

Ensayo

Hander Andrés Henao

El Escepticismo Filosófico y El problema del mundo exterior: “El Escepticismo cartesiano y el escepticismo Hegeliano”

Introducción:

Vivimos y actuamos recurrentemente sin preguntarnos si el mundo que nos rodea y en que realizamos nuestras vidas en la cotidianidad, existe o no existe. Simplemente actuamos. Incluso, tenemos ciertas creencias en relación a ese mundo que damos por hechas sin justificación plausible; simplemente aceptamos que en la cotidianidad las cosas están ahí y eventualmente se desarrollan de ese modo. Difícilmente dudamos de la existencia de las cosas sensibles que aparecen inmediatamente al frente de nuestras narices, teniendo una convicción auto justificada de la certeza de la existencia del mundo externo. La conciencia común no se pregunta si ¿Existe o no existe el mundo? ¿Conocemos o no conocemos las cosas reales que están en el mundo?, ella simplemente actúa y, en su actuar, dejar por ciertas y verdaderas sus creencias.

No ocurre así con la consciencia reflexiva o filosófica. Ella encara como su mayor responsabilidad el reflexionar sobre estas cuestiones, no así el asignarles su última solución. El escepticismo antiguo fundado por Pirrón de Elis, por ejemplo, colocaba especial énfasis en estas dos cuestiones, al manifestar que no podemos comprender ni conocer realmente el mundo externo, ya que ni siquiera podemos tener certeza de que este mundo verdaderamente existe. Por ello, lo mejor que podemos hacer es «*suspender nuestro juicio*» frente a la verdad de las cosas y la posibilidad de nuestro conocimiento de ellas (Marías, 2004). Somos engañados por nuestras ilusiones, por nuestros sueños y creencias tradicionales,

pero sobre todo, somos engañados por nuestros sentidos y nuestros propios razonamientos; así, a lo sumo, solo nos queda lanzar meras opiniones frente a las cosas exteriores de la realidad. La filosofía y la ciencia son imposibles con ello, ya que pierden su propio objeto, al encarar dichas cuestiones, convirtiéndose el escepticismo realmente un desafío para la filosofía.

Descartes y Hegel son quienes mejor recogen esta postura en la historia de la filosofía, quizá con mayor precisión y rigurosidad, pues, fundamentados en ese punto de vista pirrónico, buscaron la construcción de conocimiento cierto y seguro del mundo existente. El pensamiento de Descartes configura lo que se ha dado en llamar «Escepticismo Filosófico», porque el descubrimiento del «Cogito», de la subjetividad, como criterio para evaluar la existencia y conocimiento del mundo, es el punto de partida para una posición crítica frente a sus creencias sobre el conocimiento y la existencia de ese mundo, elaborando una manera segura para llegar a verdades «claras» y «evidentes». Ahora, el escepticismo, tanto pirrónico como cartesiano, es una forma de ver la imposibilidad del conocimiento, la *Dialéctica* hegeliana, es la consumación de ese escepticismo, es decir, el conocimiento de lo absoluto. En Hegel son una y la misma cosa, el punto de vista de la consciencia de la modernidad, inaugurado por Descartes y el punto de vista substancialista y especulativo de los antiguos: epistemología y ontología son una y la misma cosa. El proyecto cartesiano inaugura el proyecto filosófico de la modernidad, siendo el idealismo absoluto el cierre de ese proyecto y, en el centro de ello se encuentra su concepción escéptica del mundo externo.

En la presente exposición, nos proponemos mostrar esta vía de superación, que va de Descartes a Hegel, teniendo como eje central planteamiento sobre el «*problema del mundo externo*», así como el carácter y fundamentación de un «*criterio de conocimiento*» que determina la «*autoridad de la primera persona*», que tanto desespero y enfrentamiento causa entre «*internalistas*» y «*externalistas*» epistémicos.

En una primera medida, trataremos de mostrar cómo el proyecto filosófico de Descartes configura el planteamiento del problema del mundo externo y su

conocimiento, manifestado los elementos escépticos con que lo configura. Para ello será de vital importancia sus obras *Meditaciones de filosofía Primera* y *El Discurso sobre el Método*, apoyándonos en lo expuesto por Sousa y por Stroud en sus textos “*Cómo resolver la Problemática pirrónica: lo que se aprende de Descartes*” y, “*Escepticismo filosófico y su Significación*”, donde ambos autores interpretan la postura escéptica de Descartes. En un segundo momento, expondremos los abismos que prevalecen en esta postura con relación a mundo externo y su conocimiento y la autoridad de la primera persona en epistemología. En un tercer término, expondremos de qué manera el idealismo absoluto hegeliano viene a responder a estos abismos, con la construcción de la dialéctica que mantiene en unidad sujeto y objeto.

I

El proyecto filosófico de Descartes se constituye como un proyecto escéptico, puesto que la manera en que elabora sus preguntas parte del supuesto según el cual podemos estar equivocados y engañados en lo que creemos sobre el mundo que nos rodea. Es por ello que su abordaje sobre el mundo, como una reflexión de *primer orden*, se configura a partir de la construcción de un ámbito de la certeza epistemológico sobre el conocimiento del mundo, es decir, a partir de una *reflexión de segundo orden*, se configura y fundamenta como una epistemología. El escepticismo cartesiano se configura por dos vías directamente vinculadas entre sí:

- a) La que responde a la pregunta sobre cómo conocemos el mundo de manera clara y evidente
- b) La que responde a la pregunta sobre cómo existe el mundo

Ambas preguntas conectan las dimensiones epistemológicas y ontológicas en la filosofía cartesiana, vinculando estrechamente las obras del *Discurso del Método* y *Mediaciones de Filosofía primera*, escritas una después de la otra, en 1639 y 1641 respectivamente, yendo de la primera dimensión a la segunda dimensión, del *segundo orden* al primer orden, y luego de este a aquel, oscureciéndose a veces sus relaciones y estatutos.

