aquí se habla es la que realiza el entendimiento, el sentido común, la cual consiste en separar algo de lo real distinguiéndolo y diferenciándolo de éste, sin relacionarlo con él, con lo esencial mismo. A esta abstracción se le opone la actividad propia de la razón, en la cual lo abstraído se presenta ahora como el universal concreto, esencial, vital, que es elaborado en cuanto tal por la dinamicidad del propio concepto; en esta abstracción, realizada ahora no por el entendimiento sino por la razón, "lo universal es la totalidad del concepto: es un concreto, no es algo vacío, sino que más bien tiene un contenido por medio de su concepto; un contenido en el que no sólo se conserva, sino que le es propio e inmanente. Se puede, sin duda, hacer abstracción del contenido; pero así no se sigue lo universal del concepto, sino lo abstracto, que es un momento aislado, incompleto del concepto, y que no tiene verdad" (20). Es propio, entonces, del pensar especulativo captar lo concreto frente a lo abstracto; siendo precisamente esto último lo que conoce el entendimiento que solamente reflexiona sin pensar el objeto. El entendimiento vulgar comprende, entonces, tan sólo el concepto como universal aislado, esto es, como el mero contenido de lo real sin desarrollar, quedándose, por consiguiente, en la pura abstracción de lo contingente; al contrario, el pensar verdaderamente filosófico elimina lo contingente, pues considera que la contingencia es lo mismo que la pura necesidad externa, esto es, una necesidad que remonta a una sucesión infinita de causas, las cuales son tan sólo las circunstancias externas de lo real mismo. En este sentido, exigir que el pensar filosófico se preocupe diligentemente por lo contingente no sólo es desvirtuar el carácter propio de la abstracción, que en cuanto tal debe ser comprendida a partir de la dinámica interna del propio concepto, sino que es realmente un sinsentido.

3.4 La debilidad de los argumentos de Schulze

Es preciso analizar ahora la manera como Schulze retoma este sentir popular frente al pensar filosófico; el escepticismo del *Aenesidemus* se reduce al campo de la filosofía teórica, no afectando para nada el aspecto práctico y estético de la propia filosofía. Como ocurre con la duda cartesiana, Schulze considera que el dudar es ante todo una actitud artificial y restringida, pues en la vida cotidiana es preciso que los hombres acepten como válidas las sanas costumbres adquiridas; simultáneamente al acto de dudar se debe aceptar

19. HEGEL, G.W.F.: "¿Quién piensa abstractamente?", p. 33.

20. HEGEL, G.W.F.: *Ciencia de la Lógica*, Tomo II, pp. 281-282.

provisionalmente la costumbre. Schulze niega así a la duda su pretensión originariamente práctica, convirtiéndola en un puro ejercicio académico inocuo, estéril; en esta manera ingenua de proceder no se comprende el vínculo interno que guarda el escepticismo con la filosofía práctica. Recordemos aquí que el escepticismo académico antiguo, e incluso el propio estoicismo, reconoce el sentido eminentemente práctico de toda Skepsis, pues ante todo el hombre escéptico es un modelo de vida, que en cuanto tal envuelve el conjunto de las acciones humanas; en este escepticismo, como podemos ver, se realiza el noble ideal griego de la filosofía como actitud vital.

En la *Fenomenología del Espíritu* Hegel confronta el escepticismo estéril, que tan sólo conmueve el apacible mundo académico, con el "camino de la desesperación" (der Weg der Verzweiflung) de la propia conciencia natural, en el cual esta última se configura en el recorrido completo de su propia historia como saber en y para sí mismo realizado, como espíritu. Ahora bien, al limitar el escepticismo al plano de la filosofía teórica, Schulze nos presenta una división de la propia filosofía fundamentada en la psicología empírica; refutando el principio reinholdiano de la conciencia, el autor del *Aenesidemus* afirma que se debe admitir diferente modos de ser de los hechos de la conciencia, ya que, por lejos que pueda llegar el entendimiento humano, no se pueden reducir estas manifestaciones a una sola clase o derivarlas en su totalidad de una única fuente, como propone el autor de la *Elementarphilosophie*; los hechos de la conciencia se diferencian unos de los otros por rasgos inmutables, dando por resultado las tres partes de la filosofía, a saber: la filosofía teórica, la estética y la filosofía práctica. En esta división no se comprende el principio interno por medio del cual la propia filosofía en su discurrir se escinde necesariamente en sus diversas manifestaciones, en las cuales se realiza completamente la filosofía como el sistema conceptual de lo real mismo en su devenir; esta división de la filosofía, presentada por Schulze, al desconocer la necesidad interna del principio de unidad de todo pensar filosófico, entrega las diversas manifestaciones de la Ciencia a una pura determinación extrínseca e inmutable, fundamentando dichas manifestaciones en una consideración abstracta de la naturaleza misma de la filosofía. Sólo la necesidad propia de la filosofía en su movimiento en sí mismo circular puede explicar adecuadamente la universalidad de cada uno de los momentos que la constituyen como un sistema total; esta necesidad es la que precisamente desconoce el escepticismo de Schulze, pues no comprende que "cada una de las partes de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo; pero la idea filosófica está dentro de él en una determinación o elemento particular. El círculo singular, siendo en sí mismo totalidad, rompe también los límites de su elemento y funda una más amplia esfera: el todo; el todo se pone a sí como un círculo de círculos, cada uno de los cuales es un momento necesario; así que el sistema de sus peculiares elementos constituye toda la idea, la cual aparece, además, en cada uno de ellos" (21).

---

21. HEGEL, G.W.F.: *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, § 15.

Se debe a continuación estudiar qué entiende Schulze por filosofía teórica. Por esta expresión él comprende el conocimiento científico de las causas primeras y más incondicionadas de todo lo condicionado, de cuya efectiva realidad se tiene además certidumbre. Como es preciso que lo incondicionado no sea condicionado por algo anterior a él, estas causas primeras deben encontrarse por fuera de aquello de lo cual ellas son causas, es decir, por su propia naturaleza el orden de lo incondicionado no puede encontrarse en el orden de lo determinado, que se encuentra como tal condicionado por aquellas primeras causas. El principio de toda filosofía teórica para Schulze se puede expresar de la siguiente manera: las causas primeras incondicionadas, que en cuanto racionales determinan todo lo real, deben ser comprendidas como "cosas" (Sachen) que se encuentran fuera y por encima de nuestra propia conciencia. Desconoce aquí Schulze la formulación kantiana del carácter trascendental del principio de causalidad, afirmando que el origen último de nuestras propias representaciones debe ser encontrado en algo así como una cosa en sí (Sache an sich). Estas primeras causas son principios racionales abstractos de los que se vale el entendimiento para averiguar lo que deben ser las cosas tomadas en su auténtica y oculta realidad; por consiguiente, estas causas son tan sólo instrumentos artificiales que jamás pueden indagar en su plenitud la naturaleza compleja de lo real. Schulze descubre aquí el prejuicio ontológico de toda filosofía teórica, pues para él esta última pretende, partiendo de puras abstracciones instrumentales, establecer un puente entre lo racional y lo real propiamente dicho; como anteriormente ya lo hemos anotado, este puente es para el escepticismo del *Aenesidemus* una clara aberración teórica. "No cabe concebir de modo más basto lo racional y la especulación; represéntase constantemente la filosofía especulativa como la experiencia vulgar, invenciblemente extendida ante ella en la forma inamovible de su realidad común como su horizonte de acero colocado delante y como si detrás de éste quisiera conjeturarse y buscar las cosas en sí de su horizonte, cual montañas de una realidad tan común que llevase sobre sus hombros aquella otra realidad; lo racional, lo en sí, no puede representarlo el señor Schulze más que como una roca bajo nieve; para los católicos la hostia se transforma en una divinidad viviente; no acontece aquí lo que pretendía el diablo de Cristo: que transformase la piedra en pan, sino que el pan vital de la razón se transmuta eternamente en piedra" (22). El escepticismo desconoce entonces la vitalidad propia de la razón, pues considera que sus productos no son más que simples abstracciones instrumentales que en sí mismas carecen de realidad.