Ahora bien, este hecho obedece a la dificultad de comprender a Descartes como un filósofo escéptico. Descartes parte de una crítica a todas nuestras creencias más cotidianas e, incluso, a veces con mucho mayor rigor, de la crítica a nuestras creencias justificadas. Descartes es propiamente un escéptico porque aboga por una justificación *clara y evidente* de lo que creemos sobre el mundo. No se queda con cuestionar las fuentes originarias, los procedimientos y caminos que tomamos para justificar lo que creemos, sino que busca un *criterio único* que le permita partir de algo evidentemente cierto y de ahí determinar la existencia del mundo.

La naturaleza del problema estriba en que en la misma manera que se niega la veracidad inmediata de nuestras creencias, en la medida que se “*suspende el juicio*” frente a la veracidad de nuestras creencias, se elabora un método, un camino por medio del cual se pueda construir un conocimiento claro y evidente. El criterio que se pone para considerar una creencia como conocimiento verdadero y justificado, es que sea claro y evidente, convirtiéndose a la vez en la actividad propia de la existencia y formación del cogito que piensa y conoce la verdad clara y evidente.

En el *Discurso sobre el Método* (2008) desde el inicio cuestiona el hecho de creer que el conocimiento y la razón es algo entregado de manera equitativa y proporcional a cada uno de los seres humanos. Es necesario destruir nuestra «Sana convicción»; así por ejemplo, la finalidad del primer capítulo del discurso de Descartes, muestra la necesidad que él mismo tuvo para abandonar todo punto de vista anterior, cuestionando sus bases y fuentes de origen, así como sus procedimientos fundamentales para llegar a la

justificación de una creencia. Es necesario una revisión, antes de decir algo acerca de la realidad del mundo, de la *Verdad*, de estas fuentes, métodos, concepto y orden de nuestro conocimiento (Stroud, 1991).

Esta postura, como bien lo demuestra Barry Stroud (1991) en su trabajo, está relacionada directamente con la naturaleza escéptica de Descartes, en lo fundamental con su postura frente al *problema del mundo externo*. Este problema, si se quiere, se presenta recurrentemente para la “*sana convicción*”, al tratarlo Descartes lo dota de una dimensión filosófica descomunal, al abordar la problemática del pirronismo sobre cómo saber que aquello que sé es realmente cómo creo que sé que es. Como bien dice Stroud (1991), su especificidad está en la manera en que plantea y aborda la cuestión, que es preguntando por el estatuto de sus creencias. De todas las creencias, la de que existe el mundo externo que podemos conocer, es la fundamental, punto y eje de conducción en su argumentación. Stroud (1991) logra demostrar su dimensión filosófica al encontrar los contenidos escépticos en su enunciación. Los pasos que realiza Descartes en la elaboración de su problema, quedan muy bien expuestos en la primera meditación, todavía más que en los capítulos 1 y 2 del discurso, por un lado con la dimensión sintéticas en las meditaciones, sino porque es allí donde se revelan como un problema sobre el estatuto epistemológico de la posibilidad del conocimiento del mundo externo a través de aquello mismo que me muestra como evidente y claro su realidad: los sentidos.

Los sentidos son la fuente y justificativa más firme que tenemos para asegurar la existencia del mundo que nos rodea, aún más que la tradición, un anécdota, o dogma religioso, etc. Por ello, en la lectura que realiza Stroud (1991), se deja claro que el hecho de que en la primera meditación se trata sobre todo de manifestar cómo nuestros sentidos, que parecen ser la fuente más fidedigna de la inmanencia y realidad del mundo, nos engañan y nos mantienen en infinidad de quimeras e ilusiones posibles, comparables en toda

medida con el estado de ensoñación, siendo el eje central del escepticismo cartesiano. Dice Descartes: (2008^a :18):

[...] Com efeito, tudo o que admiti até agora como o que há de mais verdadeiro, eu recibi dos sentidos ou pelo sentidos. Ora notei que os sentidos às vezes enganam e é prudente nunca confiar completamente nos que, seja uma vez, enganaram [...]

¿Cuál es realmente la naturaleza del problema? Para entender esta naturaleza, tenemos que rastrear cada uno de los movimientos que realiza Descartes cuando evalúa las creencias que poseemos frente al mundo exterior. Stroud (1991) ciertamente marca tres movimientos fundamentales:

- α ***Indagación de los principios:*** Buscar las fuentes, canales, bases y orígenes de nuestras creencias
- β ***Duda:*** Evaluar cada uno de estos principios inmersos en nuestras creencias
- γ ***Determinar si son fuente de clareza y evidencia:*** si con los principios evaluados es posible llegar a un conocimiento cierto

Estos tres movimientos los realiza Descartes para considerar todas nuestras creencias, en lo fundamental, en relación a la que tiene que ver con el mundo externo, Descartes realiza este movimiento con total detenimiento para concluir que nuestros sentidos no nos proporcionan realmente una fuente clara y evidente de la certeza del mundo, ya que no se puede por medio de ellos determinar una distinción entre lo real y la ilusión, entre la «*esencia*» y la «*apariencia*». Si las cosas siempre no son como se nos aparecen y nos son dados de manera inmediata por nuestros sentidos, habría que decir que los sentidos no son un principio fundamental en las labores cognoscitivas, del

mismo modo que habría que decir que la materia pierde así un estatuto ontológico fundamental.