El escepticismo de Schulze es realmente una filosofía que no sobrepasa en lo más mínimo la propia conciencia, pues en verdad la existencia de aquello que está dado en el ámbito de la conciencia posee para él certidumbre evidente; esta evidencia se fundamenta en el hecho de que aquello que está

---

22. HEGEL, G.W.F.: "Relación del Escepticismo con la Filosofía, Exposición de sus diversas modificaciones y comparaciones entre el contemporáneo y el Antiguo", p. 57,

presente en la propia conciencia no puede ser afectado por la duda, pues ello implicaría que la conciencia misma dudara de su propia naturaleza. Aquello que está dado en y con la conciencia es denominado un "hecho de conciencia", estos mismos hechos son por ende la realidad evidente con la que tiene que enfrentarse toda especulación filosófica; pero es preciso que esta especulación reconozca que la realidad de dichos hechos sólo puede ser encontrada en la evidencia subjetiva de los mismos. No se puede pretender, entonces, una evidencia ontológica de dichos hechos, ya que ello implicaría extrapolar el principio de causalidad más allá de lo empírico. La filosofía teórica debe exclamar que, aunque el ser de las cosas sea enteramente cierto según las pretensiones de la conciencia, sin embargo ésto no satisface en modo alguno a la razón, puesto que en las cosas existentes que se conocen no se entiende de por sí lo que son y que son lo que son; pretensiones metafísicas como la de Leibniz, que intentan indagar "por qué hay algo más bien que nada", expresan, según este escepticismo empírico, una aspiración vacía de la razón que en cuanto tal es realmente una quimera. En este sentido, se debe reconocer que "el escepticismo se relaciona con los juicios peculiares de la filosofía, o séase con lo que, de acuerdo con la intención final de esta ciencia, determina, según el señor Schulze, los fundamentos absolutos o al menos suprasensibles; lo que equivale a afirmar que existe de modo condicionado fuera de la esfera de la conciencia algo existente según el testimonio de nuestra conciencia. Pero los juicios pertenecientes solamente a la filosofía no constituyen un objeto de este escepticismo; a saber, o bien expresan pretendidos hechos de la conciencia o bien se fundan en el pensar analítico; por ende, según el escepticismo cabría también sondear y escudriñar su verdad; en cambio, la filosofía teorética afirma en contra que no se puede saber nada acerca del ámbito existente fuera de nuestra conciencia; o, como también dice el autor, de los fundamentos del ser de las cosas que no están dados en su existencia o de las cosas, que existen fuera de las cosas existentes" (23). El escepticismo aplicado a la filosofía teórica enseña así que aquello dado en la experiencia, y en especial el conjunto de las sensaciones de la propia conciencia, que en cuanto tales constituyen la evidencia misma de los hechos de conciencia, deben ser considerados como exentos de toda duda. La pretensión escéptica de Schulze se encuentra originariamente vinculada a la consideración empírica del conocimiento, que abandonando el ámbito de lo propiamente especulativo pretende fundamentar la evidencia de las disciplinas científicas particulares.

4. La refutación hegeliana del escepticismo

Hasta ahora se ha considerado tan sólo el fundamento desde el cual levanta Schulze su escepticismo contra cualquier pretensión especulativa de la filosofía. A continuación se analizarán los argumentos presentados por

23. Ibidem, p. 61.

Hegel para refutar dicho escepticismo; estos argumentos son desarrollados por nuestro filósofo a partir de dos ejes fundamentales, a saber: en primer lugar, el escepticismo de Schulze es confrontado con el escepticismo antiguo, pues el autor del *Aenesidemus* desconoce la naturaleza de este último; en segundo lugar, Hegel indaga por el vínculo existente entre la actitud escéptica y la naturaleza misma de todo pensar filosófico, demostrando que en el origen de éste se encuentra siempre presente una actitud claramente escéptica volcada sobre las pretensiones dogmáticas propias del sentido común y del saber positivo en general.

Esta refutación del escepticismo permite a Hegel comprender que el camino de la filosofía hacia su exposición plenamente científica no puede consistir en una simple recuperación de la filosofía trascendental, distanciándose de esta manera de las pretensiones realizadas por sus contemporáneos para fundamentar adecuadamente la metafísica futura, de la cual la *Crítica de la razón pura* presenta tan sólo su prolegómeno; refutar el escepticismo implica desarrollar la exposición sistemática de la propia filosofía, esto es, realizar conceptualmente el idealismo.

4.1 El escepticismo antiguo y el escepticismo del Aenesidemus

Schulze considera que el escepticismo antiguo no atacó las percepciones sensoriales mismas, sino tan sólo las cosas que los dogmáticos habían puesto detrás de ellas; esta consideración no comprende que, cuando un escéptico decía que algo es más amargo que dulce y menos amargo que dulce, no pensaba que hubiese cosa alguna situada tras aquello de lo cual se decía algo. Esta afirmación de Schulze sobre el escepticismo antiguo conduce a considerar que "el hecho de que las proposiciones de todas las doctrinas que pretendan valer para todo entendimiento humano constituyesen un objeto de duda para los escépticos de Grecia, atestigua en ellos una ignorancia por su parte del auténtico fundamento de sus dudas; por lo demás, todavía no habían sido por entonces investigadas como en nuestros días las fuentes específicas del conocimiento de cada ciencia y los grados de posible convicción acerca de ellas; muchas teorías que desafían ahora todo escepticismo racional, como por ejemplo la física y la astronomía, en aquellos tiempos constituían aún solamente un conjunto de opiniones inverificables y de hipótesis infundadas" (24). Esta distinción entre el escepticismo antiguo y el moderno, aludida por Schulze, tiene como prejuicio fundamental la evidencia de los hechos de conciencia presentados en la física y la astronomía modernas, pues estos saberes particulares han logrado establecer adecuadamente la veracidad objetiva de sus proposiciones en estrecha armonía con el estricto control formal de una amalgama descriptiva de percepciones sensibles; la veracidad

24. Ibidem, pp. 64-65.

del saber científico radica, entonces, en la enumeración de percepciones que paulatinamente se van enriqueciendo gracias a la fundamentación y desarrollo de un saber científico particular.

La distinción que hace Schulze entre el escepticismo antiguo y el moderno se basa, entonces, en el supuesto progreso del saber científico moderno con respecto a la ciencia antigua, que en cuanto tal es considerada como arcaica y dogmática; sin embargo, es preciso recordar que el escepticismo moderno de Schulze se basa realmente en el más estridente dogmatismo científico, el de la pura convicción inmediata y subjetiva de los hechos de conciencia. Schulze no tiene en cuenta que sin determinar la auténtica relación del escepticismo con la filosofía y sin la intelección de que aquel constituye una relación íntima con toda filosofía verdadera, de modo que históricamente siempre se ha dado un vínculo estrecho entre escepticismo y dogmatismo, no presentándose nunca ninguno de los dos relacionados bajo una figura absolutamente pura, no es posible considerar diferencia alguna entre un escepticismo y otro, pues esta diferencia sólo puede ser buscada en las concreciones de la Idea de la filosofía en su desenvolvimiento propio; al desconocerse esta relación íntima, no queda otro camino que valerse de determinaciones extrínsecas y contingentes, que en cuanto tales no explican para nada la naturaleza compleja de lo aquí estudiado. La diferencia entre un escepticismo y otro debe ser buscada en la naturaleza compleja de la propia filosofía, pues sólo ella puede revelar los matices que le son inherentes a su desenvolvimiento como Ciencia.