Stroud (1991) se pregunta en una primera medida, por la especificidad de los movimientos α y β , donde los sentidos aparecen bajo una doble presentación, como principios importantes para el conocimiento del mundo y, como dudosos y engañosos al mismo tiempo. Con relación a la indagación de los principios que nos permiten conocer el mundo externo, Descartes parte de un ejemplo en el que los sentidos son la fuente más confiable de conocimiento: la *certeza sensible* inmediata del mundo, que muestra la posibilidad y verdad del mundo. Con este caso, puede considerar todos los casos posibles en los que participa los sentidos como fuentes de certeza y claridad del conocimiento. Como no podemos evaluar cada uno de nuestras creencias, necesitamos evaluar todas bajo un único criterio y; como ya dijimos, ese criterio es el de claridad y evidencia.

Nada más evidente que lo que tomamos, olemos, saboreamos, oímos y miramos de manera inmediata con nuestros sentidos. Este carácter inmanente de la realidad dado por los sentidos, es el mejor caso en el que conocemos el mundo por lo sentidos. Afirmar que estoy «Aquí» y «Ahora», ya sea sentado frente a un fuego con una hoja de papel en la mano o mirando la pantalla de la computadora mientras escribo este ensayo para ustedes. La intuición sensible inmediata que tenemos del mundo permite agrupar todos los casos en los que conocemos por medio de los sentidos, porque es donde se presentan mejor las condiciones para el posicionamiento confiable de los sentidos como fuente de conocimiento (Stroud, 1991).

Los sentidos siempre nos dan un tipo de información sobre el mundo; estamos, como seres unidos a un cuerpo, afectados por el mundo exterior y, los órganos de los sentidos, son la puertas por donde entran tales afectos. Los sentidos nos dejan ver la presencia de un mundo exterior, nos dan *su aparecer*, por ello, no se trata de traer la peor de las condiciones, donde aparezca una innegable necesidad de *duda* sobre la veracidad de nuestro

conocimiento sensitivo, por el contrario, se trata de un caso en los que la *duda* parece imposible. Este caso, es un caso *representativo*, es un caso que sirve de manera universal y, sin embargo, como dice Stroud (1991), Descartes en su primera Meditación deja claro que no sabemos con exactitud la veracidad de las imágenes que se producen a partir de tal afectación sensible inmediata del *aquí y el ahora*.

El segundo de los movimientos de Descartes descrito por Stroud (1991), al identificar el sueño y la vigilia con relación a lo que creíamos sobre el mundo exterior basados en los sentidos, posiciona como condición de posibilidad de conocimiento, la necesidad de distinguir precisamente aquellos que por los sentidos no podemos distinguir: la ilusión de la realidad, el sueño y la vigilia, la esencia y la apariencia. Los sentidos me pueden mostrar lo real, pero sólo por su manifestación aparente, ya se trate porque estemos soñando o porque nos engañe un *genio maligno*. Los sentidos entonces son un principio y fuentes de conocimiento, pero es posible dudar de ellos, por lo que se pueden considerar como una fuente de falsedad.

En ese sentido, la posibilidad de la apariencia, de no distinguir entre el sueño y la realidad, es un obstáculo para conocer y por ello, se convierte en condición de necesaria para llegar a un conocimiento (Stroud, 1991). Como por medio de los sentidos no existe manera de distinguir aquello, según Stroud (1991), queda planteado el problema del mundo externo y, se configura el giro hacia la subjetividad, hacia el *cogito* como criterio de delimitación. La posición de Descartes es una posición *internalista* y no *externalista*; es decir, él considera que el hecho de que lo que creamos (que el mundo existe) sea causado por la misma creencia que tenemos (el mundo), no es garantía de que se conoce, antes es necesario satisfacer la condición según la cual se distingue sueño y vigilia: es necesario el *cogito*.

Si bien Stroud (1991) trae ejemplos en los que lo ocurrido en el sueño se corresponde con lo ocurrido en el mundo exterior, es decir, en el que a creencia producto de los sentidos puede ser verdadera, como el que $2+3=5$ o

que la ventana está abierta, en un sueño, para Descartes es necesario saber que se sabe, reconocer que no se está soñando para efectivamente conocer. Descartes no piensa, como creen los externalistas, en las creencias naturales del estilo:

x tiene una creencia natural de que P si y sólo si (i) es el hecho de que P lo que causa que a x le parezca que P, y (ii) es el hecho de que a x le parece que P lo que causa que x crea que P (Barnes citado en Sousa, 1996:8).

No. El conocimiento se construye de manera clara y evidente, por ello se hace necesaria la primera persona para saber que se sabe. La Duda y el cogito se establecen de manera paralela, puesto que son el criterio activo para conocer. En otros términos y, siguiendo en este punto lo dicho por Sousa (1996), Descartes es propiamente un internalista, mucho más que un fundacionista. Como dice el propio Sousa (1996:15) :

[...] El punto importante, más específico, es además éste: Para Descartes la claridad y distinción de una proposición para un sujeto en un tiempo determinado no le proporciona a la aceptación (percepción, creencia, ...) de esa proposición por parte del sujeto el status epistémico más deseable de conocimiento cierto; quiero decir: el más alto status, el preferido, a saber: scientia [...]

La *duda* cartesiana, como el escepticismo pirrónico, le permite establecer una ruptura con la tradición y sobre todo con el estatuto de confiabilidad de los sentidos – y de los dogmas y tradiciones- porque se extiende para todos los casos y todos los objetos. Ahora, en Descartes la negación es a la vez la construcción de un sujeto, de una *primera persona*, del *cogito* racional, que guía las operaciones distintivas entre la esencia y la apariencia. Su negación no deja algo vacío, sino que deja algo determinado; es decir, constituye algo, el cogito y su actividad como pauta, como resultado del negar. Siguiendo de nuevo a Sousa (1996:16), debemos decir que Descartes configura un principio de conocimiento en el que:

*(PC): Uno sabe que **p** y capta (comprende) la proposición de que uno sabe que **p**, sólo si uno está justificado al creer que las fuentes de la creencia propia son (mínimamente) fiables (esto es, no son no-fiables).*

La propuesta de Descartes descrita de ese modo que acabamos de hacer, muestra como principal interés la formulación de un principio para filosofía diferente de los sentidos. Este es el método, fundamentado en el establecimiento de un cogito, que activa el ejercicio de la razón independientemente de los objetos, ya que se puede ejercer el pensamiento para todos los asuntos sin que podamos dudar del propio procedimiento de dudar. La duda es el punto de partida para el establecimiento de una ruptura con los sentidos, así como el establecimiento del sujeto de conocimiento, esto es, el establecimiento de la duda, es al mismo tiempo, el establecimiento de la necesidad de la consciencia. En el Discurso sobre el Método y en las Meditaciones queda claro que la actividad *Negativa* de la consciencia, su duda, es lo que le permite realizar un juicio distintivo entre lo real y lo ilusorio del soñar y configurarse como consciencia que sabe con certeza que **p**.

El tercer movimiento en el planteamiento del problema sobre el mundo externo (**y**), bajo estas circunstancias, deja a los sentidos sin argumentos válidos como justificativa en la configuración de conocimiento claro y evidente del mundo externo, puesto que no cumple la condición necesaria para el conocimiento, no cumple el criterio de conocimiento y no ayuda a elaborar una primera persona del saber. Los sentidos no me permiten saber si algo existe realmente o no, por lo que no son fuente confiable en la construcción de nuestras creencias. Del mismo modo, como el caso considerado por Descartes es el más representativo de todos los casos, si no es posible conocer el mundo exterior, ni siquiera por la certeza inmediata de que estoy aquí y ahora, la valoración negativa de los sentidos se puede extender para todos los casos (Stroud, 1991).

II

Como vemos, el escepticismo que configura Descartes hace que la verdad del cogito sea puesta a partir de los criterios de la construcción de la duda, ya que en la medida que se cuestiona la existencia de todas las cosas, por la actividad negativa de la duda universal, no es posible negar la propia actividad, la actividad del dudar. El fundamento indubitable ha de ser, lógicamente, luego de que se ha descartado los sentidos, el hecho de que se está dudando (Descartes, 2008a). En el momento en el que Descartes busca un método que estructure el conocimiento de la filosofía, se ve inevitablemente conducido a establecer al cogito como fundamento de la realidad. Por el pensamiento el posible el ser externo a la vez que es posible el hombre mismo, así, queda definida la realidad exterior por su referencia a la consciencia del hombre.

El cogito es una verdad evidente e inmediata, producto tanto de una *Deducción lógica* como de una *intuición inmediata*. Aquí parece una diferencia muy fina con respecto al cogito en los textos cartesianos. En el *Discurso sobre el Método*, el cogito se establece por intuición y deducción, siendo la fórmula: *Pienso Luego Existo*; mientras que en las *Meditaciones...* se configura de una manera immanente, : *Pienso = soy*. En el primer texto se establece que en la medida que se realiza la operación del pensar se constata la certeza de que se es un ente real que piensa; mientras que en el segundo escrito, una vez se piensa se existe. En el primer texto se mantiene la posibilidad de distinguir entre:

(φ) Actividad pura del pensamiento

(ψ) Autoreferencia

(ω) Certeza de que se es algo_ Existencia de algo

En la segunda meditación queda definido el cogito por su inmediatez de existencia en la medida de que duda, si para de dudar el cogito para de existir,

fundándose en una sola noción estas tres nociones que se distinguen. La introspección intelectual del cogito deja de ser un problema estrictamente epistemológico y se convierte inmediatamente en un problema ontológico en que la existencia del cogito como actividad pensante determina su propia esencia como pensamiento. Esta ambigüedad en la definición del estatuto claro del *cogito* configura una contradicción interna en el planteamiento de Descartes, una grieta, que, como menciona Sousa (1996), realiza un recurso teológico, casi fundacionista, al recurrir a Dios como sustento último de la certeza y verdad del mundo y, por tanto, también de cogito que parecía sostener todo. La tercera meditación, nos dice Sosa (1996), lleva a Descartes a sostener otro criterio necesario para el conocimiento, más allá de la distinción entre esencia y apariencia que realiza el cogito como ya dijimos. Este nuevo criterio es el conocimiento de la verdad de Dios, sin el cual, hasta las operaciones sostenidas como verdaderas del cogito se convierten en dudosas como los mismos sentidos.

Dios continúa siendo un tema central para la época; sin tener a Dios en las discusiones, no es posible realmente comenzar a polemizar de manera filosófica. Ahora, la revolución cartesiana radica en poner a Dios directamente en relación con el hombre. El pensamiento es la clave de esta relación, pues la naturaleza divina estará presente en el hombre a través del cogito, más manifestándose de una manera imperfecta. Cuando Descartes se propone mostrar por la introspección intelectual la certeza y evidencia de su existencia como una *res cogitans*, a partir de la duda realizada por el pensamiento, parece como si estuviera sosteniéndose a sí mismo como fundamento de las cosas y de su propio ser; por el contrario, inmediatamente hecho esto, pone la necesidad de un algo otro que fundamenta su ser. La Duda que le dio su evidencia como ser pensante que puede conocer el mundo exterior, es al mismo tiempo, la evidencia de su imperfección, pues ¿acaso no es mejor el saber que el dudar?

El creyente tiene una ventaja frente al ateo, aún si el ateo se guiara por la sana duda metódica, necesitaría del conocimiento de la verdad divina que dota de realidad al mundo exterior y al cogito mismo. Este es, como bien lo manifiesta

Sousa (1996) uno de los abismos que aparecen en las argumentaciones de Descartes y como dice,

[...] Cree poder defenderse de tales dudas sólo a través del razonamiento teológico que induzca coherencia, que provea una perspectiva epistémica sobre sí mismo y su mundo, en términos de la cual pueda sentirse seguro sobre la fiabilidad de sus facultades. Y estas facultades deben incluir las mismas facultades empleadas para alcanzar, a través del razonamiento teológico a priori, su perspectiva sobre sí mismo y su mundo, perspectiva que permita seguridad en la fiabilidad de tales facultades [...]