Desde las sentencias de los Siete sabios, como "Nada en demasía" y "El compromiso al lado de la perdición", se ha establecido que el progreso verdaderamente científico del pensamiento filosófico sólo puede radicar en el reconocimiento de la proposición lógica que afirma que lo negativo es a la vez positivo, esto es, que todo lo vinculado con algo limitado conlleva su propia destrucción. En la *Ciencia de la Lógica* Hegel asume con radicalidad el hecho de que lo contradictorio no se resuelve en una nada abstracta, sino más bien en la negación de su propio contenido particular; así pues, toda negación de una cosa determinada no es más que una negación determinada, en la cual está contenido esencialmente aquello de lo cual ella es negación. De esta manera, toda negación determinada tiene en su propio interior el contenido del cual ella misma es resultado; dicho contenido no es simplemente el contenido que inicialmente es negado, sino que en cuanto resultado de su propia negación este contenido se presenta ahora como más vivo que el anterior, esto es, como el contenido en sí mismo realizado a partir de su propia negación.

Ahora bien, el escepticismo no puede ser considerado como la pura negación indeterminada de la filosofía, pues el escepticismo realizado en su verdad es él mismo ya filosofía. El escepticismo es necesario para la auténtica filosofía como el momento de la negación, lo propiamente dialéctico de la razón; pero ocurre que no siempre acepta esta posición subordinada y se erige como el

límite del saber, enfrentándose paulatinamente tanto a la razón como a la filosofía auténtica. El escepticismo como momento necesario de la configuración de la propia conciencia en el camino hacia la Ciencia es la experiencia real de lo que la libertad del pensamiento es; "lo dialéctico —escribe Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*—, como movimiento negativo, tal y como es de un modo inmediato, empieza revelándose a la conciencia como algo a lo que está entregada y que no es por medio de ella misma. Por el contrario, como escepticismo, dicho movimiento es un momento de la autoconciencia, a quien no acaece que desaparezca ante ella, sin que sepa cómo, lo que para ella es lo verdadero y lo real, sino que, en la certeza de su libertad, hace que desaparezca este otro mismo que se presenta como real; no sólo lo objetivo en cuanto tal, sino su propia actitud ante ello, en la que lo objetivo vale y se hace valer en cuanto tal y, por tanto, así su percepción como su consolidación de lo que está en peligro de perder, la sofistería y lo verdadero determinado y fijado por medio de ella; a través de esta negación autoconsciente, la autociencia adquiere para sí misma la certeza de su libertad, hace surgir la experiencia de ella y la eleva de este modo a verdad" (25). Esta libertad del pensamiento, que se presenta aquí como el motor inmanente a cualquier manifestación del escepticismo verdaderamente filosófico, es deconocida por Schulze en su interpretación histórica del escepticismo antiguo. Sólo el pensamiento realmente libre, desenvolviéndose en la tensión propia de la verdad, puede explicar en su esencialidad la naturaleza misma del escepticismo; el escepticismo antiguo no es otra cosa que la realización plena del pensamiento filosófico en el elemento libre que le es propio, esto es, en el elemento del pensar; desconocer esto implica considerar las diversas manifestaciones del escepticismo como fenómenos contingentes y triviales.

Los tropos escépticos desarrollados por los filósofos antiguos se dirigían directamente contra el dogmatismo de la conciencia colectiva (gemeinen Bewusstsein), fundamentando de esta manera la incertidumbre en las finitudes en las cuales comunmente se encuentra el pensamiento humano, y precisamente en esta indiferencia del espíritu ante todo lo contingente tenía lugar la ataraxia (ατα ρα ξία) lograda plenamente por la razón. Esta imperturbabilidad del ánimo, provocada por el ejercicio de la razón, no es otra cosa que el carácter propio de la negación que produce en el individuo el movimiento y el cambio; ataraxia no designa entonces un estado de pasividad espiritual, sino más bien representa el estado por medio del cual la propia individualidad se va configurando; en otros términos, el ejercicio escéptico de la razón consiste en la depuración de la propia conciencia hasta que ella misma alcance la identidad espiritual de sí misma, el conocimiento de lo que en sí misma ella es. El efecto producido en el individuo por la desesperación escéptica consiste en que "eleva todo el ámbito de la realidad, de la certeza a la potencia de la no certeza y echa por tierra el dogmatismo común que presta oídos a la incon-

25. HEGEL, G.W.F.: *Fenomenología del Espíritu*, pp. 125-126.

ciencia de las costumbres, así como a las leyes y a otras circunstancias específicas, como si fueran una potencia en relación con la cual el individuo fuese sólo un objeto" (26).

El escepticismo antiguo desde sus propios orígenes se presentó siempre y en cada caso como una actitud claramente renovadora de la cotidianidad; el tropo de la epojé de la diversidad de las opiniones colectivas y de las doctrinas de los filósofos era realmente una reacción contra el dogmatismo reinante tanto en la vida pública como privada; se pretendía aquí con la epojé depurar el espíritu de los prejuicios que le impedían afirmar su vida en la libertad del pensamiento. Pero como la epojé se dirigía también contra el saber filosófico en general, el escepticismo antiguo se presentaba como un cuestionamiento radical de los fundamentos mismos del filosofar; "debido a la tendencia del escepticismo contra el saber en general, puesto que aquí opone un pensar a un pensar, al atacar el "es" del pensar filosófico, se ve impelido a dejar también en suspenso el "es" de su propio pensar, así como a mantenerse en la negatividad pura, la cual equivale para sí misma a una pura subjetividad" (27). La epojé de la diversidad de las opiniones colectivas tiene, entonces, como resultado directo la pura indeterminación de la subjetividad, y la libertad que en dicha negación alcanza el pensamiento no es otra cosa que la pura individualidad abstracta; el escepticismo antiguo, oponiéndose al dogmatismo propio de las opiniones colectivas, cae irremediablemente en el dogmatismo de la convicción subjetiva. Este nuevo dogmatismo difiere del primero tan sólo en el hecho de que se afirma a partir de la vanidad del pensar subjetivo; por tanto, el hombre escéptico experimenta, en las mutaciones de todo cuanto trata de presentarse como consolidado frente a él, su propia libertad como una libertad que él mismo se ha dado y mantenido; el hombre escéptico es, por consiguiente, para sí mismo la ataraxia del pensamiento que se piensa a sí mismo, la inmutable y verdadera certeza de sí mismo. Esta certeza se afirma solamente como la diferenciación individual frente a lo comúnmente establecido, y la igualdad consigo misma en ella alcanzada no es más que la determinación con respecto a lo desigual.

4.2 El "Aenesidemus" como retorno al criticismo kantiano

El escepticismo moderno de Schulze desconoce la nobleza propia de los tropos escépticos de los antiguos, su orientación contra el dogmatismo de la conciencia colectiva; orientación esta que en cuanto tal vinculaba estrechamente el ejercicio escéptico de la imperturbabilidad del ánimo con la pretensión filosófica de fundar una nueva orientación de la vida. Al contrario, como ya lo hemos anotado anteriormente, para el escepticismo moderno la concien-

26. HEGEL, G.W.F.: "Relación del Escepticismo con la Filosofía, Exposición de sus diversas modificaciones y comparación entre el contemporáneo y el antiguo", p. 85.