El propio sujeto que piensa no tiene continuidad en su pensar, si no se duda no se existe, y, además, el contenido objetivo del pensamiento, la verdad objetiva de la idea, es puesta por Dios así como la idea misma es puesta también por él en el interior del cogito. Parecía ser que el cogito era el axioma sobre el que suspendía la realidad del mundo exterior, inclusive la posibilidad de pensar a Dios mismo dependía de encontrar al cogito como verdad clara y evidente. Sin embargo, obtenemos ahora la creencia según la cual, sin el conocimiento de la idea de Dios perfecto no podemos tener certeza de que $2 + 4 = 6$ o de que estamos dudando. Sousa (1996) apunta a que esta es la circularidad en la que queda preso Descartes, ya en que en una misma acción queda suspendido entre un fundacionismo, un fabilismo y un coherentismo. Continúa Sousa (1996:) diciendo que Descartes se compromete con dos proposiciones que lo llevan a un círculo :

- (i) Puedo saber con certeza que **(p)** cualquier cosa que perciba de manera clara y distinta es verdadera, sólo si primero sé con certeza que **(q)** hay un Dios veraz.
- (ii) Puedo saber con certeza que **(q)** hay un Dios veraz, sólo si primero sé con certeza que **(p)** es verdadera cualquier cosa que perciba de manera clara y distinta.

Esta confusión, este abismo que queda luego del giro esceptico, favorece las objeciones externalistas a las posiciones de Descartes con relación al estatuto de los sentidos en el conocimiento. Stroud (1996), dice por ejemplo que aun

reconociendo que la posibilidad de que algo sea una ilusión es un obstáculo para el conocimiento en ocasiones, no es sin embargo una condición necesaria para el conocimiento del mundo externo; podemos conocer aun sin saber si lo que conocemos es real o verdadero. El criterio del conocimiento que enunciábamos más arriba que desacreditó a los sentidos como fuente veraz de conocimiento, realmente no realiza este desacreditamiento, puesto que podemos conocer realidades estando dormido, como el que $2 + 4 = 6$, aun si estamos soñando que realizamos una cuenta en cualquier situación o, el que se este realizando una fiesta en la casa del vecino aún cuando sea el ruido de la misma que me haga imaginarme tal suceso. En los casos antes descritos, es posible tener una creencia verdadera aunque nos encontremos en estado de ensoñación. La postura de Stroud (1996) se ve favorecida entonces con el hecho de que en el propio Descartes existe la posibilidad de creer en un ser como Dios que puede ser producto de nuestra imaginación, ilusión o sueños, como criterio de conocimiento.

Esto deja muy oscuro el carácter escéptico de Descartes, ya que cómo puede negar las creencias tradicionales del sentido común, o la evidencia de los sentidos y luego afirmar creencias como las de Dios o el propio *Cogito*?

La práctica de Descartes fue la del médico que no se preocupa por conocer el cuerpo sano, sino que se interesa firmemente en la clasificación de las enfermedades para llegar a la cura de las mismas. Su empresa filosófica fue una empresa escéptica, que poniendo los obstáculos a la dirección de la razón, permite que esta se rectifique una y otra vez. Su ideal fue encontrar un método que le permitiera edificar a la filosofía sobre principios evidentes y claros, capaces de guiarla en cualquiera de sus cuestiones más difíciles.

La posibilidad de desarrollo sobre el terreno de un discurso cartesiano, es permitido en la medida que el discurso cartesiano deja abierta una serie de grietas en el conocimiento y certeza del mundo externo, ya sea con relación a su trasfondo teológico en el terreno ontológico o, su trasfondo estrictamente racionalista en el terreno epistemológico, al desacreditar la necesidad de los

sentidos en el conocimiento del mundo (Stroud, 1991). Por ello, su proyecto se dedica a inaugurar una manera de hacer filosofía, no de cerrarla.

III

La filosofía de Hegel se configura también como un escepticismo filosófico; ahora, en él, todas las dicotomías y problemas son resueltos. Tenemos que aclarar que el abordaje que hace Hegel del Escepticismo, parte de una crítica al “escepticismo moderno” de Schulze y no tanto una crítica directa a Descartes; Hegel hace, tanto en su texto de “*Relación del Escepticismo con la Filosofía*” de 1802, como en varios pasajes de la “*Fenomenología del Espíritu*” de 1807, una lectura crítica de la historia del escepticismo para ver el papel que este tiene para la filosofía en general (Bisneto, 2010; Riu Piulats, 2001). Sin embargo, su pensamiento surge como respuesta a las grietas y abismos dejados por este tipo de escepticismo, ya que su pensamiento no se construye como inauguración a un estilo de filosofar, sino como la cúspide del estilo de filosofar moderno inaugurado por Descartes. Allí, el escepticismo se consume en sus propias proposiciones, ya que su dialéctica es un irse contra el miedo, contra aquella angustia que genera la precipitación de pensar el mundo externo, el cogito y lo absoluto.

Dentro del núcleo de construcción de gran sistema del idealismo absoluto, se encuentra el resolver el problema pirrónico (Bisneto, 2010); pero en la misma medida, se encuentra responder a los problemas planteados por el escepticismo de Descartes. Como bien enuncia Octavi Piulast Riu (2001: 128):

« [...] El interés de Hegel por el escepticismo y el lugar central que le concede en su filosofía sólo tienen parangón con los advertibles en la filosofía de Descartes; pero, a diferencia de las **Meditaciones**, Hegel supera el escepticismo en sus obras desde un punto de vista radicalmente nuevo que conduce a una síntesis entre escepticismo y dialéctica incluso más profunda que la que Platón había elaborado en sus diálogos de madurez [...] ».