27. Ibidem, p. 93.

cia colectiva tiene más bien una certeza innegable; la tarea de la razón para este escepticismo consiste pues en reflexionar sobre la validez de la variedad de los hechos de la conciencia, presentando un corpus completo de ellos, que una vez articulado con los resultados provenientes de la psicología empírica, puede ser considerado como parámetro conceptual de todo obrar en general. Así, pues, el escepticismo moderno no es otra cosa que una vulgar validación de lo corrientemente aceptado como verdadero, un rodeo estéril para afirmar los prejuicios prácticos en los cuales se debate la existencia contingente de la mayoría de los hombres. Al mismo tiempo, este escepticismo, al considerar como indubitables las evidencias provenientes de la astronomía y la física modernas, ya que estas disciplinas en el desarrollo de su pensar analítico han demostrado la veracidad de sus proposiciones y deducciones conceptuales, reduce el ejercicio propio de la razón al estrecho ámbito del saber finito.

El escepticismo moderno pone la verdad y la certidumbre de la razón en la limitación más estridente, la de la intuición empírica que como tal se presenta al entendimiento finito como lo más evidente de por sí; este escepticismo comparte con el criticismo kantiano el hecho de no querer trascender los límites de toda experiencia empírica. La filosofía crítica y el escepticismo moderno de Schulze coinciden en afirmar que los conceptos del entendimiento sólo tienen aplicación a la experiencia, que la razón, en cuanto se reconoce mediante sus ideas teóricas, sólo se embrolla en contradicciones especulativas, que al no ser decantadas críticamente conducen a afirmar la existencia dogmática de un mundo supraempírico; pero "cuando se hacen pasar por experiencia interna y externa y por hechos de conciencia los conceptos más groseros introducidos en la experiencia, y una intuición impura debida a los frutos de una reflexión sin espíritu, y se acumula bajo este título todo lo recibido con seguridad de alguna parte, que se encuentra en la conciencia, entonces sucede que, mediante la invocación de la filosofía crítica que prueba que la experiencia y la observación son necesarios para el entendimiento, no se le reconoce a la razón con referencia al saber ninguna relación constitutiva (o trascendental) sino sólo reguladora" (28). Esta función meramente reguladora de la razón consiste realmente en elevar las sanas costumbres corrientes a las ambiciones nobles e ideales de la comunidad, es decir, reconciliar el sentido común con los intereses morales supremos de la humanidad, moralizar el mundo de la finitud humana. El escepticismo revela de esta manera su profunda preocupación moralista, poniendo al servicio de esta preocupación el quehacer filosófico como tal.

Esta reducción de la razón al ámbito del saber finito conduce necesariamente a negar la verdad de la razón, transformando el conocimiento reflexivo de lo absoluto en conocimiento finito; en esta transformación se alega irreflexivamente que un conocimiento puede ser verdadero aún no conociendo en sí

28. HEGEL, G.W.F.: "Sobre la esencia de la filosofía en general, con especial referencia a su relación con el estado actual de la Filosofía", p. 15.

mismo lo absoluto; se demuestra como ejemplo de tan ingenua astucia el hecho de que el saber científico positivo aunque no sea capaz de aprehender lo absoluto, puede ser capaz de otra verdad. Esta transformación, que es realmente una turbia distinción entre lo absoluto y un otro verdadero, que siendo por fuera del propio absoluto debe ser considerado como verdadero, pretende invalidar los intentos especulativos que se fundan en la identidad irrefutable de ser y pensar; Schulze considera que la definición de Spinoza de causa sui como aquello cuya esencia implica necesariamente su existencia, que en cuanto tal tiene como principio absoluto el pensamiento mismo, es una tautología de la que no es posible deducir verdad alguna. "Esta separación de lo racional, en el que es uno el pensar y el ser, y la fijación absoluta de esta oposición junto con la absolutización del entendimiento en los opuestos, pensar y ser, constituyen el fundamento, infinitamente repetido y aplicado a todo, de este escepticismo dogmático" (29). En el artículo titulado "Sobre la esencia de la filosofía en general con especial referencia a su relación con el estado actual de la filosofía", Hegel considera que esta escisión entre lo racional y el ser es la que caracteriza en su problematicidad a la filosofía moderna. Al igual que lo afirmado por el sentido común, la filosofía de la representación considera lo absoluto a partir de las exigencias que determinan y limitan a lo finito como tal, exigiendo que no se ponga nada en él que no haya sido probado previamente en una experiencia empírica; de esta manera, el escepticismo y el criticismo afirman conjuntamente que la filosofía no ha podido demostrar satisfactoriamente lo absoluto. No se comprende aquí la verdaderera naturaleza del argumento ontológico, según el cual con la Idea de lo absoluto se pone directamente su ser; se arguye que se puede pensar algo, tener una idea de ese algo, sin que por ello tenga que considerársele como necesario, pues si se le concibe como necesariamente existente se estaría trascendiendo acríticamente los límites empíricos de todo conocimiento verdadero. Esta forma de concebir el absoluto desconoce que el concepto contiene necesariamente el ser; este último es la simple relación consigo mismo, ausencia de mediación; al contrario, si se examina la naturaleza misma del concepto, se observa que éste es aquello donde toda la diferencia queda absorbida, pues en él todas las determinaciones se encuentran como ideales. Spinoza reconoció perfectamente que lo real es ideal, mejor aún que lo real sólo puede ser captado adecuadamente en su idealidad; el escepticismo y el criticismo kantiano desconocen este hecho y, por tanto, no comprenden la naturaleza propia de toda especulación filosófica. Para el pensamiento especulativo "el concepto es lo que es libre, es el poder sustancial subsistente por sí, y es totalidad, puesto que cada uno de los momentos es todo el concepto, y es puesto con él en unidad inseparada. El concepto es, pues, lo que, en su identidad consigo, es en sí y por sí determinado" (30).

---

29. HEGEL, G.W.F.: "Relación del Escepticismo con la Filosofía, Exposición de sus diversas modificaciones y Comparación entre el contemporáneo y el antiguo", p. 97.

30. HEGEL, G.W.F.: *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, § 160.

4.3 El escepticismo como momento esencial de la filosofía

Ahora bien, se debe a continuación examinar qué quiere decir "refutar el escepticismo". La refutación del escepticismo no radica en contraponer dogmáticamente un pensamiento filosófico a otro, ni tampoco radica en recuperar irreflexivamente la finitud propia de un pensamiento que sólo se reconoce a sí mismo como propedéutica, esto es, como conocimiento de las condiciones de posibilidad de todo conocimiento objetivo; refutar el escepticismo quiere decir, más bien, adentrar en el fundamento o principio mismo de la filosofía. En cuanto el propio escepticismo contiene ya desde sus orígenes el fundamento de todo verdadero filosofar, pero como dicho fundamento se presenta aquí tan sólo como simple principio, la refutación del escepticismo no es otra cosa que la realización universal de su principio. Esta realización coincide plenamente con la exposición sistemática de la propia filosofía. En la *Fenomenología del espíritu* Hegel presenta la naturaleza filosófica de toda refutación del escepticismo: "la refutación consiste en poner de relieve su deficiencia, la cual reside en que es solamente lo universal o el principio, el comienzo. Cuando la refutación es a fondo se deriva del mismo principio y se desarrolla a base de él, y no se monta desde fuera, mediante aseveraciones y ocurrencias contrapuestas. La refutación deberá ser, pues, en rigor, el desarrollo del mismo principio refutado, complementando sus deficiencias, pues de otro modo la refutación se equivocará acerca de sí misma y tendrá en cuenta solamente su acción negativa, sin cobrar conciencia del progreso que ella representa y de su resultado, atendiendo también el aspecto positivo. Y, a la inversa, el desarrollo propiamente positivo del comienzo es, al mismo tiempo, una actitud igualmente negativa con respecto a él, es decir, con respecto a su forma unilateral, que consiste en ser sólo de un modo inmediato o en ser solamente fin" (31). La refutación del escepticismo, entonces, debe ser radical, esto es, tiene que penetrar la inmediatez propia de su fundamento, realizándolo en la universalidad de su realidad como principio que al mismo tiempo es término; de esta manera, dicha refutación realiza el movimiento circular que caracteriza como tal todo pensamiento especulativo, pues penetrar el fundamento mismo de aquello que se refuta es realizar su propio principio. El escepticismo así realiza su destinación sólo por medio de su propia refutación; es decir, la correspondencia con su deber ser la alcanza el escepticismo a través de su propia negación esencial.