Hegel recoge de Descartes y su proyecto escéptico, la premisa según la cual lo dado se confunde con lo real existente, por lo que hay que suspender el juicio frente a lo concreto sensible del mundo. Ahora, frente al proyecto cartesiano, Hegel recupera el punto de vista de la concreción, mostrando que sin ella, el cogito no hace sino mirar hacia sus propias entrañas para encontrar allí sus propias viseras como imagen del mundo externo¹. Es por ello que en Hegel obtenemos un pensamiento que piensa la cosa a la vez que piensa al pensamiento, ya que ve como una y la misma realidad al ser y al pensar. En otros términos, es una unidad de universalismo de enunciados y universalismo de sujeto de enunciación; una particular unidad entre ontología y epistemología, una consumación del escepticismo tanto antiguo, como el filosófico inaugurado por Descartes.

Hegel ya había tenido un interés sobre el escepticismo antiguo durante su estancia en Frankfurt en donde tuvo vínculos con el círculo de Bad Hamburg (Riu Piulats, 2001), lo único que hace es aprovechar las críticas que hace Schulze a la filosofía teórica kantiana, para dejar claro la relación que tiene el escepticismo con la filosofía en su totalidad, es decir, con su sistema y de paso dejar en ridículo las posturas de este señor Schulze que parecía ser la figura más representativa de este escepticismo moderno (Hegel G. W., 1802/2006).

Hegel admiraba la manera como los Tropos de los escépticos antiguos (de Pirro y Sexto Empírico) reducían todo conocimiento, mostrando el camino de la duda a partir de determinar la imposibilidad del conocimiento (Bisneto, 2010), manifestando que todo el ser se encuentra en constante devenir. La racionalidad de tales tropos, dice Hegel, muestra la racionalidad de la razón en sí misma (Riu Piulats, 2001; Bisneto, 2010). En esa medida, en su texto de 1802 dedicado a tal crítica, Hegel deja claro que su argumentación y abordaje del escépticismo

¹ En este punto se acercan las críticas que realiza Hegel a Schulze en lo que tiene que ver con la indubitabilidad de los contenidos de la conciencia. Confróntese: Hegel, G. W. (1802). *La Relación del Escepticismo con la Filosofía*.

distinguirá la relación de sus formas moderna y antigua, para luego ver el papel que el escepticismo como tal tiene en la conciencia filosofía en sí misma.

La relación del escepticismo más moderno de Schulze con el antiguo, Hegel la demuestra manifestando que el primero deja por fuera de toda duda a lo empírico sensible inmediato al dotarlo de una originariedad (Bisneto, 2010); con ello, traiciona al verdadero escepticismo que criticaba por igual a lo sensible y a las facultades suprasensibles (Hegel G. W., 1802/2006). Schulze, podríamos decir que Hume o Locke y en general los positivistas y empiristas (Riu Piulats, 2001), no duda del mundo externo, no duda de su existencia, ya que este es dado de manera inmanente por nuestros sentidos convirtiéndose luego en un hecho de nuestra conciencia, y, sobre tales hechos de la conciencia inmediata particular, no cabe duda alguna (Hegel G. W., 1802/2006). Lo que crítica Hegel de Schulze y, en general de este tipo de escepticismo, es que no formula el problema del mundo externo dejando intacta una crítica a la sensibilidad (Bisneto, 2010; Riu Piulats, 2001).

El “*seudoescepticismo*” del señor Schulze, continua Hegel, crítica la unidad de representación y cosa real y, sobrepone de manera dogmática, la más grosera de sus relaciones; él, el señor Schulze, lo máximo que produce es una *psicología empírica*, que se basa en ver las relaciones entre la *presencia* y *ausencia* de lo absoluto para las representaciones de la conciencia, siendo indubitable la *seudo unidad* que constituye su aparición en la particularidad de *la experiencia de la conciencia* (Hegel G. W., 1802/2006). La verdad indubitable es lo empírico y su manifestación se encuentra en la certeza sensible, por ello, no puede haber más verdades más allá de los hechos de la conciencia. Así que frente al “*seudoescepticismo*” del señor Schulze, Hegel pone en contraposición al verdadero escepticismo, al escepticismo de la *suspensión del juicio (epojé)* del pirronismo antiguo:

[...] *Una verdadera filosofía tiene necesariamente un lado negativo propio, el cual va dirigido contra todo lo limitado, y por ende contra todo el*

monton de hechos de la consciencia y su certeza [...] (Hegel G. W., 1802/2006, pág. 64)

Hegel esta debatiendo el problema del escepticismo recuperando la postura pirronica antigua, a la vez que crítica la postura del escepticismo moderno, de Schulze que ve a la *experiencia* como inmediatamente fuente de verdad (Riu Piulats, 2001). Sobresalta del Escepticismo antiguo la posibilidad de la negación y afirma entonces que el único movimiento del escepticismo es la negatividad, la *époje* (Hegel G. W., 1802/2006).

En el escepticismo antiguo se encuentran las bases de la formulación del problema del mundo externo, esto lo recoge Hegel del escepticismo antiguo para mostrar el carácter pseudo esceptico de postura como la de Schulze. Ya vimos como también Descartes hace uso de esta postura esceptica con relación a los sentidos y las certezas que nos puedan brindar los sentidos con relación a la existencia del mundo externo; agregaríamos que la crítica a este escepticismo antiguo, lo lleva a retomar las premisas cartesianas en donde el movimiento negativo de la conciencia no permanece vacío de determinación, sino que es lleno de contenido determinado, que en este caso es la conciencia misma. Por ello, el escepticismo es el centro edificador de la filosofía, pero a su vez, la filosofía es *superación* de ese escepticismo, es *escepticismo consumado*.

El escepticismo antiguo si bien es la formula que muestra la autocomprensión de la Razón, en su crítica contra la singularidad de las cosas, queda preso del *aparecer* subjetivo, por ello permanece en la pura negatividad y con eso es subjetivismo radical (Hegel G. W., 1802/2006). Para Hegel, si bien las cosas no son como se nos aparecen a los sentidos, ellas llevan la marca de lo que son. Es necesario el trabajo duro del concepto para llegar a captar la esencia del mundo. Su búsqueda es la de una conciencia que se sepa una con la esencia inmutable de lo absoluto, una mediación plena entre lo subjetivo y lo objetivo (Riu Piulats, 2001).

Hegel también va a criticar la postura de Descartes, por el hecho de que ve al conocimiento como un *instrumento* para llegar a lo absoluto. En su introducción a

la “*Ciencia de la Experiencia de la Conciencia*”, Hegel enuncia que el conocimiento no es un *medio* o *instrumento* por medio de cual nos apropiamos de lo absoluto, del ser ahí, ya que esto abriría una barrera entre el pensamiento y el mundo exterior. En ese sentido, la concepción de Descartes de conocimiento como Método, deja al conocimiento como si fuera una aplicación de un instrumento a una cosa, lo cual no dejaría esta cosa tal cual como ella era *en sí*. Por otro lado, si el conocimiento fuese un medio, no sería la luz de la verdad sino por donde ella es reflejada. Como dice: «[...] *Solamente lo verdadero es absoluto o, solamente lo absoluto es verdadero* [...]» (Hegel, 1807/1996: 52). Así, para Hegel, una postura como la de Descartes, por más que deje el principio de la mediación de la conciencia, no cumple lo que se propone, ya que separa el conocimiento de la verdad, al tomar una postura que ve el conocimiento como método. Temor al error, propio de la filosofía cartesiana, es ya temor a la verdad.

La ciencia (la filosofía) debe alzarse sobre sí misma para despojarse de ese falso problema que se presenta en la distinción de Yo y el mundo. En la dialéctica hegeliana queda claro que tanto el individuo (la conciencia) y el mundo, existen gracias a un elemento que los integra a ambos y los unifica: el espíritu absoluto. Es necesario un desarrollo de la conciencia hacia la ciencia, es decir, un método que distinga la esencia de la apariencia y configure conocimiento claro y evidente a la vez que edifica a la conciencia como conciencia pensante, por lo que es necesario que la conciencia de lo absoluto sea entendida como conciencia del sujeto; o como dice el propio Hegel (1807/1996:15): « *todo depende de que lo verdadero no se aprenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto*[...] ».

Si Descartes recurrió a la teología para poner a Dios ante el hombre, para reconocer el carácter pseudo Divino del hombre; Hegel pone a la teología ante la filosofía, para reconocer el carácter humano de Dios. El cogito, la conciencia escéptica que duda y sigue un camino metódico en el dudar, constituyéndose en ese proceso, no es sino la autoconciencia humana de Dios, el ser concreto de su existir:

[...] *El Espíritu hace que su ser allí se iguale a su esencia; es objeto de sí misma tal y cómo es, y se sobrepasa con ello el elemento abstracto de la inmediatez y la separación del saber y la verdad [...]* (Hegel, 1996:26).

El *Círculo* cartesiano que resalta Sousa (1996), es superado por la perspectiva hegeliana, en la medida que mantiene el argumento de la primera persona del internalismo (Saber que **p**, en donde **p** es conocimiento claro y evidente por medio de la distinción metódica del cogito de la esencia y la apariencia) y el argumento externalista de la existencia del mundo externo, sabiendo que este es el causante de nuestras creencias (Sabemos que **p**, sí y solo sí **q**, donde **q** es conocimiento de un Dios veraz).

Como consecuencia de lo anterior, para Hegel (1996), el saber tiene que diferenciarse de la manera simple y cotidiana de referirse a los objetos, por lo que implica un trabajo de la conciencia; a la vez que el contenido de ese saber no es propiamente producto real de una conciencia singular determinada, sino la autoconciencia de la razón (de Dios) misma. Hegel logra reconciliar internalismo y externalismo manteniendo la autoridad de la primera persona sobre la base de criterios altísimos para lo que puede o no puede considerarse como conocimiento; o mejor dicho, Hegel construye dijéramos un *Externalismo internalizado* (*Internalismo Externalizado*).

Nuestras creencias están desde el inicio mediadas por nuestras razones y experiencias sensibles; del mismo modo que las experiencias son producto de la razón y las creencias; a la vez que la razón no es sino un conjunto ordenado de creencias y experiencias. Entonces ¿Cómo dar Razón al principio de Razón? El problema que se enuncia y que está implícito en la consideración anterior, es el problema del *comienzo*. El comienzo es necesario, pero a la vez es imposible; todo comienzo implica ya una *mediación*, una presuposición de algo (por ello algunos presuponieron un método, como Descartes por ejemplo) (Hegel G. W.,

1807/1996). Por ello, en la Introducción de la Fenomenología se deja claro que se parte del saber tal cual como se manifiesta para la conciencia natural, para recorrer el mismo camino de la formación de la conciencia; ahora, lo inmutable indeterminado, lo absoluto, es quien en sí mismo quiere ser aprendido en nosotros (Hegel G. W., 1807/1996). El comienzo es ya el fin porque en el fin ya está el desarrollo del comienzo, o como dice el propio Hegel (1996: 16):

*«[...] Lo verdadero es solamente esta igualdad que se **restaura** o la reflexión en el ser otro sí mismo, y no una unidad **originaria** en cuanto tal o una unidad **inmediata** en cuanto tal. Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que solo es real por medio de su desarrollo y de su fin [...]»*

La unidad entre creencias, razones y experiencias, manifiesta en la inmanencia de la relación sujeto- objeto, esta dada por la inmanencia del espíritu, por ello se hace científico el análisis de los hechos de la conciencia, no por la indubitabilidad de la conciencia (como en Schulze) sino por la totalidad del movimiento que contiene los momentos esenciales de la conciencia, es decir, la sistematicidad que se presenta en el tránsito de una figura a otra (Hegel, 1996).