El verdadero escepticismo realiza su propia naturaleza a partir de la negación de sí mismo, de su superación dialéctica; es por ello que, al contrario de lo opinado por Schulze, la esencia del escepticismo es determinada en Hegel a partir de la naturaleza del pensar filosófico en cuanto tal. Escepticismo y filosofía no se oponen ya antitéticamente como ocurría anteriormene en el *Aenesidemus;* la verdad universal del escepticismo sólo se revela una vez se halla captado la Idea propia de la filosofía. Esta Idea no es otra que la unicidad

31. HEGEL, G.W.F.: *Fenomenología del Espíritu*, pp. 18-19.

de la propia razón, pues "que la filosofía sólo es una y que sólo puede ser una, apóyase en que la razón es sólo una; en la medida en que no puede haber razones diferentes, tanto menos cabe que se levante un muro entre la razón y su autonocerse gracias al cual éste pueda llegar a una radical diferenciación del modo de manifestarse (Erscheinung); pues la razón considerada absolutamente y en tanto en cuanto objeto de sí misma en el autonocer, se hace asímismo filosofía, tórnase en solamente una y la misma y por ende absolutamente la misma cosa" (32). No se puede pretender entonces que el escepticismo renuncie a la razón misma, pues de hacerlo no sólo se negaría la naturaleza misma de la filosofía, sino que se estaría proponiendo una estupidez; el escepticismo en cuanto tal no puede renunciar a la razón, pues ésta es inmanente a su propia naturaleza. El escepticismo, como cualquier otra manifestación verdadera del pensamiento filosófico, realiza entonces en su propia universalidad la unidad de la razón; gracias a dicha unidad cada determinación particular del pensamiento filosófico es ya ella misma la filosofía propiamente dicha, y cada una de sus determinaciones realiza por consiguiente el autoconocimiento de la razón. El verdadero escepticismo no renuncia a la razón, más bien realiza este autoconocimiento a partir de su determinación propia, esto es, bajo la figura particular de lo negativo.

Pero como el escepticismo es tan sólo el momento dialéctico o negativo de la razón, es preciso, entonces, para que se realice en él el autoconocimiento de la razón, que afirme explícitamente la Idea misma de la Filosofía, la cual contiene en sí misma el movimiento de lo especulativo; el movimiento negativo de la razón al ser consumado en su universalidad realiza, por consiguiente, la unidad de la razón libremente provocada en el elemento propio del pensamiento especualtivo. Hegel considera, al contrario de lo propuesto por Schulze, que el escepticismo en la universalidad de su radicalidad se encuentra originaria y estructuralmente vinculado con el pensamiento especulativo.

La filosofía es para Hegel el conocimiento objetivo de lo real; por tanto la Idea de la filosofía sólo puede ser una, ya que siempre la razón se identifica con el objeto que conoce del mismo modo que cuando se toma a sí misma la razón como objeto de conocimiento, es idéntica consigo misma; no cabe, pues, sostener la existencia de filosofías distintas formalmente pero igualmente verdaderas. La necesidad de la filosofía radica entonces en que sólo ella se da para sí misma su propio contenido; de tal manera, que cada una de las diferentes determinaciones particulares de dicho contenido son expresiones de la necesidad de su único contenido. La filosofía establece firmemente, siempre y en cada caso particular, "que su contenido no es otro que el que originariamente se ha producido y se produce en el dominio del espíritu viviente en el mundo exterior e interior de la conciencia; esto es, que su contenido es la realidad" (33). Este hecho es el que desconoce el escepticismo al afirmar que las frecuen-

32. HEGEL, G.W.F.: "Sobre la esencia de la filosofía en general con especial referencia a su relación con el estado actual de la filosofía", p. 6.

33. HEGEL, G.W.F.: *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, § 6.

tes disputas entre las filosofías impiden la realización especulativa de la filosofía en cuanto tal; la unidad de la filosofía corresponde a la afirmación spinocista de la autonomía del pensamiento frente a la imaginación, según la cual sólo la verdad es norma de sí misma. El escepticismo no comprende que el fundamento de una diferencia en la filosofía misma no puede radicar en su propia esencia, la cual es siempre una en cada caso, tampoco puede radicar en la desigualdad de la capacidad de configurar objetivamente la idea única de la filosofía; pues, considerada filosóficamente, dicha Idea es de por sí el todo, mientras la capacidad de la filosofía de presentar la Idea bajo determinaciones particulares, a cuya posesión última debe llegar el desarrollo reflexivo de dichas determinaciones, tan sólo nos presenta un aspecto secundario del dinamismo propio de la filosofía. De esta manera, al comprenderse ingenuamente la naturaleza propia de la diferenciación de la filosofía en sí misma, se cae en explicaciones extrínsecas y secundarias de las discusiones internas entre diversas filosofías; explicaciones estas que no captan en su vitalidad propia la necesidad del desevolvimiento de la idea de la filosofía misma; necesidad que el escepticismo de Schulze desconoce en absoluto.

4.4 La insuficiencia de la filosofía crítica

La crítica al escepticismo no puede radicar en un rechazo subjetivo de sus pretensiones metodológicas, pues hacerlo de esta manera significaría que dicha crítica se levanta como un veredicto incuestionable de un acto parcial de autoridad; nada más extraño que imponer dogmáticamente la necesidad de filosofar, sin apelar en lo más mínimo al desarrollo inmanente de la Idea de la filosofía; proceder de una manera contraria a la afirmación originaria de la unidad de la razón es juzgar el pensamiento filosófico a partir de la no-filosofía. Teniendo en cuenta que sólo la propia filosofía puede ser la negación de sí misma, es preciso reconocer entonces que "no hay ninguna solución directa para esta actitud (Verhaltnis) de la crítica que escinde la no-filosofía de la filosofía al ponerse de una parte y tener la no-filosofía en el lado contrario. Puesto que la no-filosofía se relaciona negativamente con la filosofía y tampoco puede esperar constituir el tema de la filosofía, no le queda más remedio que dar cuenta de cómo expresa este aspecto negativo y cómo reconoce su ser-nada (Nichtsseins), el cual se llama trivialidad en la medida en que tiene un fenómeno (en que se manifiesta); y como es inevitable que lo que es nada desde el principio se aparezca cada vez más en la continuación como nada, de forma que pueda llegar a ser conocido como tal bastante universalmente, entonces la crítica, mediante esta construcción proseguida a partir de la primera nulidad, reconcilia la incapacidad que en el primer veredicto no podía ver sino arbitrariedad y capricho" (34). La refutación dialéctica del escepticismo debe permitir

34. HEGEL, G.W.F.: "Sobre la esencia de la filosofía en general con especial referencia a su relación con el estado actual de la filosofía", p. 8.

vislumbrar el camino seguro de la filosofía hacia su exposición plenamente científica; del mismo modo que los epígonos de la filosofía crítica, Hegel encuentra que la filosofía sólo puede quedar exenta de cualquier duda sobre su universalidad una vez haya alcanzado la exposición plenamente sistemática de su propia naturaleza; pues es inmanente a la filosofía en cuanto ciencia la exposición completa y sistemática de su Idea. La unidad de la razón sólo es alcanzada plenamente en y a partir de la exposición completa y sistemática de la Idea total de la filosofía; esta exposición coincide plenamente con el desarrollo de la filosofía como realización del idealismo, pues es en el idealismo donde la razón realiza su unidad absoluta, su autoconocimiento pleno. Como el idealismo es la conciencia de la unidad absoluta de la razón, el idealismo entonces cumple satisfactoriamente su ser en y como Idealismo Absoluto. El escepticismo, por consiguiente, queda plenamente superado, para Hegel, cuando la filosofía alcanza su exposición sistemática como Idealismo Absoluto. Consideremos ahora qué quiere decir Hegel con esta expresión.

La razón no cumple perfectamente su ser en las acciones y determinaciones propias del entendimiento, el cual opone determinaciones finitas en sí y coloca límites estrictos a la naturaleza misma de la razón; más bien, la razón que es consciente de su propia unidad examina al entendimiento mismo y supera sus límites. La filosofía que hunde sus raíces en la limitación del entendimiento no es otra cosa que una especie de "mala conciencia", la cual acumula por doquier un gran volumen de formas finitas, que en cuanto tales no expresan en lo más mínimo la unidad sistemática de la razón; esta acumulación o agregado de finitudes tiene como su principio interno la pura actividad del entendimiento, la espontaneidad. En la medida en que el sistema de la razón es presentado aquí como surgiendo de la pura actividad del entendimiento finito, es preciso reconocer, entonces, que la unidad que en dicha acumulación alcanza la razón no es más que una unidad puramente subjetiva, y su exposición sistemática, por consiguiente, no puede ser otra cosa que la exposición de dicha unidad, esto es, idealismo trascendental. Este idealismo se queda a medio camino, pues no puede demostrar la necesidad real de la unidad de la razón en sí misma; la unidad puramente subjetiva de la razón consiste pues en la adecuación sintética de lo percibido y lo producido por el propio entendimiento. Cabe recordar aquí la función del "esquematismo transcendental" según la cual "las intuiciones sin concepto son vacías y los conceptos sin intuición son ciegos".

El idealismo trascendental es realmente la presentación dolorosa de la finitud de la razón, en la cual se escinde irremediablemente la razón misma en sensibilidad, entendimiento y voluntad; esta escisión sólo puede ser remediada en el kantismo a través del artificio metodológico de la crítica. Este artificio metodológico "da por supuestas, en efecto, representaciones acerca del conocimiento como un instrumento y un medium, así como también una diferencia entre nosotros mismos y ese conocimiento; pero, sobre todo, presupone el que

lo absoluto se halla de un lado y el conocimiento de otro como algo para sí y que, separado de lo absoluto, es, sin embargo, algo real (reell); presupone, por tanto, que el conocimiento que, al ser fuera de lo absoluto es también, indudablemente, fuera de la verdad, es sin embargo verdadero, hipótesis con la que lo que se llama temor a errar se da a conocer más bien como temor a la verdad" (35). Este temor sólo puede ser superado cuando la razón abandone las determinaciones finitas del entendimiento y realice adecuadamente su unidad absoluta como idealismo igualmente absoluto. El idealismo realizado libremente en el medio que le es propio, el de la idea, según el cual ella es el concepto explícito y formal del concepto mismo como concepción de la cosa real, debe reconocer la afirmación tajante que lo finito es ideal. "El idealismo de la filosofía no consiste en nada más que en esto: no reconocer lo finito como un verdadero existente. Cada filosofía es esencialmente un idealismo, o por lo menos lo tiene como su principio, y el problema entonces consiste sólo (en reconocer) en qué medida ese principio se halla efectivamente realizado. La filosofía es (idealismo) tanto como la religión; porque tampoco la religión reconoce la finitud como un ser verdadero, como un último, un absoluto, o bien un no-puesto, ingendrado, eterno. La oposición de la filosofía idealista y la realista carece por lo tanto de significado. Una filosofía que atribuye a la existencia finita en cuanto tal un ser verdadero, último y absoluto, no merece el nombre de filosofía; los principios de las filosofías antiguas o modernas, el agua o la materia o los átomos, son pensamientos, universales, ideales, no cosas tal como se encuentran de manera inmediata, vale decir, en su individualidad sensible" (36). El idealismo absoluto, por consiquiente, no es otra cosa que la realización libremente provocada del principio interno de todo filosofar verdadero; decimos libremente, ya que es propio de este idealismo que lo real se aprehenda de un modo absoluto como lo que en y para sí mismo él ya es, concepto.

Ahora bien, el peligro más grande que tiene que enfrentar el verdadero idealismo consiste en la vulgarización del principio propio de toda filosofía por parte del sentido común; esta vulgarización se produce cuando se pretende estar en posesión de la filosofía sin realizar en lo más mínimo su principio interno, empleando vulgarmente formas y palabras que son expresión de pensamientos altamente especulativos, entremezclándolos en conversaciones bastante triviales y corrientes. Esta palabrería, realmente carente de sentido pues adolece de la Idea única de la filosofía, debido a su demostración de una cultura bastante prolija y a su petulancia, adquire una especie de autoridad, que en cuanto tal impone su poder persuasivo contra la filosofía seriamente realizada en el ámbito propio de su problematicidad; esta pretendida autoridad de un pensamiento vulgarizado se extiende desmesuradamente bajo el lema de una supuesta ilustración de la vida cotidiana. En la actualidad esta

35. HEGEL, G.W.F.: *Fenomenología del Espíritu*, p. 52.

36. HEGEL, G.W.F.: *La Ciencia de la Lógica*, Tomo I, pp. 197-198.

vulgarización de la filosofía adquiere el carácter de ser un peligro gravísimo; pues, como anota Martín Heidegger en *¿Qué significa Pensar?*, lo grave de nuestra época radica en que todavía no estamos pensando. Esta ilustración sin pensamiento realmente reflexivo no es otra cosa que la propagación de una cultura de expertos, la cual sustituye la autonomía propia del pensar filosófico por el eclecticismo desencarnado del cientificismo positivo; se desconoce, entonces, que "la filosofía no puede fundarse ni en la historia, es decir, en la ciencia histórica, ni en ciencia alguna, porque toda ciencia se basa en supuestos que jamás pueden fundarse científicamente y sí en cambio demostrables filosóficamente. Todas las ciencias se basan en la filosofía, pero no a la inversa" (37).

4.5 El idealismo absoluto como superación de todo dogmatismo y escepticismo

El idealismo verdadero, en la medida en que desarrolla en sí mismo el principio universal de todo filosofar, se enfrenta contra esta vulgarización de la filosofía que se fundamenta en la supuesta autoridad y competencia del sentido común, el cual vive en la ingenua creencia de que el pensar propio de la filosofía puede ser entendido de la misma manera que se entiende la lectura de una revista o un diario; el pensamiento verdadero filosófico exige que el hombre que lo aborda se concentre en comprender lo realmente simple, que como tal sólo puede ser captado a partir del ejercicio permanente del pensar libre; este pensar es el único que puede llevar la universalidad de la filosofía a su feliz término. "A los verdaderos pensamientos y a la penetración científica sólo puede llegarse mediante la labor del concepto. Solamente éste puede producir la universalidad del saber, que no es ni la indeterminabilidad y la pobreza corrientes del sentido común, sino un conocimiento cultivado y cabal, ni tampoco la universalidad excepcional de los dotes de la razón corrompidos por la indolencia y la infatuación del genio, sino la verdad que ha alcanzado ya la madurez de su forma peculiar y susceptible de convertirse en patrimonio de toda razón autoconsciente" (38). La pobreza e indeterminación del sentido común se fundamenta en la impaciencia, bastante generalizada, de querer hallar bajo una determinación sensible lo que en la conciencia sólo puede estar como pensamiento y concepto; en la vida corriente se pretende que el concepto pueda ser captado en y a partir de una representación conocida y ordinaria, esto es, se pretende que los pensamientos altamente especulativos, propios de un filosofar verdadero, sean por sí mismos evidentes para el común de la gente, pues se considera aquí que es tarea del pensamiento

37. HEIDEGGER, M.: *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Nova, 1972, parte 2a. lección 2, p. 128.

38. HEGEL, G.W.F.: *Fenomenología del Espíritu*, p. 46.

filosófico justificar y conocer como verdadero lo que corrientemente se acepta como tal. Esta vulgarización de la naturaleza de toda filosofía verdadera, como ya se anotó anteriormente a propósito de la relación existente entre el escepticismo de Schulze y el sentido común, no es otra cosa que la proclamación de la autonomía y autoridad dogmática del sentir popular frente a la filosofía misma, es decir, la instauración de la barbarie ilustrada.

Frente a esta barbarie ilustrada Hegel proclama, en su artículo sobre la "esencia de la filosofía en general, con especial referencia a su relación con el estado actual de la filosofía", que la filosofía es siempre y en cada caso una actividad "esotérica y aristocrática"; "la filosofía es, por naturaleza, algo esotérico, para sí; ni hecho por el vulgo ni apto para ser puesto a su alcance; por consiguiente, sólo es, justamente, filosofía lo que se opone al entendimiento e incluso, pues, al mero sentido común, bajo el cual se entiende la limitación espacial y temporal de una raza de seres humanos; respecto a él, el mundo de la filosofía es en sí mismo y para sí un mundo trastocado" (39). La filosofía revela de esta manera la dignidad de su esfuerzo conceptual, el cual expuesto bajo la figura propia de su exposición sistemática, alcanza en ella la universalidad que esencialmente le pertenece, y que en cuanto tal constituye la autoconciencia perfectamente realizada de la humanidad. En el prólogo a la *Fenomenología del espíritu* Hegel precisa la anterior afirmación, considerando que el comienzo de la ciencia absoluta es ya él mismo un comienzo absoluto, pues contiene en sí mismo y en cuanto tal el principio interno del cual él es tan sólo comienzo; este comienzo verdadero y absoluto de la filosofía permite que a la ciencia absoluta pueda acceder todo aquel que se dispone a realizar cabalmente dicho comienzo. La naturaleza misma de la ciencia verdadera constituye el camino asequible a ella y universal para todos; de tal manera que el llegar al saber racional a través de dicho camino constituye la exigencia de la conciencia que accede a la ciencia, pues la conciencia natural es ya ella misma pensamiento, y éste como tal se encuentra en dicha conciencia, que en el puro comienzo se presenta como una conciencia no-científica, como pensamiento inmediato; por consiguiente, la conciencia, que recorre en sí misma el camino absoluto hacia la ciencia, realiza en y para ella misma el paso del pensamiento inmediato al pensamiento reflexivo y libremente realizado en y para sí mismo, esto es, la propia conciencia verifica en el movimiento interno de sí misma que ella es realmente conciencia absoluta, pensamiento realizado en el elemento propio del concepto. Que el comienzo de la filosofía sea ya mismo un comienzo absoluto, quiere decir, entonces, que la verdadera realización de la filosofía consiste en la realización de su comienzo; así, pues, aquello que comunmente se llama comienzo, y que se identifica como un partir abstracto de cero, no puede ser identificado con el comienzo absoluto de la filosofía, pues así como resulta absurdo pensar que de la nada puede surgir algo, es también inaceptable considerar que la filosofía pueda surgir de la no-filosofía. La filosofía

39. HEGEL, G.W.F.: "Sobre la esencia de la filosofía en general con especial referencia a su relación con el estado actual de la filosofía", pp. 19-20.

proclama entonces cada vez que ella se realiza como tal la dignidad propia de su verdadero comienzo, pues sólo ella le exige permanentemente al hombre que trascienda la finitud de su entendimiento y que acceda a una explicación perfectamente racional tanto del espíritu, de la naturaleza, como de Dios; esta exigencia es la que se le presenta al sentido común como algo inalcanzable, exclamando con justificada razón que la filosofía es realmente el mundo al revés, o de cabeza.

Al contrario de lo pretendido por el autor del *Aenesidemus*, en la *Fenomenología* Hegel aplica el escepticismo radical a toda la extensión de la conciencia, realizando de esta manera la nobleza propia de los tropos escépticos proclamados por los filósofos antiguos, para los cuales los prejuicios de la conciencia colectiva no tienen validez universal alguna. Más aún, el propio Hegel caracteriza el camino (Weg), por medio del cual accede la conciencia natural a la unviersalidad del saber filosófico, como el "camino de la desesperación" (der Weg der Verzweiflung); gracias a este itinerario propio de la conciencia, esta última se va configurando como lo que verdaderamente ella es, como espíritu universal libremente realizado en y para sí mismo; de esta manera, se muestra que el escepticismo comprendido y realizado en su verdadera universalidad no sólo tiene un aspecto puramente negativo con respecto al saber vulgar, sino que tiene al mismo tiempo un aspecto positivo con respecto a la configuración de la propia conciencia como espíritu universal; configuración esta que tiene como principio interno la experiencia completa o conocimiento de lo que en sí misma la conciencia es. El itinerario de la conciencia y la realización de la universalidad propia del escepticismo se encuentran en Hegel estructuralmente vinculados, de tal modo que dicho vínculo se presenta incluso como "la historia desarrollada de la formación de la conciencia misma hacia la ciencia" (40).

En el idealismo hegeliano el escepticismo no se presenta como un prejuicio que debe ser abandonado para defender el carácter trascendental del pensamiento filosófico, sino que más bien su refutación consiste en desarrollar su principio interno, el cual manifiesta simultáneamente el carácter absoluto de todo verdadero conocimiento; "El escepticismo que se consume es la historicidad de la historia en que la conciencia surge en el aparecer del saber absoluto. El escepticismo ya no se tiene en este caso como una postura del sujeto humano aislado. Si fuera así, seguiría siendo meramente el propósito subjetivo de no edificar nunca a base de la autoridad ajena, sino de examinarlo todo él mismo, o sea en el sentido de este sujeto. Este escepticismo no invoca la propia intelección de un yo que se presenta a sí mismo, pero no es una skepsis al ser de lo existente, la cual no se repliega al angosto círculo visual de una evidencia restrictiva, sino que, al dirigir la mirada al aparecer del saber aparente, contempla en toda su extensión el saber aparente. El ego cogito que se

40. HEGEL, G.W.F.: *Fenomenología del Espíritu*, p. 54.

representa así mismo aisladamente permanece aprisionado dentro de esa extensión" (41). El escepticismo, comprendido como "la historia desarrollada de la formación de la conciencia misma hacia la ciencia", no es realmente una posición puramente epistemológica, que reconociendo los alcances limitados de toda razón finita, proclama dogmáticamente la muerte de cualquier pretensión especulativa en la filosofía; para Hegel la verdad del escepticismo no se encuentra en los prejuicios propios del sentir popular, ni en los desarrollos teóricos provenientes de la razón finita, sino que dicha verdad es buscada por nuestro filósofo en la naturaleza misma del pensar especulativo, naturaleza que el escepticismo del *Aenesidemus* desconoce en lo más mínimo.

5. Conclusiones

5.1 Los textos redactados por Hegel conjuntamente con Schelling en el *Kritische Journal der Philosophie* tienen como telón de fondo la disputa en torno a la pretensión filosófica del idealismo trascendental kantiano; en estos textos nuestro filósofo perfila desde una perspectiva claramente polémica los lineamientos metodológicos y conceptuales que posteriormente configuran el corpus de la *Fenomenología del espíritu*. El debate respecto a los límites del criticismo kantiano se extiende en Hegel incluso a todos aquellos argumentos que pretenden invalidar la universalidad propia de la filosofía teórica. La doctrina crítica de la filosofía kantiana. según la cual el intelecto no debe ir más allá de la experiencia posible, porque de esta manera la capacidad de conocer se convierte en razón teórica que por sí misma sólo crea telarañas cerebrales, justificó desde el punto de vista científico la renuncia al pensamiento especulativo. La ciencia establecida a partir del intelecto humano, de la razón finita, en compañía del pensamiento crítico, que se presenta como una necesaria depuración de la razón teórica, labraron lentamente el destino nefasto de la metafísica, que tiene como resultado directo la escisión de la propia razón, y la usurpación de su merecida dignidad por parte de un saber positivo, que se regocija ingenuamente en la astucia de su proceder metodológico.

5.2 La filosofía crítica, al presentarse tan sólo como bosquejo metodológico o prolegómeno a toda metafísica futura, permite que los enemigos del pensar especulativo esgriman toda clase de argumentos pseudoreflexivos contra la filosofía teórica; Gottlob Ernst Schulze en el *Aenesidemus* desarrolló sus ataques contra la filosofía a partir de las exclamaciones populares frente a las disputas frecuentes entre sistemas filosóficos. Schulze aplica el escepticismo al "principio de la conciencia" presentado por la *Elementarphilosophie* de Reinhold, extendiendo incluso estos ataques a cualquier pretensión especu-

41. HEIDEGGER, M.: "El concepto hegeliano de la Experiencia", en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1979, p. 130.

lativa de la filosofía. El escepticismo de Schulze es realmente un ejercicio académico, pues al desconocer la nobleza propia de los tropos escépticos de los antiguos, los cuales realizaban la fuerza desesperadora de la Skepsis contra la extensión completa de la conciencia colectiva, justifica más bien dicha conciencia a partir de un rodeo puramente metodológico por los prejuicios propios de la psicología empírica; para el escepticismo de Schulze poseen validez incuestionable todos los datos inmediatos que se presentan como hechos de conciencia. Este escepticismo, al fundamentar filosóficamente la validez universal de la duda en la conciencia colectiva, le otorga necesariamente a esta última el privilegio de orientar la vida humana en su totalidad; se abandona de esta manera la pretensión kantiana de fundamentar las costumbres a partir exclusivamente de la legislación autónoma de la voluntad, legislada exclusivamente por la razón; frente a la pura autodeterminación racional del ser humano, Schulze opone la determinación de lo contingente que vulgarmente es aceptado como lo sanamente acostumbrado, es decir, la norma que aquí rige el obrar humano en general no es otra que lo corrientemente aceptado como bueno, independiente de que ésto pueda ser un delirio colectivo.

5.3 La refutación hegeliana del escepticismo consiste en la realización verdadera de su principio universal; Hegel, al contrario de Schulze, no opone el escepticismo a la naturaleza misma del pensar especulativo. El escepticismo es para nuestro filósofo el momento puramente negativo de la razón, en el cual quedan suprimidas las determinaciones particulares de la sensibilidad, trascendiendo de esta manera las fijezas propias del entendimiento finito; pero, en cuanto momento negativo, el escepticismo mismo tiene que ser negado o refutado en su principio interno; esta negación contiene ella misma el principio interno de aquello que niega, pero dicho principio no se encuentra en ella ya de un modo inmediato como puro principio, sino que se presenta ahora como un principio que ha devenido como tal en y a partir de su propia negación, esto es, como un principio que ha resultado del movimiento interno de sí mismo. En este sentido, es preciso reconocer que la refutación del escepticismo sólo puede ser realizada plenamente en y a partir del desarrollo propio de la filosofía misma, pues solamente el desarrollo plenamente sistemático de la filosofía puede garantizar la unidad verdaderamente absoluta de la razón.

La exposición sistemática de la filosofía coincide plenamente con el movimiento en sí mismo realizado de la propia razón, el cual mantiene en sí misma la unidad verdadera de la razón, al mismo tiempo que desparrama dicha unidad en la multiplicidad de sus verdaderas determinaciones como momentos perfectamente necesarios de su unidad esencial; la unidad absoluta de la razón, entonces, no puede ser otra cosa que la exposición igualmente absoluta de su desarrollo interno como tal. La unidad absoluta de la razón realiza igualmente la Idea única de la filosofía, la cual consiste en comprender todo lo real bajo la figura propia de su idealidad, pues es en la idea donde lo real es en y para sí mismo verdaderamente algo esencial, e inversamente la idea

sólo realiza lo que en ella esencialmente se encuentra una vez se ha determinado como la realidad más esencial que es posible pensar. La refutación verdadera del escepticismo exige, por consiguiente, la realización plena de la filosofía como idealismo absoluto, pues en este idealismo el pensamiento mismo es expresado libremente bajo su figura propia del concepto; el pensamiento en cuanto pensamiento especulativo sólo alcanza la realización plena de sí mismo en la conciencia plenamente conceptual de su naturaleza interna, dicha conciencia solo puede ser presentada en cuanto tal como la conciencia absoluta de la razón misma, como la filosofía perfectamente realizada en su naturaleza verdaderamente libre. La verdadera realización universal del escepticismo no deja la conciencia natural tal y como ella se presenta de un modo inmediato, pues el escepticismo verdadero eleva dicha conciencia a la realidad universal que en sí misma se encuentra presente en la propia conciencia; es por ello que la experiencia completamente realizada de lo que la conciencia ya es se presenta como el camino de la desesperación, en el cual la propia conciencia alcanza en y para sí misma el perfecto conocimiento de sí. Para Hegel la consumación universal del escepticismo en su verdad es la historia desarrollada de la configuración de la conciencia misma hacia la ciencia, mostrando de esta manera la relación inmanente entre filosofía y escepticismo.

5.4 El escepticismo de Schulze, al renunciar a la pretensión propiamente especulativa de la filosofía, abandona la fundamentación metafísica de la existencia humana; una vez se ha renunciado a la metafísica, la epistemología y la psicología empírica ocupan su lugar, determinando entonces el sentido de la existencia humana a partir exclusivamente de la razón finita y positiva; de esta manera, se proclama ingenuamente la ruina de toda trascendencia en la vida humana. El hombre contemporáneo vive radicalmente hundido en la positividad de la cultura científica, no deteniéndose para nada en lo gravísimo de su estado, pues, como lúcidamente anota Heidegger, la época contemporánea se caracteriza por una pérdida del centro; una época en la que todavía no se realiza el pensar en la dignidad que de hecho le pertenece no puede esperar otra cosa que el "crecimiento del desierto". Frente a esta pérdida del centro, la filosofía debe hoy corresponder reflexivamente al llamado de la existencia, pues sólo dicha correspondencia permite vislumbrar el sentido de la libertad humana. Nada resulta ser más extraño y resistente a un espíritu común, que la exigencia de atender la filosofía por lo que ella tiene de más íntimo, es decir, desde su plenitud y propio contenido, que resulta ser realmente tan grande como noble. En esta pérdida del centro resuena el eco de Zaratustra: "¡desventurado el que alberga desiertos!".