La filosofía es búsqueda de lo absoluto a través de lo concreto, por ello el pensamiento inicia con la no-filosofía, con el pensamiento común y en la certeza sensible de los órganos; por lo que la tendencia de la conciencia de irse más allá de sí misma, como en la metafísica por ejemplo, hace que el saber se tenga que presentar como manifestación y como negación de ese saber (Hegel, 1996). A diferencia del escepticismo cartesiano, en el escepticismo filosófico de Hegel, la conciencia debe superarse a sí misma en el abordaje y experiencia del fenómeno (Bisneto, 2010), en donde la solución a la contraposición entre la conciencia natural y la conciencia filosófica, es lo que Hegel (1996) llama de *Escepticismo consumado* o Dialéctica:

El camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que

su la naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es [...] (Hegel G. W., 1807/1996, pág. 54).

La dialéctica es una experiencia de formación [Bildung] de la conciencia; una muestra de cómo lo singular se desarrolla hasta llegar al universal, movimiento intrínseco en ella que le manifiesta su naturaleza histórica y espiritual. Ahora, experiencia de la conciencia es el *dolor de lo negativo*, es la no correspondencia entre sujeto y objeto en sí, una desprendida, un desgarramiento de la vida natural de la conciencia (Hegel G. W., 1807/1996). Lo que quiere decir Hegel en su introducción a la Fenomenología es que el hombre que solo conoce por medio de su conciencia, debe acceder al conocimiento de lo absoluto, evaluando y depurándose de sus propias manifestaciones psicológicas, esto es, que al tener experiencia de sus propias limitaciones, puede realizar una *síntesis* entre esta conciencia y la contradicción entre sujeto y objeto:

Este camino tiene para ella un significado negativo y lo que es la realización del concepto vale para ella como la pérdida de sí misma, ya que por este camino pierde su verdad. Podemos ver en él por tanto, el camino de la duda o más propiamente el camino de la desesperación [...] la duda es aquí, la penetración consciente de la no verdad del saber que se manifiesta [...] (Hegel G. W., 1807/1996, pág. 54)

Según Hegel (1996), al negar algo, se genera una experiencia de esa no verdad, consumiéndose esa limitación, se produce un cambio en la relación sujeto objeto, por ello el carácter ascendente del movimiento y formación de la conciencia natural hacia el saber absoluto. Así, la necesidad del empuje trascendente de la conciencia, implica superar su propia limitación singular.

El escepticismo es entonces una figura, limitada en tanto figura de la conciencia, en donde se eleva como la negación de lo otro, se ve ella misma en lo otro y se convierte en una negación autoconsciente, se erige como *medium*

universal de lo existente (la pauta de lo existente); a la vez que no se reconoce como una y la misma cosa con lo indeterminado absoluto que ella pone como lo otro de sí (Hegel G. W., 1807/1996). El movimiento es la dialéctica o consumación de ese escepticismo mismo de la conciencia y el tránsito a la conciencia desventurada.

Anexo:

Cuadro #1: Tropos Ecépticos y Abordaje		
Tropos Escepticismo	Descartes	Hegel
Diversidad de Sistemas	Método de Concimiento a partir de un sujeto de enunciación universal que es el cogito	Movimiento dialéctico de la totalidad (El todo es lo verdadero)
Refresión al Infinito	Fabilismo, Coherentismo e Fundacionismo	Fundacionista, coherentista, fablista
Relación	Cogito	Experiencia de la conciencia
Axioma e Hipotesis	a) Cogito b) Método_Duda c) Dios	a) Gesist Absoluto b) Dialéctica c) Conciencia
Prueba circular	(i) Puedo saber con certeza que (p) , sólo si primero sé con certeza que (q) . (ii) Puedo saber con certeza que (q) , sólo si primero sé con certeza que (p)	(i) Puedo saber con certeza que (p) , sólo si primero sé con certeza que (q) . (ii) Puedo saber con certeza que (q) , sólo si primero sé con certeza que (p)
Elaboración propia		

Trabajos citados

- Bisneto, O. C. (2010). Hegel e o Problema do Ceticismo. *SABERES*, V.3(N-Especial).
- Descartes, R. (2008). *Discurso Sobre o Método*. Petropolis Brasil: Editora Vozes.
- Descartes, R. (2008). *Meditacoes sobre Filosofia Primera*. Campinas -Brasil: Editora Unicam.
- Hegel, G. W. (1802). *La Relación del Escepticismo con la Filosofía*.
- Hegel, G. W. (1807/1996). *Fenomenología del Espíritu*. Mexico: Fondo de Cultura Economica.
- Marías, J. (2004). *Historia Da Filosofía*. Sao Paulo: Martins Fontes.
- Riu Piulats, O. (2001). Dialéctica y Escepticismo en Hegel. *Connvivium*(N-14).
- Riu Piuulats, O. (2001). Dialéctica y Escepticismo en Hegel. *Connvivium*(N-14).
- Sousa, E. (1996). Cómo Resolver la Problematica Pirronica: Lo que se Aprende de Descartes. *Revista:Teorema*, XVI(1), 7-26.
- Stroud, B. (1991). El problema del mundo externo. En B. Stroud, *El Escépticismo Filsófico y su Significación*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE).