



La aparición de lo dialéctico
en la
Fenomenología del espíritu
de
G.W.F. Hegel

Autora: Tamara Eichmann

Director: Dr. Jorge Eduardo Fernández

UNSAM

2014

Índice

Introducción	3
Capítulo 1.....	14
Escepticismo y movimiento dialéctico.....	14
El escepticismo antiguo y el escepticismo moderno.....	14
El escepticismo en la introducción a la <i>Fenomenología del espíritu</i>	26
El escepticismo en la autoconciencia.....	31
Capítulo 2.....	36
Lo dialéctico en la autoconciencia.....	36
Tránsito de la conciencia a la autoconciencia.....	36
La aparición de lo dialéctico.....	42
El presente de la autoconciencia.....	46
Capítulo 3.....	51
La Dialéctica	51
La dialéctica y lo dialéctico.....	51
Los dos momentos de la Dialéctica.....	59
Conclusiones.....	63
Bibliografía.....	69

Introducción

La presente investigación pretende dar cuenta de la aparición de “lo dialéctico” en la *Fenomenología del espíritu* (1807) de Hegel¹, subtitulada entonces: *Ciencia de la experiencia de la conciencia*. Así como también, echar luz acerca de cómo dicha aparición incide en los diversos modos de concebir la dialéctica; y por consiguiente, de cómo esta incidencia determina “al movimiento dialéctico”, movimiento que atraviesa a la *Fenomenología* de principio a fin.

A tal efecto, nos dedicaremos en esta introducción a realizar algunas aclaraciones respecto de ciertas cuestiones que nos serán de utilidad a la hora de encarar los subsiguientes capítulos de esta investigación.

En primer lugar, ya que el presente es un trabajo de investigación que se centra puntualmente en la *Fenomenología*, y no en otra obra de Hegel, se ha de mencionar cuáles son los temas sobre los cuales, usualmente, se discute y que aquí no vamos a poner en consideración.

¹ Hegel, G,W,F, *Fenomenología del espíritu*, “Ciencia de la experiencia de la conciencia”, Trad. W. Roces, pág, 49.

Cfr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, “Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseyns”, pág, 60.

En segundo lugar, se expondrá una breve síntesis del capítulo cuarto que Hegel dedica a la autoconciencia, desde sus inicios, pasando por el punto A. y llegando al punto B. con propósito de establecer el contexto en el cuál se enmarca la cuestión de la aparición (Erscheinung) de “lo dialéctico” en el pasaje referido al escepticismo en el capítulo cuarto dedicado a la autoconciencia.

Finalmente, en tercer lugar, se expondrá una breve introducción respecto de la distinción entre “lo dialéctico” y “la dialéctica”.

Muchas investigaciones acerca de esta gran obra de arte de Hegel, como las que han llevado a cabo Jean Hyppolite, Terry Pinkard y Charles Taylor² entre otros, comienzan con la exposición del intento que el investigador ha hecho, de responder a ciertas cuestiones que surgen del estudio de la obra, en tanto parte del sistema, y cuestionan, p. ej. de qué habla la *Fenomenología*, o cuál es el lugar que ocupa la misma en el sistema de la ciencia que propone Hegel. En muchas de ellas, se dedica gran cantidad de páginas al intento de esclarecer interrogantes que surgen, a veces tan solo, del título de la obra. Se cuestiona si la *Fenomenología del espíritu* es una mera introducción al sistema, o si es acaso, como indica el título completo de la obra, tan solo la primera parte del mismo.

Para responder a cuestiones como éstas, algunos investigadores hablan de las intenciones que tenía Hegel para con la obra al momento de escribirla. Algunos dicen, que la pretensión de Hegel era escribir sólo una introducción al sistema, pero que ésta devino algo más. Otros, que se ocupan de esclarecer si se trata o no de la primera parte del sistema, arguyen que de ningún modo la *Fenomenología*, a pesar de su título, es la

² Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu”* de Hegel.
Pinkard, Terry, *Hegel una biografía*.
Taylor, Charles, *Hegel*.

primera parte del sistema, sino que se trata, simplemente, de la introducción al mismo, puesto que es recién en la *Ciencia de la lógica*³ que Hegel se ocupa de la cuestión del comienzo. Otros, por último, simplemente, realizan una pequeña recopilación de todas estas cuestiones y sin animarse a proponer una respuesta, concluyen que es muy difícil arribar a una solución que conforme a la mayoría, ya que en Hegel comienzo y fin son conceptos o momentos muy difusos que a veces suelen, incluso, superponerse uno al otro.

Cualquiera sea el caso, cualesquiera que sean las respuestas, correctas o incorrectas, no son este tipo de cuestiones las que nos interesan discutir aquí. Puesto que lo que nos proponemos pensar, en esta ocasión, poco se ve afectado por la resolución o irresolución de estos interrogantes.

A diferencia de los autores recién aludidos, nuestra intención es remitirnos cuanto antes al pasaje donde queda planteada nuestra cuestión.

Según el mismo Hegel nos indica, con el tránsito de la conciencia a la autoconciencia pasamos del ámbito de la certeza al de la verdad. Se invierte la fórmula cartesiana y ya no se trata de hallar la certeza de las verdades adquiridas, para poder sentenciar que lo único cierto e indubitable es que yo soy, que yo pienso, sino de hallar la verdad de tal certeza.

El cuarto capítulo de la *Fenomenología del espíritu* se titula *La verdad de la certeza de sí mismo*, aquí la conciencia deviene autoconciencia independiente y sobre todo libre. La conciencia debe volverse consciente de sí, la conciencia que sabe que es y busca saber qué es, cuál es su verdad, tendrá que redefinir su relación con el objeto. Y ya que solo podrá saber de sí misma cuando retorne de él, éste ser otro ya no estará en el mundo

³ Hegel, G.W.F, *Wissenschaft der Logik I*.

sensible, sino en sí misma. Así, ser autoconsciente implicará para la conciencia, en principio, distinguir en sí (an sich) un ser otro de ella misma.

La conciencia realiza, de esta manera, el primer desdoblamiento y se toma a sí misma por objeto.

En primer lugar, la conciencia, se reconocerá como viviente, como género simple. Esto es, que lo otro de sí es en esta instancia, para la autoconciencia, el puro yo; lo que significa que la diferencia interna de la conciencia consigo misma es vacía porque su objeto, aunque abstracto, no es aún independiente, sino que todavía es un ser otro de sí pero solo *en sí*, aún no *para sí*.

Luego, para procurar la independencia de su objeto, la conciencia debe superar esta diferencia vacía y duplicar este movimiento de desdoblamiento mediante su relación con otra autoconciencia.

Señala Hegel:

Es una conciencia para una autoconciencia. Y solamente así es, en realidad, pues solamente así deviene para ella la unidad de sí misma en su ser otro; el yo, que es el objeto de su concepto, no es realidad objeto; y solamente el objeto de la apetencia es *independiente*, pues éste es la sustancia universal inextinguible, la esencia fluida igual a sí misma. En cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el concepto *del espíritu*.⁴

⁴ *Fenomenología*, pág. 112-113.

Cfr. *Phänomenologie*, pág 140: „Es ist ein *Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein*. Erst hierdurch ist es in der Tat; denn erst hierin wird für es die Einheit seiner selbst in seinem Anderssein; *Ich*, das der Gegenstand seines Begriffs ist, ist in der Tat nicht *Gegenstand*; der Gegenstand der Begierde aber ist nur *selbständig*, den er ist die allgemeine unvertilgbare Substanz, das flüssige sichselbstgleiche Wesen. Indem ein Selbstbewußtsein der

La autoconciencia no es solo viviente, género simple, sino que, la autoconciencia, que en este duplicar su desdoblamiento en otra autoconciencia se juega su libertad, es también *reconociente* (Anerkanntes); y conquistará su independencia como autoconciencia, solo en la medida en que ponga como objeto a otra autoconciencia a la que tendrá que reconocer como igualmente independiente.

Así, en la dialéctica del señor y el siervo, la lucha de las autoconciencias es a muerte. En esta lucha cada autoconciencia pretende superar la inmediatez de la otra para constituirse como singularidad libre.

Sin embargo, no basta para que esto se dé con una mera superación (Aufhebung) de la inmediatez. No es así como la autoconciencia arribará a su verdad, sino que de este modo tan solo alcanzará su propia certeza, más no su verdad. La reciprocidad que es funcional a este reconocimiento, exige a la autoconciencia saber de sí misma en otra autoconciencia, por eso la lucha es a muerte, por eso debe arriesgar su vida. Así, demuestra que:

(...) la esencia de la autoconciencia no es el ser, no es el modo *inmediato* como la conciencia de sí surge, ni es hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia sólo es puro ser para sí.⁵

Así, sólo se eleva la duplicidad de la autoconciencia a una unidad cuando ésta se constituye en una singularidad libre. Sólo la conciencia que deviene

Gegenstand ist, ist er ebensowohl Ich wie Gegenstand. - Hiemit ist schon der Begriff des Geistes für uns vorhanden.“

⁵ *Fenomenología*, pág. 116.

Cfr. *Phänomenologie*, pág 144: „(...) dem Selbstbewußtsein nicht das Sein, nicht die unmittelbare Weise, wie es auftritt, nicht sein Versenktsein in die Ausbreitung des Lebens das Wesen,- sondern daß an ihm nichts vorhanden, was für es nicht verschwindendes Moment wäre, daß es nur reines *Fürsichtsein* ist.“

ella para sí misma puede ganar la verdad de su certeza, es decir, su libertad.

De este modo hemos llegado al punto B. titulado “Libertad de la autoconciencia, estoicismo, escepticismo y la conciencia desventurada.”⁶

Aquí nos dice Hegel que, en la dialéctica del señor y el siervo, la relación de reconocimiento es todavía unilateral, que la reciprocidad no se realiza, que el *saberse de sí mismo* de la autoconciencia, que reclama el reconocimiento, no se logra. Pues éste exige “(...) a ambas ganar su libertad en una generalidad que supere su individualidad, elevar la duplicidad de la autoconciencia a una unidad”⁷. Así, para que la autoconciencia devenga sí misma, gane la verdad de su certeza, su libertad, ella deberá: en principio, elevar la diferencia entre el ser para sí de la conciencia y el ser para sí en el otro a la universalidad del pensamiento en el estoicismo. De este modo la autoconciencia será libre, no ya a causa de lograr un reconocimiento compartido, sino porque piensa.

No obstante, esto no será suficiente, puesto que la conciencia estoica, que permanece en la obstinación del concepto abstracto de libertad, no podrá ejecutar la libertad así concebida. Por tanto, le corresponderá al escepticismo la realización de la libertad, para la cual la aparición de lo dialéctico resulta fundamental. Pues la aparición de lo dialéctico en el escepticismo dice que: la conciencia devendrá autoconciencia cuando aquella se vuelva consciente del movimiento de lo dialéctico (Das Dialektische), puesto que es este nuevo saber el que otorga verdad a la certeza de sí mismo. Saber que es, qué es y cómo opera, le ofrece a la certeza su libertad.

⁶ *Fenomenología*, pág. 121.

Cfr. *Phänomenologie*, pág. 150: „Freiheit des Selbstbewußtseins; Stoizismus, Skeptizismus und das unglückliche Bewußtsein.“

⁷ Másmela, Carlos, *La desgraciada reconciliación del espíritu*, pág. 27.

Lo dialéctico y la dialéctica.

Decir que la filosofía hegeliana es dialéctica es quedarse en la mera formalización de un concepto más fundamental que habla de la configuración del mundo, este es: *lo dialéctico*.

Lo dialéctico, en tanto movimiento negativo y disolutorio inherente al movimiento fenomenológico, es decir, al devenir de las distintas figuras que hacen a la “ciencia de la experiencia de la conciencia” hasta llegar al saber absoluto, aparece en la *Fenomenología del espíritu*, en el punto b del capítulo cuarto, más precisamente, en el escepticismo. En donde, en el marco de la dialéctica estoicismo-escepticismo, dice Hegel: “Das Dialektische”, lo dialéctico⁸. Esta sustantivación, del adjetivo “dialektische”, no solo eleva a lo dialéctico al mismo nivel de la dialéctica, sino que además, nos sugiere pensar que posiblemente el término *movimiento dialéctico* no se refiere siempre exclusivamente a *la dialéctica*; y que, en ocasiones el referente del movimiento dialéctico pueda ser *lo dialéctico* en lugar de la dialéctica. Esto significa, por un lado, que lo dialéctico y *la dialéctica* no hablan de lo mismo del mismo modo, y por otro, que al parecer se derivan de ello dos modos de consideración del *movimiento dialéctico*.

Por un lado, *lo dialéctico* nos indica la procedencia interna, inherente al ser de la autoconciencia, por otro, *la dialéctica* señala el curso ya exteriorizado de las figuras que componen la *Fenomenología del espíritu*.

Entonces, ¿de qué y cómo habla uno y de qué y cómo habla el otro? ¿Cuándo hablamos de *movimiento dialéctico*, hablamos de un mismo movimiento que en ocasiones tiene como referente a *la dialéctica* y en otras a *lo dialéctico*? ¿Son el movimiento que mueve en referencia a *lo dialéctico* y el movimiento que mueve en referencia a *la dialéctica* dos movimientos

⁸ *Phänomenologie*, pág. 156.
Fenomenología, pág.125.

diferentes que, combinados, componen lo que llamamos *movimiento dialéctico*?

Para responder a estas preguntas deberemos precisar ambos conceptos y reflexionar cómo incide cada uno de ellos al movimiento propio de la experiencia fenomenológica. Sin embargo, efectuar tales precisiones no será sencillo, debido a que, a diferencia de la reflexión acerca de *la dialéctica*, a la que se le ha dedicado ya mucho estudio y más que suficiente bibliografía, sobre el concepto de *lo dialéctico*, la bibliografía existente es escasa.

Ahora bien, si *lo dialéctico* no ha corrido con la misma suerte, se debe en buena parte a que el término *lo dialéctico* no lleva recorrido, en la historia de la filosofía, ni la mitad del camino que la dialéctica. El término *lo dialéctico* que ha sido acuñado por Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, para referirse al movimiento negativo del transitar experiencial de la conciencia, que tuvo su evolución dentro de su sistema filosófico, luego de él fue poco a poco quedando en el olvido; al punto de que en la actualidad es muy difícil encontrar este concepto en alguna obra que lo incluya. No obstante, hemos encontrado una, de reciente publicación, que lo menciona y le dedica unas pocas líneas. En su obra *Valencias de la dialéctica* Fredric Jameson se refiere a *lo dialéctico* y dice:

(...) un artículo indefinido lo cambia todo; y es sobre todo bajo esta forma que se descubren y se identifican los momentos dialécticos en otros escritores, como Kant o Deleuze, Wittgenstein o Bergson, es decir, en filosofías no dialécticas o incluso antidialécticas. Tales identificaciones se nos presentan como las leyes de zonas específicas o aisladas, dentro de universos de carácter absolutamente diferente; y tienden a confirmar retroactivamente nuestra impresión de que el artículo definido (...) busca expresar una teoría unificada y proyectar regularidades prácticamente científicas. El artículo indefinido, sin

embargo, parece involucrar generalmente el descubrimiento de múltiples patrones locales, y de hecho (...) de oposiciones binarias.⁹

No obstante, nos atrevemos a afirmar que, con excepción de esta mención de Jameson acerca de *lo dialéctico* o *la dialéctica* con artículo indefinido, como él la denomina, la cual no representa un aporte muy significativo a nuestra investigación- el estado de la cuestión respecto de la aparición de *lo dialéctico* tiene su antecedente únicamente en la obra de Hegel.

Así pues, ha sido largo el camino que la dialéctica, a diferencia de *lo dialéctico*, ha recorrido a lo largo de la historia de la filosofía, en tanto que método de distintos planteos filosóficos. Desde Platón y Aristóteles hasta Hegel, y pasando antes por Kant, numerosos pensadores se han valido de ella para reflexionar y exponer sus aportes en el mundo del pensamiento. Sin embargo, fue Hegel quien la llevó a su máxima expresión al dotarla de aquella rigurosidad científica de la que carecía.

La dialéctica en tanto movimiento inmanente del concepto es radicalmente escéptica, no parte de tesis, principios, axiomas o supuestos impuestos de ninguna clase, sino por el contrario, se trata de seguir el automovimiento propio de los conceptos partiendo de la mera inmediatez. La filosofía no debe suponer nada, aunque como señala Hegel: “si puede suponer cierta familiaridad con sus objetos, es más, debe suponer esa familiaridad, así como un cierto interés en aquellos objetos.”¹⁰ La filosofía supone cierta familiaridad con la verdad.

⁹ Jameson, Fredric, *Valencias de la dialéctica*, pág. 15.

¹⁰ Hegel, G.W.F, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §1, pág. 99

Cfr. Hegel, G.W.F, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830*, Felix Meiner Verlag, pág 33: „Die Philosophie kann daher wohl eine Bekanntschaft mit ihren Gegenständen, Ja muß eine solche, wie ohnehin ein Interesse an denselben voraussetzen.“

En la *Fenomenología del espíritu* el término “movimiento dialéctico” aparece un total de siete veces: una vez en la introducción, una vez en la autoconciencia, una vez en la religión y cuatro veces en el prólogo. Sin embargo, nunca aclara Hegel, a que refiere cada vez la fórmula “movimiento dialéctico”; si se refiere al movimiento de *lo dialéctico* o de *la dialéctica*, Hegel nunca lo aclara. Una de las metas que se propone alcanzar esta investigación es la de proporcionar las herramientas necesarias que permitan identificar el referente del término “movimiento dialéctico”, por lo pronto, en la introducción y en la autoconciencia. Quedando para una futura investigación las otras cinco menciones.

Para ello será necesario en primer lugar dar cuenta del tratamiento que hace Hegel del escepticismo en la *Fenomenología*, a saber, del escepticismo en tanto método en la introducción a la obra, como del escepticismo en tanto figura en el capítulo sobre la autoconciencia. Todo esto nos servirá para luego comprender más acabadamente por qué *lo dialéctico* hace su aparición en el escepticismo, en el capítulo de la autoconciencia, y no en otro lugar de la obra.

Luego nos ocuparemos puntualmente de la aparición de *lo dialéctico* para lo cual, si es que pretendemos comprender debidamente el significado de dicha aparición, deberemos incluir la variable *tiempo*.

Ahora bien, el tratamiento que en esta investigación se hará respecto del tiempo será por razones tanto de extensión como, valga la redundancia, de tiempo de maduración de la cuestión, muy breve y acotada, circunscripta únicamente, a los efectos de mostrar el significado de la aparición de *lo dialéctico* en cuanto tal.

La cuestión del tiempo en la *Fenomenología del espíritu* es un tema sin duda tan apasionante como relevante, sin embargo su tratamiento amerita ser investigado con mayor dedicación y profundidad. No obstante, no

podemos dejar de incluirlo en la presente investigación ya que resulta ser de la mayor relevancia para dar cuenta tanto, del significado de dicha aparición, como de la aparición misma.¹¹

Finalmente, en el cuarto capítulo, luego del camino recorrido, estaremos en condiciones de distinguir claramente *lo dialéctico* de *la dialéctica* para luego dar cuenta de la relación de ambos conceptos y mostrar, de este modo, la relevancia del *movimiento de lo dialéctico*.

¹¹ Da cuenta de ello la obra de Edgardo Albizu *Tiempo y saber absoluto*.

Capítulo 1

Escepticismo y movimiento dialéctico

[El escepticismo] Puede, por tanto ser considerado como el primer grado hacia la filosofía, pues el comienzo de la filosofía tiene que ser ciertamente la elevación sobre la verdad que otorga la conciencia común y el presentimiento (Ahnung) de una verdad superior;¹²

El escepticismo antiguo y el escepticismo moderno

En este primer capítulo, como adelantamos en la introducción, expondremos la distinción entre el escepticismo antiguo y el escepticismo moderno. A fin de que luego podamos determinar de qué clase es el escepticismo que Hegel expone, como figura, en la autoconciencia.

Como decíamos, en su obra de 1802 *Relación del escepticismo con la filosofía* Hegel distingue claramente dos clases de escepticismo: uno antiguo

¹² Hegel, G.W.F, *Relación del escepticismo con la filosofía*. pág. 74

que engloba a toda la tradición escéptica, representado por Sexto Empírico; y otro moderno, representado por G.W. Schulze. A estos los pone en contraste y consecuentemente determina sus semejanzas y diferencias con el objeto de aclarar expresamente en qué consiste el verdadero escepticismo que, según su consideración, es un componente fundamental de toda verdadera filosofía.

El escepticismo antiguo plantea que, “las cosas son, pero su ser no es verdadero, sino que entraña también su no ser, o son mudables, por ejemplo: hoy es hoy, pero también es mañana, etc.”¹³ De aquello que se proclama como algo determinado se predica también lo contrario.

Cuando afirma que todas las cosas son mudables, se afirma que pueden empezar cambiando:

Nada existe en sí, sino que su esencia consiste en levantarse, por cuanto que las cosas son mudables en sí mismas y por una razón de necesidad (...) el tiempo mismo no permanece ni hace que nada permanezca.¹⁴

Así pues, resulta que esta contradicción, esta negatividad de todas las determinaciones es, al mismo tiempo, lo que constituye el rasgo fundamental del escepticismo.

El escepticismo, así entendido, se caracteriza a partir de su actitud negativa por negar todo aquello que se pretende verdadero. Pero, sobre todo, niega que algo sea, combatiendo directamente el *es* de toda proposición.

¹³ Hegel, G.W.F, *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, pág. 425.

Cfr. Hegel, G.W.F, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, pág. 361: „Die Dinge sind veränderlich; sie sind, aber ihr Sein ist nicht wahrhaft, es setzt sich ebenso ihr Nichtsein. z.b. heute ist heute, heute ist auch morgen usf.“

¹⁴ *Lecciones*, pág. 425.

Cfr. *Vorlesungen*, pág. 361: „Es ist nichts an sich, sondern sein Wesen ist, sich aufzuheben; sie sind an ihnen selbst veränderlich, es ist ihre Notwendigkeit (...) die Zeit ist selbst nicht fest und macht nichts fest.“

Sin duda para Hegel el máximo exponente del escepticismo antiguo es Sexto Empírico. A él lo tiene en mente cada vez que se refiere al escepticismo antiguo, a no ser que indique lo contrario.

Según expone Hegel, Sexto Empírico consideraba que las filosofías eran tres: la dogmática, la academia y la escéptica.

Quien busca un objeto tiene que: o bien que encontrarlo, o bien negar que pueda encontrarse, o bien seguir buscándolo. En cuanto a las investigaciones filosóficas. Unos afirman haber encontrado lo verdadero; otros niegan que sea posible llegar a captarlo: los últimos perseveran en su búsqueda.¹⁵

Esto es importante tenerlo presente ya que, en *Relación del escepticismo con la filosofía*, Hegel resalta el hecho de que Schulze, en su afán de tachar una y otra vez a la filosofía de dogmática, no se hizo cargo de esta distinción.

Para comprender el fin, principios y sobre todo el método del escepticismo antiguo, es necesario tomarnos un momento para explicar por qué Hegel encuentra en el escepticismo platónico del *Parménides*, según él lo califica, el *auténtico escepticismo*.

El escepticismo del *Parménides* no dudaba de las verdades aparentes sino que las negaba. A propósito, Hegel se refiere en *Lecciones* del modo siguiente:

El escepticismo no es la teoría de la duda, ni la palabra *skepsis* puede traducirse por afán dubitativo. La duda, sin embargo, no es sino la incerteza, la indecisión, la irresolución, el pensamiento que se opone a

¹⁵ *Lecciones*, pág. 429.

algo válido. Dudar, dubitare, viene de duos, dos: es un ir y venir entre dos cosas o varias, ninguna de las cuales acaba de satisfacernos, aunque necesariamente tenemos que decidarnos por la una o por la otra. La duda de un hombre entraña fácilmente un desgarramiento del espíritu y el ánimo, produce inquietud y desazón, hace al hombre desgraciado.¹⁶

Negar no es dudar, la duda perturba, la negación, en cambio, en tanto retraimiento del asentimiento frente al objeto que pretende ser tranquiliza. Entendemos, por tanto, por qué Sexto establece que el principio eficiente del escepticismo es la esperanza de imperturbabilidad, y su fin curar al pensamiento del contenido fijo que siempre posee la posibilidad de *ser*. Así, la única manera que el escepticismo antiguo encuentra, para poder establecer algo cierto e incommovible frente a lo cual el sujeto pueda permanecer imperturbable e indiferente, es llegar a la conciencia de que las determinaciones opuestas tienen todas ellas la misma fuerza. Éstas se compensan entre sí¹⁷ y, como no se puede decidir entre ellas, no queda más remedio que retraer el asentimiento. Es decir, realizar la *εποχή* y llegar al estado de indiferencia por medio de la razón.

Vemos entonces que el método del escepticismo consiste en reducir a ciertas formas esta actitud de contraponer a cada afirmación determinada otra de igual peso. Esta acción de contraponer y retraer el asentimiento es lo que los escépticos llaman giros, tropos (τροποι). Éstos se aplican a todo lo

¹⁶ *Lecciones*, pág. 424.

Cfr. *Vorlesungen* pág. 362: „Das Geschäft des Skeptizismus ist unrecht als eine Lehre vom Zweifel ausgedrückt. Zweifel ist nur die Ungewißheit, ein entgegengesetzter Gedanke gegen etwas Geltendes, - Unentschlossenheit, Unentschiedenheit. Zweifel enthält leicht Zerrissenheit des Gemüts und Geistes, er macht unruhig; es ist Zweiheit des Menschen in sich, er bringt Unglück.“

¹⁷ Esto es a lo que se denomina principio de isosthenia.

pensado y sentido para demostrar que no se trata de algo en sí, que no hay nada en el aparecer de la cosa que indique lo qué la cosa es en sí.

Así, Hegel, resume en sus *Lecciones*: “la ciencia escéptica es el arte de poner de manifiesto las contradicciones por medio de estos tropos.”¹⁸

Inicialmente estos tropos son diez, y corresponden a las hipotiposis pirrónicas. Luego aparecen otros cinco, que corresponden a los escépticos nuevos, es decir, que son añadidos por el escepticismo antiguo tardío.

A continuación, los caracterizaremos pero sólo de modo general, no nos detendremos a caracterizarlos detalladamente uno a uno, según fines prácticos y de extensión.

Los diez primeros tropos se dirigen contra la verdad inmediata de las cosas, tal como explicábamos recién, refutándola por medio del ser contrapuesto. Los cinco añadidos, al corresponder a un momento del escepticismo posterior al desarrollo de su aspecto filosófico, se dirigen contra la reflexión, contra las formas del pensamiento, contra el ser pensado de lo sensible y su determinación por medio de los conceptos. Recordemos que se trata de una manifestación histórica dirigida contra la *cópula es*, contra la realidad de las cosas.

Hegel caracteriza la funcionalidad de estos tropos del modo siguiente:

(...) contra el dogmatismo estos tropos son racionales bajo el aspecto de que frente a lo finito del dogmatismo dejan entrar al opuesto del que el dogmatismo hizo abstracción y así restablecen la autonomía; en cambio dirigidos contra la razón retienen como peculiaridad suya la

¹⁸ *Lecciones*, pág. 435.

Cfr. *Vorlesungen*, pág. 374: „Die skeptische Lehre besteht in diesen Tropen, Kunst, Widerspruch aufzuzeigen.“

pura diferencia de la están afectados; lo racional de estos tropos ya está en la razón.¹⁹

Aplicado a lo racional, estos tropos, lo transmutan en algo finito, sirva de ejemplo de éstos, los argumentos que expone Sexto contra el autoconocimiento de la razón.

Hegel cita a Sexto:

si la razón se concibe a sí misma, en tanto que se concibe, tiene que ser o bien el todo que se concibe, o no el todo y entonces tiene que usar para ello sólo una parte. Pero si es el todo lo que se concibe, entonces el concebir y lo que concibe es el todo; pero si el todo es lo que concibe, entonces no queda nada para lo concebido; pero es completamente irracional que lo que concibe sea, pero que no sea aquello que es concebido. Ahora bien, la razón tampoco puede usar una parte de sí misma para esto, pues ¿cómo debe concebirse la parte? Si es un todo, no queda nada de lo que se ha de concebir; y si de nuevo se ha de concebir con una parte, ¿cómo debe concebirse ésta a su vez? Y así hasta el infinito, de modo que el concebir es sin principio en tanto que o bien no se encuentra ningún principio primero que asuma el concebir, o no hay nada que deba ser concebido.²⁰

¹⁹ *Relación* pág. 78.

Cfr. *Verhältnis*, pág. 246: „Gegen den Dogmatismus sind diese Tropen darum vernünftig, weil sie gegen das Endliche des Dogmatismus das Entgegengesetzte, wovon er abstrahierte, auftreten lassen, also die Antinomie herstellen; gegen die Vernunft hingegen gekehrt, behalten sie als ihr Eigentümliches die reine Differenz, von der sie affiziert sind; das Vernünftige derselben ist schon in der Vernunft.“

²⁰ *Relación*, pág. 71.

Cfr. *Verhältnis*, pág. 235-236: „Wenn die Vernunft sich begreift, so muß sie entweder, insofern sie sich begreift, das Ganze sein, das sich begreift, oder nicht das Ganze, nur einen Teil dazu gebrauchen. Wenn es nun das Ganze ist, das sich begreift, so ist das Begreifen und das Begreifende das Ganze; wenn aber das Ganze das Begreifende ist, so bleibt fürs Begriffene nichts mehr übrig; es ist aber ganz unvernünftig, daß das Begreifende sei, aber dasjenige nicht, was begriffen wird. Aber die Vernunft kann auch nicht einen Teil von sich dazu gebrauchen; denn wie soll der Teil sich begreifen? Ist er ein Ganzes, so bleibt

Hegel entiende que en este razonamiento de Sexto la razón se transmuta algo absoluto-subjetivo, en tanto que puesta como un todo no deja nada para ser concebido.

Otro argumento dice: que si la razón se concibe a sí misma, también concebirá el lugar en el que está, pues todo lo que concibe, lo concibe con un lugar determinado. Pero, si la razón concibe junto consigo misma el lugar en el que está, los filósofos no tendrían que estar desunidos por esto, pues unos dicen que es el cerebro, otros la corteza cerebral (...), acerca de esto están desunidos los filósofos dogmáticos. En consecuencia, la razón no se concibe a sí misma.²¹

Luego, este escepticismo, puede ser concebido, según lo entiende Hegel, como el primer grado hacia la filosofía, ya que el comienzo de toda filosofía implica la elevación sobre la verdad proveniente de la conciencia común. En el auténtico escepticismo el dogmatismo es superado puesto que todo aquello que se pretende cierto es instalado en el reino de la incertidumbre, aniquilando, de este modo, a este dogmatismo que construye un saber del entendimiento.

A diferencia del escepticismo, Schulze se ocupa sólo de la filosofía teórica y sólo a ella la considera como filosofía especulativa.

für das zu Begreifende nichts übrig; wenn wieder mit einem Teil, wie soll dieses wieder sich begreifen? und so ins Unendliche, so daß das Begreifen ohne Prinzip ist, indem entweder kein Erstes gefunden wird, welches das Begreifen vornehmen, oder nichts ist, was begriffen werden soll.“

²¹ *Relación*, pág. 71.

Cfr. *Verhältnis*, pág. 236: („...“) wenn die Vernunft sich selbst begreift, so wird sie damit auch den *Ort*, in welchem sie ist, mit begreifen, denn jedes Begreifende begreift mit einem bestimmten Orte; wenn aber die Vernunft den Ort, worin sie ist, mit sich begreift, so mußten die Philosophen nicht wegen desselben uneins sein, indem einige sagen, jener Ort sei der Kopf, andere die Brust, und im einzelnen einige das Gehirn, andere die Gehirnhaut, andere das Herz, andere die Zugänge der Leber oder sonst irgendein Teil des Körpers; hierüber sind die dogmatischen Philosophen uneins. Die Vernunft begreift also nicht sich selbst.“

Según su consideración, la filosofía teórica es aquella ciencia que se ocupa de las causas supremas y más incondicionadas, de todo lo condicionado, de cuya realidad efectiva tenemos por lo demás certeza. Se refiere, con esto último, a aquello que ha denominado “hechos de conciencia”, cuya certeza es indudable. Lo que está dado en y con la conciencia, es lo efectivamente real e innegable, es aquello a lo que tienen que referir todas las especulaciones filosóficas. Así, lo racional, son cosas (Dinge)²² que se encuentran fuera y por encima de nuestra conciencia, como algo existente y contrapuesto a ella. Mediante el conocimiento racional se debe obtener un conocimiento de cosas (Sachen) que debe permanecer oculto detrás de la silueta de las cosas (Dinge). Y, mediante la ayuda de principios y conceptos abstractos, debe ponerse al descubierto la existencia empírica. Así debe ser averiguado lo que deben ser las cosas (Dinge) tomadas en su verdadera y oculta realidad efectiva.²³

Es decir que, este escepticismo depende de la suposición de que detrás y debajo de las cosas fenoménicas está el concepto de una cosa (Sache), y permanece en la subjetividad del aparecer, tal como el escepticismo antiguo lo hacía.

El escepticismo de Schulze, según interpreta Hegel, posee un lado positivo y otro negativo. El lado positivo consiste en una filosofía que no sobrepasa los “hechos de conciencia”. Esto es, que si no podemos dudar de la conciencia misma, tampoco podemos dudar de aquello que está dado en y con ella. El lado positivo del escepticismo schulzeano es la afirmación de la conciencia y de todo aquello inherente a ella. Pero, se pregunta Hegel,

²² En el original alemán el autor marca una clara distinción entre dos tipos de cosas diferentes al decir Ding y Sache, con Ding se refiere a cosa en tanto cosa trascendente y con Sache se refiere a la cosa en general. Tal distinción no es menor y por eso resulta necesario advertir al lector de ella.

²³ Cfr. *Relación*, pág. 57-58.

¿cómo explica Schulze la curiosidad metafísica del hombre? Al respecto encuentra que Schulze pretende responder a tal objeción diciendo que:

(...) un conocimiento que se encuentra más allá del ser real y cierto de las cosas, es también un hecho de conciencia: en virtud de una disposición originaria de nuestro ánimo tenemos el anhelo de indagar el fundamento último e incondicionado de todo lo que existe, según nuestra intelección solo de un modo condicionado. Pero (...) tal intelección es imposible, pues existir de modo condicionado es sinónimo de no ser nada cierto de por sí.²⁴

De lo dicho hasta ahora acerca escepticismo schulzeano salta a la vista que, la certeza innegable de los hechos de conciencia hace que este escepticismo se encuentre muy distante del antiguo. En el escepticismo antiguo nada de lo que existe en la realidad puede pretender certeza. Puesto que de hecho todo es mudable y a toda proposición puede contraponérsele su contrario. Hegel considera que, Schulze se da cuenta de esto y en su defensa hace uso de un argumento muy débil:

A menudo se ha dado el caso de que aquel que primero ha encontrado un pensamiento en el camino de la verdad comprendió mucho menos sobre su contenido, fundamentos y consecuencias que otros que tras él investigaron con esmero el origen y significado del mismo.²⁵

²⁴ *Relación*, pág. 59.

Cfr. *Verhältnis*, pág. 221: „(...) einer Erkenntnis, die über das reale, ganz gewisse Sein der Dinge hinausliegt, also sie für ungewiß erkennt, auch eine Tatsache des Bewußtseins sei; Herr Schulze sagt dies (I. Teil, S. 21) so: Vermöge einer ursprünglichen *Einrichtung* unseres Gemüts haben wir nämlich ein Verlangen, zu allem, was nach *unserer Einsicht* nur bedingterweise existiert, den letzten und unbedingten Grund aufzusuchen. Wenn aber jede Tatsache des Bewußtseins unmittelbare Gewißheit hat, so ist eine Einsicht, daß etwas nur bedingterweise existiere, unmöglich; denn bedingterweise existieren und für sich nichts Gewisses sein, ist gleichbedeutend.“

²⁵ *Relación*, pág. 60.

Sin embargo, tal argumento no eximirá a Schulze de que su escepticismo sea considerado un escepticismo dogmático.

El lado negativo del escepticismo schulzeano estriba en afirmar que, la filosofía teórica nada puede saber de los fundamentos presentes fuera del alcance de nuestra conciencia. A diferencia del escepticismo antiguo (incluyendo a Enesidemo), quien no solo niega la verdad inmediata de las cosas finitas, sino también, se dirige contra la forma del pensamiento.

Esto explica por qué Hegel dice que al escepticismo moderno le falta su aspecto más noble, esto es, la orientación contra el dogmatismo de la conciencia común. A este escepticismo le falta volverse contra el conocimiento limitado del saber finito; y por esta razón, el único camino que a este escepticismo le queda es negar tanto la verdad de la razón como la posibilidad del conocimiento de lo absoluto. Schulze dogmatiza, de este modo, su escepticismo al absolutizar el entendimiento que pone al ser y al pensar como opuestos absolutos.²⁶

Este principio escéptico que postula que: sólo se debe reflexionar acerca de que la representación no es la cosa que se representa, en lugar de afirmar que ambas son idénticas; no concuerda con la certeza innegable de los hechos de conciencia. Puesto que, según Schulze, las representaciones son verdaderas, reales y constituyen conocimiento o bien en la medida en que ellas concuerdan completamente con aquello a lo que se refieren y se

Cfr. *Verhältnis*, pág. 222: „(...) es ja oftmals der Fall gewesen sei, daß derjenige, der zuerst einen Gedanken auf dem Wege der Wahrheit gefunden hat, von dem Inhalte, den Gründen und den Folgen desselben *weit weniger verstand als andere*, die nach ihm dem Ursprung und der Bedeutung desselben mit Sorgfalt nachforschten...“

²⁶ Cfr. *Relación*, pág. 81-82.

representa mediante ellas, o bien, en la medida en que no presentan a la conciencia otra cosa que lo que se encuentra en lo representado, por otra.²⁷

Esta no identidad se muestra como principio en lo que se da en llamar los tres argumentos del escepticismo. Los mismos no dicen nada acerca de la no unidad entre ser y pensar, lo cual demuestra la insuficiencia de este tipo de escepticismo.

Primer argumento: en la medida en que la filosofía ha de ser una ciencia, necesita proposiciones fundamentales incondicionalmente verdaderas. Pero semejantes proposiciones fundamentales son imposibles.²⁸

Para Hegel esto es la expresión de un dogma, en tanto que considera que una afirmación tal, como la de este primer argumento, también requiere de una prueba. Aunque los escépticos, o al menos, los que pretenden hacer pasar sus teorías filosóficas por escepticismo no prueban, sino que aclaran.

Segundo argumento: lo que el filósofo especulativo pretende haber conocido de los fundamentos supremos de lo que existe de modo condicionado, lo ha captado y pensado meramente en conceptos. El entendimiento ocupado con meros conceptos no es, sin embargo, ninguna facultad que pueda hacer incluso sólo representable algo a la medida de la realidad efectiva.²⁹

²⁷ Cfr. *Relación*, pág. 85.

²⁸ *Relación*, pág. 87.

Cfr. *Verhältnis*, pág. 257: „Erster Grund: inwiefern die Philosophie eine Wissenschaft sein soll, bedarf sie unbedingt wahrer Grundsätze. Dergleichen Grundsätze sind aber unmöglich.“

²⁹ *Relación*, pág. 88.

Cfr. *Verhältnis*, pág. 258: „Zweiter Grund (S. 620): Was der spekulative Philosoph von den obersten Gründen des bedingterweise Vorhandenen erkannt zu haben vorgibt, hat er bloß in Begriffen aufgefaßt und gedacht. Der mit bloßen Begriffen beschäftigte Verstand ist aber kein Vermögen, etwas der Wirklichkeit gemäß auch nur vorstellig machen zu können.“

Según Hegel, Schulze malentende a la razón (Vernunft) confundiéndola con el entendimiento (Verstand).

Tercer argumento: el filósofo especulativo apoya su pretendida ciencia de los fundamentos absolutos de lo que existe de modo condicionado completamente y sobretodo en el razonamiento que va de la índole del efecto a la índole de una causa apropiada. De la índole del efecto, sin embargo, no se sigue en lo más mínimo con ninguna seguridad la índole de la causa.³⁰

Hegel defiende a la filosofía especulativa diciendo que, la presuposición de que en ella la relación de causalidad sea predominante es falsa. Ya que, al contrario, está completamente desprovista de ella.

Lo que se ve en estos argumentos, es que, los mismos no tienen nada que ver con la filosofía, ya que la filosofía no se ocupa de extraer una cosa a partir de conceptos, ni de escudriñar una cosa que se encuentra más allá de la razón. Sin embargo, mediante estos argumentos, el escéptico moderno niega la verdad de las doctrinas de todos los sistemas filosóficos.

Como vemos, el escepticismo moderno ya no se vale de tropos para negar verdades aparentes, sino que se rige según estos tres argumentos, que a los ojos de Hegel son además de insuficientes, ineficaces, y demuestran la escasa habilidad de Schulze para combatir a la filosofía especulativa.

³⁰ *Relación*, pág. 88.

Cfr. *Verhältnis*, pág. 258: „Dritter Grund (S. 627): *Der spekulative Philosoph stützt seine vorgebliche Wissenschaft von den absoluten Gründen des bedingt erweise Existierenden ganz vorzüglich auf den Schluß von der Beschaffenheit der Wirkung auf die Beschaffenheit einer angemessenen Ursache. Von der Beschaffenheit der Wirkung läßt sich aber nicht im geringsten mit einiger Sicherheit auf die Beschaffenheit der Ursache schließen.*“

El escepticismo en la introducción a la *Fenomenología del espíritu*

Para considerar el significado del escepticismo en la introducción debemos, antes que nada, hacer mención a la filosofía de Kant. Dicha mención es breve, filtrada por el tamiz de Hegel, pero, por sobre todas las cosas, necesaria.

En su obra de 1802, *Glauben und Wissen*, Hegel dice, en su crítica a la filosofía kantiana, que ésta se quedó a medio camino puesto que terminó justo allí donde debía comenzar. Es decir que, si bien Kant estaba en lo cierto cuando sostenía que la razón no puede evitar caer en conflicto consigo misma, que no puede evitar caer en contradicciones absolutas; también es cierto, - y esto es lo que Hegel entiende que Kant no supo ver - que es la razón, ella misma, capaz de superarlas.

No obstante, Kant, niega a la razón la capacidad de reconocer lo suprasensible y así, aún cuando la idea suprema posee la subjetividad necesaria como para convertir a su sistema en un idealismo crítico, carece de la necesaria objetividad absoluta para convertirlo además en una filosofía acabada y plena de contenido. Y así, a diferencia de la metafísica antigua que consideraba que, cuando el conocimiento (o la razón) cae en contradicción, ello se debe a un extravío accidental basado en un error subjetivo de razonamiento. Kant, por su parte, desconfía de la dialéctica, a la que considera como una mera lógica de la apariencia. Sostiene, contrariamente a la concepción antigua, que la causa de la caída en contradicción por parte de la razón, cuando quiere conocer lo infinito, yace en la naturaleza del pensar mismo. De este modo, sólo puede ver el significado de las antinomias como únicamente negativo.³¹ En tanto que

³¹ Hegel, G.W.F, *Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, §48, Zusatz, Suhrkamp, pág. 128: „Auf dem Standpunkt der alten Metaphysik wurde angenommen, daß, wenn das Erkennen in Widersprüche gerate, so sei dieses nur eine

sostiene la imposibilidad de reconocer el en sí en la cosa, pierde de vista, como el escéptico moderno, el verdadero y positivo resultado de las antinomias, a saber: que todo lo real implica las determinaciones contrapuestas en sí, que las antinomias no terminan por convertirse en una nada, sino que, por el contrario, son algo, son un resultado, el resultado de la negación determinada.

Como consecuencia de todo esto, Kant acaba por reducirlo todo al condicionado reino del entendimiento, produce el vaciamiento de la razón y su idealismo culmina, de este modo, en una fe. Estos son los motivos por los cuales, Hegel, afirma que Kant no pensó su filosofía hasta sus últimas consecuencias, los motivos por los cuales cae en la trampa de la razón y queda atrapado en ella.

Esto no significa que Hegel desestime al conocimiento que provenga del entendimiento. Más bien al contrario, aun cuando el conocimiento que se obtiene desde el entendimiento se considere limitado y superable, éste no es, por ello, menos valioso, menos necesario, ni mucho menos descartable. Hegel, como Kant, parte del conocimiento sensible y comienza a partir de éste un camino experiencial dialéctico hasta el saber absoluto. Esto significa que, llegado el momento, *el movimiento dialéctico* del transitar experiencial de la conciencia se pone en marcha. Y mientras para Kant el modo de exponer la verdad filosófica es la *crítica*, para Hegel lo es el *escepticismo*.

zufällige Verirrung und beruhe auf einem subjektiven Fehler im Schließen und Rasonieren. Nach Kant hingegen liegt es in der Natur des Denkens selbst, in Widersprüche (Antinomien) zu verfallen, wenn dasselbe das Unendliche erkennen will. Ob nun schon, wie in der Anmerkung zum obigen § erwähnt worden, das Aufzeigen der Antinomien insofern als eine sehr wichtige Förderung der philosophischen Erkenntnis zu betrachten ist, als dadurch der starre Dogmatismus der Verstandesmetaphysik beseitigt und auf die dialektische Bewegung des Denkens hingewiesen worden ist, so muß doch dabei zugleich bemerkt werden, daß Kant auch hier bei dem bloß negativen Resultat der Nicht-erkennbarkeit des Ansich der Dinge stehengeblieben und nicht zur Erkenntnis der wahren und positiven Bedeutung der Antinomien hindurchgedrungen ist.“

En 1802 en *Relación del escepticismo con la filosofía*, como vimos, Hegel ya se había ocupado de estudiar minuciosamente el escepticismo, tanto el antiguo como el moderno, criticándolos y comparándolos tanto sea entre sí, como con su propia concepción, lo que él llama “el auténtico escepticismo”. Más tarde, en 1807, el tema vuelve a ser relevante y, a la luz de la reinterpretación de los conceptos de ciencia y experiencia, el escepticismo es reconstruido en detalle en la introducción a la *Fenomenología*. Allí, una vez más es contrastado con el escepticismo moderno, en el contexto de la crítica a la Ilustración, y las consecuencias escépticas de la filosofía moderna.

Esto obedece, por una parte, a las repercusiones que tuvieron en la época, el escepticismo de Hume³² y los aportes de K.L. Reinhold a la filosofía kantiana, y por otra, a las diferentes reacciones que produjo, en los máximos exponentes de la filosofía de aquél entonces, el escepticismo desarrollado por G.E. Schulze, tanto en su obra de 1792 *Enesidemo* como en su *Crítica de la filosofía teórica*. En ésta última, Schulze no solo afirma que la filosofía kantiana era incapaz de refutar el escepticismo de Hume, sino que además considera al idealismo trascendental como un nuevo tipo de dogmatismo. Para sostener esto se apoya en la interpretación de Reinhold de los juicios sintéticos a priori. Reinhold afirmaba que éstos y en general todo conocimiento a priori se concibe como algo dado cuya causa debe indagarse.

Todas éstas son cuestiones sobre las que Hegel viene debatiendo y combatiendo desde los primeros años de su estancia en Jena; época en la

³² Hegel caracteriza, sintéticamente, en su *Enciclopedia* y dice en el § 39 que: en su escepticismo Hume “pone como fundamento la verdad de lo empírico, del sentimiento y de la intuición, e impugna las determinaciones y leyes universales desde ahí, desde el fundamento, porque no se justifican por la percepción sensible.”

Cfr. *Enzyklopädie*, Suhrkamp, §39, pág. 112: „Der Humesche legt die *Wahrheit* des Empirischen, des Gefühls, der Anschauung zum Grunde und bestreitet die allgemeinen Bestimmungen und Gesetze von da aus, aus dem Grunde, weil sie nicht eine Berechtigung durch die sinnliche Wahrnehmung haben.“

que Hegel realizaba denotados esfuerzos para resolver los problemas epistemológicos de su tiempo. Debate tópicos filosóficos puntuales, problemas de método y conocimiento, y cuestiona cuáles son los límites y alcances de la representación y trascendentalidad respectivamente. También crítica la validez de los “hechos de conciencia”³³ en tanto presupuestos para el inicio del camino hacia el saber de lo verdadero, dado que estos constituyen el aspecto dogmático del escepticismo moderno y, que a partir de estos, también se consideran válidos y justificados todos los juicios que de ellos se derivan.³⁴

En palabras de Hegel:

Este escepticismo consumado no es tampoco, por tanto, lo que un severo celo por la verdad y la ciencia creen haber aprestado y pertrechado para ella, a saber, el propósito de no rendirse, en la ciencia a la autoridad de los pensamientos de otro, sino de examinarlo todo por sí mismo y ajustarse solamente a la propia convicción; o, mejor aún, producirlo todo por sí mismo y considerar como verdadero tan solo lo que uno ha hecho.³⁵

³³ Los hechos de conciencia son, para Schulze, aquellos presupuestos filosóficos y su expresión en conceptos, que considera como indudablemente válidos; y a partir de los cuales intenta definir la ciencia.

³⁴ Que el escéptico moderno sostenga la validez de los hechos de conciencia y, así mismo, convierta a estos en argumentos para combatir los juicios que se refieren al mundo externo, constituye una de las diferencias más importantes entre el escepticismo moderno y el antiguo. Pues este último no le concedía certeza ni validez alguna, ni a los hechos de conciencia, así como tampoco a los juicios que de ellos se derivaran.

³⁵ *Fenomenología*, pág. 54.

Cfr. *Phänomenologie*, pág. 67: „Dieser sich vollbringende Skeptizismus ist darum auch nicht dasjenige, womit wohl der ernsthafte Eifer um Wahrheit und Wissenschaft sich für diese fertig gemacht und ausgerüstet zu haben wähnt; nämlich mit dem Vorsatze, in der Wissenschaft auf die Autorität sich den Gedanken anderer nicht zu ergeben, sondern alles selbst zu prüfen und nur der eigenen Überzeugung zu folgen, oder besser noch, alles selbst produzieren und nur die eigene Tat für das Wahre zu halten“

Encontramos, en este pasaje que la ilustración – o, en este caso, mejor, la pseudoilustración³⁶ –, y el postkantismo, son criticados por Hegel en una misma figura: el escepticismo moderno.

Todo esto debido a que la discusión sobre el escepticismo resulta de vital importancia, para la configuración tanto de la ciencia como del método para el desarrollo sistemático necesario de la *Fenomenología*. Dicho de otro modo, lo que a Hegel le interesa es la definición del concepto de ciencia, es decir, “... construir sistemáticamente un método de conocimiento racional y especulativo, en el cual el entendimiento esté orientado a su propia superación”³⁷; para lo cual el escepticismo debe operar como método filosófico que permita, particularmente en la *Fenomenología*, destruir especulativamente las formas finitas de conocer propias del entendimiento.

En este sentido, el escepticismo (el auténtico escepticismo) es caracterizado por Hegel en la *Introducción a la Fenomenología*, como lo único que le permite al espíritu examinar lo verdadero. Hegel no ve en el resultado la pura nada, sino que, por el contrario, aprehende el resultado como lo que en verdad es, como negación determinada; en la que el objeto se ha transformado y a partir de lo cual una nueva figura surge. Así, “... en la negación se opera el tránsito que hace que el proceso se efectúe por sí mismo, a través de la serie completa de las figuras.”³⁸

Este modo de operar del escepticismo constituye el núcleo esencial del movimiento dialéctico en la introducción a la *Fenomenología*. Éste habla del modo de exposición de la misma, del despliegue del propósito mismo de la obra; y dice también que, concepto y objeto se configuran mutuamente, a la vez, hasta alcanzar la correspondencia del uno con el otro.

³⁶ Cfr. Hegel, G.W.F, *Fe y saber*, pág. 57.

³⁷ *Relación*, pág. 13-14.

³⁸ *Fenomenología*, pág. 55.

Cfr. *Phänomenologie*, pág. 69: „in der Negation der Übergang gemacht, wodurch sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergibt.“

Podemos concluir que lo dicho hasta aquí sirve para comprender el significado de la cita inicial que inaugura este capítulo. El primer paso a la filosofía es el escepticismo, por cuanto que, para poder definir científicamente a la ciencia no debemos partir de ninguna clase de presupuestos, sino de la nada, puesto que si no sabemos lo que la ciencia es, ¿cómo determinar desde donde partir?

El escepticismo en la autoconciencia

A partir de la lectura del texto de 1802 de G.W.F Hegel *Relación del escepticismo con la filosofía* pretendemos, con el apoyo de otros textos del autor, y de lo dicho hasta el momento, intentar determinar a qué clase de escepticismo se refiere Hegel en el punto b del capítulo cuarto de la *Fenomenología del espíritu*.

Pretendemos identificar si es antiguo o moderno, el escepticismo al cual se refiere Hegel, en el capítulo de la autoconciencia, en el marco de la dialéctica estoicismo-escepticismo, uno de los ejes centrales de este capítulo, que despliega la génesis de la autoconciencia.

De lo dicho hasta el momento podemos extraer como conclusión provisoria que, el escepticismo que Hegel describe en la *Fenomenología del espíritu*, se encuentra más cercano al escepticismo antiguo que al moderno. Además, es sabido Schulze, no le merece a Hegel la mejor de las opiniones, en la obra de 1802, incansablemente, objeta y refuta a cada momento cada una de sus afirmaciones. Mientras que, por el contrario, demuestra sentir un profundo respeto por el escepticismo antiguo.

Siguiendo este último punto pondremos de manifiesto la estrecha relación que existe entre el escepticismo y la filosofía.

En *Relación del escepticismo con la filosofía* dice:

... sin la determinación de la verdadera relación del escepticismo con la filosofía, y sin la intelección de que el escepticismo mismo es en su núcleo más íntimo una sola cosa con toda verdadera filosofía, que no es ni escepticismo ni dogmatismo y por tanto es ambas a la vez, sin esto todas las historias y relatos y nuevas ediciones del escepticismo no conducen a nada.³⁹

Comprendemos ahora por qué considera Hegel al escepticismo platónico como el verdadero escepticismo, porque como Platón, Hegel entiende que al verdadero escepticismo es posible encontrarlo implícito en todo auténtico sistema filosófico, en tanto que niega toda pretensión de ser, de verdad, de conocimiento. El continuo recomenzar desde la nada determinada inherente al despliegue fenomenológico es puesto en movimiento por el escepticismo que niega. Por tal motivo, un sistema de conocimiento de lo absoluto, tal como lo es el hegeliano, no puede otra cosa sino ocuparse debidamente de este lado negativo de la filosofía y superarlo, como según él mismo lo indica.

El capítulo cuarto de la *Fenomenología*, dedicado a la autoconciencia, cuenta la gesta de ésta y su devenir espíritu. En este capítulo el absoluto aparece en la forma finita de la autoconciencia o, tal como se subtitula dicho capítulo, en la forma de la verdad de la certeza de sí mismo. En este camino formativo de la conciencia que es la *Fenomenología del espíritu*, ella busca

³⁹ *Relación*, pág. 64.

Cfr. *Verhältnis*, pág. 227: „Ohne die Bestimmung des wahren Verhältnisses des Skeptizismus zur Philosophie und ohne die Einsicht, daß mit jeder wahren Philosophie der Skeptizismus selbst aufs innigste eins ist und daß es also eine Philosophie gibt, die weder Skeptizismus noch Dogmatismus und also beides zugleich ist, können alle die Geschichten und Erzählungen und neuen Auflagen des Skeptizismus zu nichts führen.“

conocerse a sí misma para devenir autoconciencia. Luego de reconocerse, primero como genero simple, como viviente, esta conciencia desdoblada se juega su libertad en la dialéctica del señor y el siervo para llegar a la conciencia de su desventura, de su finitud y contradicción al atravesar la dialéctica del estoicismo y el escepticismo.

Con el escepticismo no solamente la dialéctica se hace presente en la *Fenomenología del espíritu*, sino que además es la realización de aquello que en el estoicismo era solo concepto, es la actitud negativa ante el ser otro, la negación de la múltiple independencia de las cosas.

En tanto escepticismo el movimiento dialéctico es un momento de la autoconciencia que expresa la certeza de su libertad.

Hasta aquí, este escepticismo procede, según indicara Hegel, al modo del escepticismo platónico. Su resultado no es tanto una indiferencia racional como pretendía el escepticismo de Sexto, sino una certeza de libertad. Tal certeza de libertad proviene del hecho de que la conciencia misma es la inquietud dialéctica absoluta. Es decir, del desatino inconsciente que, consiste en pasar a cada paso de un extremo a otro, del extremo de la autoconciencia igual a sí misma al de la conciencia fortuita confusa y engendradora de confusión. Ella misma entraña la conciencia doble y contradictoria de lo inmutable y lo igual y de lo totalmente contingente y desigual consigo misma.⁴⁰

Aquí hay que tener presente que para el escepticismo antiguo no existía tal cosa como lo inmutable, para este escepticismo todas las cosas finitas son mudables.

⁴⁰ Cfr. *Fenomenología*, pág. 126.
Cfr. *Phänomenologie*, pág. 157-158.

El escepticismo de la *Fenomenología* no sólo es consciente de que las cosas pueden no ser tal y como aparecen sino que además es consciente de la contradicción misma que es inherente a las cosas finitas.

En el escepticismo dice Hegel, en la *Fenomenología del Espíritu*,

la conciencia se experimenta en verdad como una conciencia contradictoria en sí misma; y de esta experiencia brota una nueva figura, (...) la carencia de pensamiento del escepticismo acerca de sí mismo tiene necesariamente que desaparecer, ya que es en realidad una sola conciencia que lleva en sí estos dos momentos. (...) En el estoicismo la autoconciencia es la simple libertad de sí misma; en el escepticismo, esta libertad se realiza, destruye el otro lado del determinado ser allí, pero más bien se duplica y es ahora algo doble. De este modo, la duplicación que antes aparecía repartida entre dos singulares, el señor y el siervo, se resume ahora en uno sólo; se hace de este modo presente la duplicación de la autoconciencia en sí misma, que es esencial en el concepto del espíritu, pero aun no su unidad, y la conciencia desventurada es la conciencia de sí como de la esencia duplicada y solamente contradictoria.⁴¹

⁴¹ *Fenomenología*, pág. 127-128.

Cfr. *Phänomenologie*, pág. 158: „Im Skeptizismus erfährt das Bewußtsein in Wahrheit sich als ein in sich selbst widersprechendes Bewußtsein; es geht aus dieser Erfahrung eine *neue Gestalt* hervor (...) Die Gedankenlosigkeit des Skeptizismus über sich selbst muß verschwinden, weil es in der Tat *Ein* Bewußtsein ist, welches diese beiden Weisen an ihm hat. (...) Im Stoizismus ist das Selbstbewußtsein die einfache Freiheit seiner selbst; im Skeptizismus realisiert sie sich, vernichtet die andere Seite des bestimmten Daseins, aber verdoppelt *sich* vielmehr, und ist sich nun ein Zweifaches. Hierdurch ist die Verdopplung, welche früher an zwei einzelne, an den Herrn und den Knecht sich verteilte, in eines eingekehrt; die Verdopplung des Selbstbewußtseins in sich selbst, welche im Begriffe des Geistes wesentlich ist, ist hiemit vorhanden, aber noch nicht ihre Einheit [-] und das unglückliche Bewußtsein ist das Bewußtsein seiner als des gedoppelten [,] nur widersprechenden Wesens.“

A lo largo de este capítulo hemos descrito suficientemente al escepticismo, tanto sus características principales, su historia, su método y sus principios, en sus dos versiones (la antigua y la moderna), esto nos pone ya en condiciones de determinar de qué clase es el escepticismo de la autoconciencia.

De lo dicho en los tres puntos anteriores, se extrae que el escepticismo al cual hace referencia Hegel en la *Fenomenología* definitivamente no tiene relación alguna con el escepticismo moderno; y, aunque cuenta con numerosos elementos del escepticismo antiguo, tampoco es puramente ese. El escepticismo que encontramos en la *Fenomenología*, aun cuando procede según lo hace el escepticismo antiguo, en el sentido de que niega racionalmente contraponiendo a cada proposición su opuesto de igual peso, su resultado no es la racional indiferencia, la ataraxia de los antiguos. Es decir, la conciencia de que las cosas pueden ser, tanto aquello de lo que de ellas se predica, como no, así como también la conciencia de que las cosas pueden ser y no ser; sino que muy por el contrario, en tanto expuesto como un momento del camino formativo de la conciencia, a la vez que de todo el sistema de conocimiento de lo absoluto, lo que resulta de él no es la indiferencia racional o el vacío abismal de la nada. Lo que resulta de él es la conciencia de desventura de la conciencia, a saber: que al arribar a la certeza de libertad de sí misma, la conciencia se vuelve consciente de su propia contradicción, la asume y se carga de ella.

Logra así Hegel, magistralmente, reconciliar al escepticismo con la filosofía.

Capítulo 2

Lo dialéctico en la autoconciencia

Tránsito de la conciencia a la autoconciencia

Sobre la aparición de *lo dialéctico* y su significado en el pasaje sobre escepticismo en el capítulo de la autoconciencia, no podría hacerse una exposición elocuente, sin dar cuenta antes del tránsito de la conciencia a la autoconciencia. Para ello, resulta necesario precisar esta noción de tránsito que atraviesa la *Fenomenología del espíritu* en su totalidad.

Tanto la conciencia como la autoconciencia, así como las demás figuras que constituyen la *Fenomenología del espíritu*, no son figuras autónomas que puedan ser consideradas con independencia del resto de la obra. Éstas están reunidas por el tránsito de una a la otra y, en tanto momentos del devenir fenomenológico, deben ser siempre y necesariamente, pensadas a la luz de la transitividad que signa la secuencia de toda la obra.

Tránsito (Übergang) en sentido fenomenológico, dialéctico, habla de movimiento, de traspaso; [puesto que casi como si se tratara de una pintura

iconográfica, que mano sobre mano, pincelada sobre pincelada compone la obra.], traspaso habla de traspasar un nivel de experiencia al siguiente. Así, el tránsito de la conciencia a la autoconciencia implica el traspaso de la experiencia de la conciencia a la experiencia de la autoconciencia.

Este pasaje no solo pone a prueba la validez del movimiento dialéctico, sino que además, muestra en toda su sistematicidad el fundamento de la crítica hegeliana a las filosofías de la subjetividad⁴². Pues, como si se tratase de una versión a escala o miniatura de todo el capítulo cuarto, este pasaje muestra, como se adelantaba en la introducción a la *Fenomenología del espíritu*, que del vacío abismal en el que desemboca el escepticismo *inauténtico*⁴³, efectivamente, hay salida. Ya que en este pasaje se produce una de las mayores transformaciones del objeto que augura y asegura que, de la certeza sensible al saber absoluto, el ingreso a la ciencia es posible mediante el *movimiento dialéctico*.

En el pasaje de la conciencia a la autoconciencia la proposición cartesiana se invierte y Hegel ya no busca una certeza (la certeza de sí) sino la verdad de ésta, la verdad de la certeza de sí mismo.

Esto se debe a que la certeza pertenece al ámbito de la conciencia finita, al entendimiento y, por lo tanto, de ella no se obtiene conocimiento verdadero, sino más bien, conocimiento contingente, provisorio, que “desaparece en la experiencia de él”⁴⁴.

⁴² Nos referimos a las filosofías de Kant y Fichte, entre otras. A la de Kant especialmente en tanto que éste consideraba a la dialéctica como un método poco riguroso, expuesto a los juegos ilusorios del razonamiento, que nunca podría producir un conocimiento estricto.

⁴³ Utilizamos el término “inauténtico”, en oposición al término “auténtico”, que Hegel utiliza para referirse al verdadero escepticismo. Sin embargo, cabe aclarar que Hegel nunca se refiere así respecto de aquello no considera verdadero escepticismo.

⁴⁴ *Fenomenología*, pág. 107.

Cfr. *Phänomenologie*, pág. 133: „verschwindet aber in der Erfahrung von ihm.“

Es aquí donde la gran transformación del objeto tiene lugar. Cuando pasamos de la conciencia a la autoconciencia y nos ubicamos en ese pequeño reino *entre* el entendimiento y la razón, en donde el juego de relaciones y referencias es permeado por la vida, el objeto que hasta el momento se hallaba fuera de la conciencia, ahora está dentro de ella. Cuando verdad y certeza se identifican la conciencia se vuelve objeto de sí misma, o como dice Jean Hyppolite:

Lo infinito o el concepto absoluto es la relación que se ha hecho viva, la vida universal de lo absoluto que permanece en su otro, concilia la identidad analítica y la sintética, lo uno y lo múltiple. En ese momento la conciencia de lo otro se convierte en autoconciencia en lo otro, en el pensamiento de una diferencia que ya no es diferencia. La conciencia se alcanza a sí misma en su objeto, es certeza de sí, autoconciencia, en su verdad (...) ⁴⁵

Sin embargo, nos preguntamos en qué momento de la *Fenomenología del espíritu* se produce, efectivamente, el mentado tránsito de la conciencia a la autoconciencia. ¿Es acaso en el final del capítulo tercero, en el comienzo del capítulo cuarto? ¿Es posible determinar dónde o cuándo comienza, o dónde o cuándo finaliza, un capítulo de la *Fenomenología*? ¿No podría acaso, por ejemplo, aquello que Hegel desarrolla bajo el título *Entendimiento* operar el tránsito? ¿Resulta factible determinar, decidir dónde finaliza la conciencia y dónde comienza la autoconciencia?

Responder a estas cuestiones no es tarea fácil. Al parecer, el tránsito, en tanto pasaje, en tanto *entre* un momento y otro es algo que por sus características pareciera ser imposible de determinar. Dicho de otro modo, en términos fenomenológicos, de negatividad, de movimiento, el tránsito aparece como un momento imposible de precisar, de determinar, puesto que

⁴⁵ Hyppolite, pág, 109.

la conciencia solo sabe de él a posteriori. La conciencia sabe del tránsito porque ha transitado, pero no sabe de él mientras está transitando. Y así, resulta que el transitar como el movimiento de *lo dialéctico* es algo que acontece a la conciencia sin que ella sepa, ni cuándo comenzó, ni cuándo finalizó, ni cómo. Y ya que su movimiento es continuo, la conciencia nunca cesa de este transitar del que se vuelve consiente cuando deviene autoconciencia.

Cada pensador que ha reflexionado acerca de este pasaje, lo ha hecho a partir de distintos ángulos de interpretación. Nosotros vamos a ubicarnos, para lo mismo, en el comienzo del capítulo cuarto ya que nuestra lectura se dirige a la consideración de la continuidad o discontinuidad del *movimiento dialéctico*.

Es común en filosofía que los investigadores que se dedican a estudiar en profundidad el pensamiento de un autor se concentren, por ello, en lo que el autor les propone poner su atención. Pero a veces, también ocurre que se puede averiguar más sobre la materia que se estudia, si se atiende a los *entre*, a aquellos micromomentos de tránsito ocultos a plena vista. Para poner de relieve la importancia de la aparición de *lo dialéctico* y en especial del significado de esta aparición se torna necesario considerar el pasaje de la conciencia a la autoconciencia. No ya desde un capítulo a otro, desde un macromomento fenomenológico a otro, sino desde un espacio de silencio muy corto y muy significativo, a saber, desde el espacio de silencio que ofrece un punto y seguido en el primer párrafo del capítulo de la autoconciencia.

„ In den bisherigen Weisen der Gewissheit ist dem Bewusstsein das Wahre etwas anderes als es selbst“ (...) der Begriff von ihm hebt sich an dem wirklichen Gegenstande auf oder die erte unmittelbare Vorstellung in der Erfahrung, und die Gewissheit ging in der Wahrheit verloren.

Nunmehr aber ist dies entstanden, was in diesen früheren Verhältnissen nicht zustande kam, nämlich eine Gewissheit welche ihnen Wahrheit gleich ist.”⁴⁶

Las dos primeras frases refieren al modo de operar de *lo dialéctico* en los modos de la negatividad anteriores a la autoconciencia; incluso, si somos aún más precisos, anteriores al tránsito de la conciencia a la autoconciencia. Éstos son la certeza sensible, la percepción, y la fuerza y entendimiento, pertenecientes los tres a la esfera de la conciencia. En la segunda frase, puntualmente, nos encontramos con el término “aufheben” (superar), que bien entendido anticipa que el tránsito de la conciencia a la autoconciencia es llevado a cabo por un movimiento continuo.

En la *Ciencia de la lógica*, más precisamente, en la doctrina del ser, Hegel explica qué significa y como debe entenderse este término y dice:

La palabra *Aufheben* tiene en el idioma [alemán] un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, *mantener*, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, *poner fin*. El mismo conservar ya incluye en sí el aspecto negativo, en cuanto que se saca algo de su inmediación y por lo tanto de una existencia abierta a las acciones exteriores, a fin de mantenerlo.-De este modo lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su inmediación, pero que no por esto se halla anulado.-Las mencionadas dos determinaciones del *Aufheben* pueden ser aducidas lexicológicamente como dos *significados* de esta

⁴⁶ *Phänomenologie*, pág. 133.

Cfr. *Fenomenología*, pág. 107: En los modos de la certeza que anteriores, lo verdadero es para la conciencia algo distinto de ella misma.

(...) el concepto del objeto se supera en el objeto efectivamente real o la primera representación inmediata en la experiencia y la certeza se pierde en la verdad.

Pero ahora esto ha surgido, lo que en aquellas relaciones tempranas no surgía, a saber una certeza que es igual a su verdad.⁴⁶

palabra. Pero debería resultar sorprendente a este respecto que un idioma haya llegado al punto de utilizar una sola y misma palabra para dos determinaciones opuestas. Para el pensamiento especulativo es una alegría el encontrar en un idioma palabras que tienen en sí mismas un sentido especulativo; y el idioma alemán posee muchas de tales palabras.^{47 48}

Pensamos en esta caracterización de “aufheben” proporcionada por el mismo Hegel, cuando decimos que superar (aufheben) es trasladar un nivel de experiencia al siguiente.

Finalmente, la tercera frase del párrafo en cuestión ya da cuenta de la continuidad del *movimiento dialéctico*. Pues, así lo sugiere el término “entstanden” (surgir).

Surgir, aquí, nos dice que la transformación que sufre el objeto ocurre de modo continuo, gradualmente, dialécticamente, es decir, sin interrupciones, hiatos, o saltos cualitativos de ningún tipo. Dicho de otro modo, es el movimiento de superación mismo el que allí, en aquel punto y seguido mueve el mentado tránsito de la conciencia la autoconciencia.

⁴⁷ *Ciencia*, pág. 138.

Wissenschaft, pág 94: „Aufheben hat in der Sprache den gedoppelten Sinn, daß es soviel als aufbewahren, *erhalten* bedeutet und zugleich soviel als aufhören lassen, *ein Ende machen*. Das Aufbewahren selbst schließt schon das Negative in sich, daß etwas seiner Unmittelbarkeit und damit einem den äußerlichen Einwirkungen offenen Dasein entnommen wird, um es zu erhalten. - So ist das Aufgehobene ein zugleich Aufbewahrtes, das nur seine Unmittelbarkeit verloren hat, aber darum nicht vernichtet ist. - Die angegebenen zwei Bestimmungen des *Aufhebens* können lexikalisch als zwei *Bedeutungen* dieses Wortes aufgeführt werden. Auffallend müßte es aber dabei sein, daß eine Sprache dazu gekommen ist, ein und dasselbe Wort für zwei entgegengesetzte Bestimmungen zu gebrauchen. Für das spekulative Denken ist es erfreulich, in der Sprache Wörter zu finden, welche eine spekulative Bedeutung an ihnen selbst haben; die deutsche Sprache hat mehrere dergleichen.“

⁴⁸ Esta cita ha sido intencionalmente alterada, debido a que no estamos de acuerdo con la traducción de Mondolfo del verbo “aufheben”. Mondolfo propone traducir este término por “eliminar” y acompaña con esta traducción suya entre corchetes, a modo de acaloración, cada aparición de “aufheben”.

Las ediciones en español de la *Fenomenología del espíritu* que traducen el término “entstanden” en términos de nacimiento cancelan por completo, mediante esa traducción, la continuidad del *movimiento dialéctico*.

Nacer significa que una cosa tiene su origen en otra o que algo entra o sale a un ámbito nuevo. En el nacer no hay transformación, hay un principio o hay un final, pero no hay mediación. Entender el tránsito de una figura a otra en términos de nacimiento es instalar la discontinuidad en un movimiento que esencialmente es continuo, que no desiste nunca del mover.

En suma la transformación que sufre el objeto en el tránsito de una figura a otra, sugiere la co-implicación de dos operaciones. A saber que la transformación del objeto, que se da gradualmente, dialécticamente, de modo continuo y nunca de forma abrupta, determina el surgimiento de una nueva figura; y que, de modo inverso, el surgimiento de una nueva figura impera la transformación del objeto.

La aparición de lo dialéctico

La aparición de lo dialéctico en la autoconciencia no tiene lugar en cualquier momento del transitar experiencial de la conciencia, sino que ésta tiene lugar (surge, aparece) recién en el punto b del capítulo de la autoconciencia, más precisamente en el escepticismo.

El escepticismo ya no cumple, en este capítulo cuarto, una función metodológica, como lo hacía en la introducción, en virtud de que aquí el escepticismo se constituye como figura. Sin embargo, éste no puede ser abordado como si se tratara de una figura que se sostiene por sí misma, sino más bien, como media figura, en tanto comprarte su lugar con el estoicismo, y juntos componen la dialéctica estoicismo- escepticismo.

Por esta razón resulta necesario referirnos brevemente al estoicismo desarrollado por Hegel en el capítulo de la autoconciencia.

El estoicismo, que Hegel presenta aquí es capaz de resistir en la indiferencia para salvaguardar el yo pienso, igual que el escepticismo antiguo. Pues, este último que no aceptaba como verdadero ningún conocimiento ya sea proveniente del mundo sensible como del reino del pensamiento. Postulaba además la falta de verdad de todo y su meta era la imperturbabilidad del alma a partir de la completa indiferencia ante la verdad inmediata de las cosas a la que se llega por medio de la razón.

El principio del estoicismo reza “(...) que la conciencia es esencia pensante y que algo sólo tiene para ella esencialidad o sólo es para ella verdadero y bueno cuando la conciencia se comporta en ella como esencia pensante.”⁴⁹. Así, el estoicismo comprende la libertad en el pensamiento, y ahora la diferencia entre el *en sí* de la conciencia y el *en sí* del ser otro, que hasta la dialéctica del señor y el siervo aparecía como representación, en el estoicismo aparecen como diferencia pensada. Y la libertad “(...) consiste en ser libre tanto en el trono como bajo las cadenas...”⁵⁰ en la pura universalidad del pensamiento, en donde la esencia es “(...) el yo que lleva en él el ser otro, pero como diferencia pensada (...)”⁵¹, así esta esencia suya es esencia abstracta. Lo que significa que “... la conciencia cancela el contenido, como un ser ajeno, en tanto que lo piensa; pero el concepto es

⁴⁹ *Fenomenología*, pág. 122.

Cfr. *Phänomenologie*, pág. 152: „das Bewußtsein denkendes Wesen ist und etwas nur Wesenheit für dasselbe hat, oder wahr und gut für es ist, als das Bewußtsein sich darin als denkendes Wesen verhält.“

⁵⁰ *Fenomenología*, pág. 123.

Cfr. *Phänomenologie*, pág. 153: „ (...))wie auf dem Throne so in den Fesseln (...) frei zu sein (...)“

⁵¹ *Fenomenología*, pág. 123.

Cfr. *Phänomenologie*, pág. 153: „ (...) Ich, welches das Anderessein, aber als gedachten Unterschied, an ihm hat (...)“

concepto determinado, y esta **determinidad**⁵² del concepto es lo ajeno que tiene él.”⁵³.

De este modo, el estoicismo conserva en este principio suya cierta actitud escéptica, la de permanecer indiferente a la vez que mantiene una actitud dogmática, en su consideración de lo bueno y verdadero, que según el estoicismo, es lo racional.

En suma, este estoicismo es un escepticismo a medio camino. Si bien sostiene una actitud negativa respecto de todo lo determinado y finito perteneciente al reino del Dasein⁵⁴, en tanto que se queda en la consideración de la pura forma vacía, este escepticismo que encontramos en el estoicismo, no acaba de consumarse. Y así la negación del estoicismo es imperfecta, es decir que, pensar aquí es pensar sólo lo universal. Esta conciencia pensante determinada como libertad abstracta es tan solo la negación imperfecta del ser otro, porque al replegarse el Dasein sobre sí mismo no se ha consumado aún como negación absoluta.

En el escepticismo del capítulo de la autoconciencia, en cambio, la libertad se realiza; la autoconciencia independiente sale de la infinitud y así el otro ya no es independiente y la inessentialidad deviene a la conciencia. Porque al asumir la multiplicidad que en el estoicismo permanecía como diferencia pensada, deviene aquí real perfeccionando así la imperfecta negación

⁵² El resaltado refiere a una corrección de la traducción de Wenceslao Roces. En el original alemán de Hegel, el término es “Bestimmtheit”, el cual Roces traduce por “determinabilidad”. Consideramos, entonces, que la traducción es incorrecta. Por esta razón hemos decidido intervenir en la cita con la alternativa de traducción del término “Bestimmtheit” “determinidad” que ofrece R. Valls Plana es su versión de la *Enciclopedia*.

⁵³ *Fenomenología*, pág. 124.

Cfr. *Phänomenologie*, pág.154: „Das Bewußtsein vertilgt den Inhalt wohl als ein fremdes Sein, indem es ihn denkt; aber der Begriff ist *bestimmter* Begriff, und diese *Bestimmtheit* desselben ist das Fremde, das er an ihm hat.“

⁵⁴ Debido a las dificultades que surgen de intentar traducir, siempre insuficientemente Dasein; se ha optado, aquí, por no traducirlo, a fin de prevenir alterar el texto y sentido, que posee el texto en alemán.

estoica. Este movimiento negativo es necesario para la autoconciencia finita, que pretende saber de la verdad de su certeza; pues la libertad debe salir de la infinitud para pasar a la finitud de lo real y constituirse como singularidad libre.

De esta manera, el escepticismo muestra cómo mueve *lo dialéctico* (das Dialektische). Este movimiento que hasta la dialéctica del estoicismo-escepticismo le acontecía a la conciencia “ohne zu wissen wie” (sin que sepa cómo); ahora sale a la luz, se deja ver y la conciencia sabe que es según este movimiento, que ahora sabe cómo opera, que viene transitando su camino experiencial de la representación al concepto. Dicho de otro modo, *lo dialéctico* aparece en el escepticismo como negación autoconsciente que es inherente a la consumación de su libertad, pues ésta anuncia que alcanzar la libertad demanda la experiencia del desgarró, del dolor que implica volverse consciente de su propia contradicción.

En el escepticismo, la autoconciencia entiende, con esta salida de lo infinito a lo finito, de la pura abstracción del concepto a la experiencia real del mismo, que la inessentialidad deviene a la conciencia cuando entiende que el otro no es independiente. Y que, por tanto, para que esa salida sea efectiva, debe asumir como reales en una diferencia de la autoconciencia, a las diferencias que en el puro pensamiento de sí mismo, son solamente la abstracción de las mismas.

Lo dialéctico no solo muestra a la conciencia cómo es que ésta ha venido transitando hasta aquí su camino experiencial, sino que además, en tanto momento de la autoconciencia, *lo dialéctico* dice: que desde la certeza sensible hasta aquí, y de aquí hasta el capítulo de la religión inclusive, *movimiento dialéctico* no refiere a *la dialéctica* sino a *lo dialéctico*. No obstante, si consideramos que *lo dialéctico* y *la dialéctica* componen una

unidad en la que uno determina al otro, podríamos decir que, *movimiento dialéctico* refiere a *lo dialéctico* directamente y a *la dialéctica* indirectamente.

La comprensión del significado de la aparición de *lo dialéctico*; así como posteriormente la distinción entre *lo dialéctico* y *la dialéctica* y su co-implicación, no sería posible si no se hiciera además una breve mención acerca de la temporalidad de la autoconciencia, más precisamente de su *presente*. Como veremos, *lo dialéctico* no sólo le muestra a la (auto) conciencia el modo en que se venía gestando, sino que además le muestra cuál es el lugar que ella ocupa en la *Fenomenología*, así como también, en qué consiste su sistematicidad, ya que en tanto momento del despliegue fenomenológico, está destinada a ser superada.

El presente de la autoconciencia

La presencia del absoluto en lo finito, de la libertad en el Dasein, abren la puerta a la pregunta inevitable por la temporalidad de y en la autoconciencia: ¿cuál es la temporalidad o libertad del Dasein? ¿Es acaso el presente, meramente, el instante de contacto entre lo eterno y lo temporal, entre finito e infinito? ¿Cuál es, o de qué clase es el presente de la autoconciencia? De lo que se trata, es de pensar, en este caso, la temporalidad de este capítulo cuarto.

Para ello, hemos de referirnos brevemente a la comprensión del tiempo que implica la totalidad de la *Fenomenología*. Ésta es, en su despliegue dialéctico generado por el saber absoluto, atravesada por el tiempo desde una doble concepción: por un lado, desde el tiempo en tanto inherente en el

saber absoluto, como tiempo pleno, como presente, o tiempo funcional, y por otro, desde el tiempo como devenir intuido o tiempo real.⁵⁵

Si el saber absoluto, en tanto que la totalidad en la que se configura el conjunto de los momentos de la *Fenomenología del espíritu*, ha de ser pensado, como punto de partida y meta de la ciencia de la experiencia de la conciencia; análogamente, el tiempo funcional debe entenderse como la comprensión del proceso temporal de formación del espíritu, que se efectúa en el concepto, a la luz de una temporalidad diferente de la que se concibe como lineal y sucesiva, es decir, del presente. Se trata aquí, del tiempo puro, “(...) sin entes intratemporales, sin eventos (...)”⁵⁶. Es decir, “(...) del tiempo en su pureza esencial, del tiempo como condición de todo ente y todo evento (...)”⁵⁷. De esto se sigue, entonces, que el tiempo real, en tanto que, es el tiempo “(...) en su ser para el ente y para el evento (...)”⁵⁸, en tanto consumación de la esencia del tiempo puro, es el devenir del concepto, por cuanto designa su ser externo. Pero, como devenir intuido, en cuanto que lo intuido son los ahora⁵⁹, el tiempo es determinado finitamente en función del ahora, en el sentido de una negatividad que actúa en la exterioridad. Dicho de otro modo, “(...) el presente real es un sistema de diferencias temporales internas”.⁶⁰

Esto significa que, esta segunda acepción del tiempo como devenir intuido, no puede pensarse como independiente de la anterior, debido a que aquélla está determinando y presionando a ésta desde la certeza sensible. En este

⁵⁵ Estas caracterizaciones del tiempo, como “tiempo funcional y “tiempo real”, son extraídas de la obra de Edgardo Albizu *Tiempo y saber absoluto*.

⁵⁶ Albizu, pág. 104.

⁵⁷ Albizu, pág. 104.

⁵⁸ Albizu, pág. 104.

⁵⁹ Esto es, el presente en tanto el desaparecer inmediato de las distinciones del ser y la nada, que se diluyen en el devenir en virtud del cual se establecen las dimensiones de pretérito, presente y futuro. *Enciclopedia*, §259, pág. 317.

Cfr. *Enziklopädie*, § 259, pág. 210.

⁶⁰Albizu, pág. 153.

sentido, el tiempo no se restringe a lo sucesivo, pues lo sucesivo solamente es para la conciencia como representación, y en él no se reconoce aún la autoconciencia en su totalidad, en la infinitud del retorno a sí. Por lo tanto, la representación lineal del tiempo es solo ser temporal que aparece para la conciencia. Ésto es, que la experiencia de la conciencia es una experiencial temporal.

Siguiendo a Carlos Másmela podemos decir que:

El concepto actúa ya en el tiempo, por lo cual este no puede ser, como devenir intuido, simplemente una multiplicidad de ahora y restringirse, por ello, al plano de la mera sensibilidad. La condición para que el concepto conciba el tiempo reside, sin embargo, en que él se capte a sí mismo. En la medida en que el concepto se capte a sí mismo, es decir, logre su cumplimiento en la totalidad como concepto, se aprehende en él el rasgo percedero del tiempo.⁶¹

Por tanto, la conciencia no será capaz nunca, en su despliegue dialéctico, de captar esta experiencia temporal, no será consciente de la temporalidad que le es inherente, sino hasta que llegue al saber absoluto.

Si lo absoluto es presente, en el sentido de tiempo pleno, continuo, y no lineal ni sucesivo, el camino fenomenológico se da en el pasado, sin embargo, lo absoluto está ya en el comienzo, como movimiento continuo presente, determinando inconscientemente el pasado, para él, en la forma de futuro.

El tiempo real concreto se muestra como trayectoria desde el futuro al pasado y desde éste hacia aquél; el presente de la autoconciencia es el encuentro de dichas dimensiones, o mejor de ambos movimientos.⁶²

⁶¹ Másmela, pág. 134.

⁶² Albizu, pág. 152.

El pasado es representado en el presente por medio de figuras que lo presentifican, mostrando su movimiento. La aparición de *lo dialéctico* como escepticismo en la autoconciencia como movimiento negativo, muestra por primera vez el contradictorio desplazamiento del presente en el pasado:

(...) la autoconciencia escéptica es para sí esta **ataraxia** del pensamiento que se piensa a sí mismo, la inmutable y verdadera certeza de sí misma. (...) la conciencia de sí misma es la inquietud dialéctica absoluta, esa mezcla de representaciones sensibles y pensadas cuyas diferencias coinciden y cuya igualdad se disuelve también de nuevo, ya que es ella misma la determinidad con respecto a lo desigual.⁶³

Por un lado es conciencia empírica, singular y contingente y por otro, ella misma es autoconciencia universal e igual a sí misma.

Entonces, porque la conciencia escéptica es así, contrariada por la confusión, es que en ella el presente de la autoconciencia late más fuerte.

Si pensamos el presente como punto de contacto entre finito e infinito, entonces, el escepticismo como movimiento negativo recíproco de uno y otro extremo (lo singular y contingente, que resulta ser un universal particularizado, y lo universal), a la vez incapaz de lograr la unidad de ambos extremos, es contradictorio en sí mismo, es el pasado más inmediato de la autoconciencia, que arribará a su presente cuando el escepticismo

⁶³*Fenomenología*, pág. 126.

Cfr. *Phänomenologie*, pág.156-157: „(...) es ist sich diese Ataraxie des sich selbst Denkens, die unwandelbare und *wahrhafte Gewißheit seiner selbst*. Sie geht nicht aus einem Fremden, das seine vielfache Entwicklung in sich zusammenstürzte, als ein Resultat hervor, welches sein Werden hinter sich hätte; sondern das Bewußsein selbst ist die *absolute dialektische Unruhe*, dieses Gemischen sinnlichen und gedachten Vorstellungen, deren Unterschiede zusammenfallen, und deren *Gleichheit* sich ebenso, - denn sie ist selbst die *Bestimmtheit* gegen das *Ungleiche* - wieder auflöst.“

desaparezca y una nueva figura consiga aglutinar los dos pensamientos que el escepticismo mantenía separados.

La conciencia aunque dissociada, por un lado, en una conciencia que se libera y es inmutable e idéntica a sí misma, Y por otro, es conciencia de confusión, es una sola conciencia desventurada consciente de su propia contradicción.

Así, el *movimiento dialéctico* es de tal índole que casi puede llamarse escepticismo, y por sus características, si no absoluto, (porque la conciencia no solo aún no se libera de sí misma sino que recién se está gestando), pre-absoluto: ésto es fenomenología. El presente que opera en la gestación de la autoconciencia es presente pasado, es conciencia de contradicción.

En suma, identificar la naturaleza del presente de la autoconciencia, resulta de relevancia, a la hora de esclarecer el significado de la aparición de *lo dialéctico* en la autoconciencia, por cuanto que, en tanto conciencia de contradicción, el presente de la autoconciencia es el encuentro de ambos movimientos, del *movimiento de lo dialéctico* y también del *movimiento de la dialéctica*. Por tanto, como decíamos hace un momento, el referente del *movimiento dialéctico* en la autoconciencia es *lo dialéctico*, pero indirectamente, también, en tanto *autoconciencia*, movimiento dialéctico tiene aquí como referente a *la dialéctica*. Pues, como movimiento intensivo *la dialéctica* es la encargada de llevar a cabo la presentificación de lo absoluto en el pasado, mientras que *lo dialéctico* se encarga de determinar finitamente lo absoluto en su transitar experiencial en el pasado y de devolverlo a sí mismo, de devolverlo al presente.

La Dialéctica

La dialéctica y lo dialéctico

Tras haber expuesto suficientemente de qué modo y por qué aparece *lo dialéctico* en el escepticismo del capítulo de la autoconciencia, y cómo éste opera, nos toca ahora, en este tercer y último capítulo, distinguir *lo dialéctico* de *la dialéctica*, para luego poder exponer con la misma suficiencia el modo en el que estos dos conceptos se relacionan y de qué manera afecta esta relación al despliegue fenomenológico de la conciencia.

Han sido tantas a lo largo de la historia de la filosofía, las reinterpretaciones y resignificaciones de *la dialéctica*. Los marcos de pensamiento en los que se la ha incluido han sido tan distintitos unos de otros que, la tarea de definirla, de responder a la pregunta qué es la dialéctica, no resulta para nada sencilla.

Con aproximadamente veintisiete siglos de historia, este método de exposición de lo verdadero ha sido objeto de reflexión por parte de los más grandes pensadores, entre ellos Platón, Aristóteles, Agustín, Kant, y, por supuesto, Hegel. Ya desde su origen mismo está signado por la ambigüedad. En el mismo instante en que Platón (quién plantea la pregunta por el modo correcto e incorrecto de conducir la discusión, en su intento de distinguirse

de los sofistas) la instituye como el método para dirigir correctamente el discurso en una conversación, comienzan las dificultades. Puesto que si existe un método correcto, también existe otro que será incorrecto, y entonces habrá que justificar debidamente el por qué es *la dialéctica* y no otro el método correcto de acceder a las ideas.

Ahora bien, mientras que en el segundo capítulo, de nuestra exposición, veíamos que la *Fenomenología* era atravesada por el tiempo a través de un doble curso; del mismo modo, veremos aquí como es, una vez más, atravesada doblemente, ahora, por la Dialéctica⁶⁴, en tanto que unidad de *la dialéctica* y *lo dialéctico*.

La dialéctica, en tanto exposición de *lo dialéctico*, no se reduce simplemente a una mera formalización externa de un movimiento interno, implicando alguna clase de fijación. Por el contrario, el desarrollo fenomenológico, en tanto portador de negación, implica movimiento. *La dialéctica* es ella misma *movimiento*. Es el movimiento del conocer, al cual, como indicaba Zenón⁶⁵, la contradicción le es inherente.

Sin embargo, cuando decimos que *la dialéctica* (o luego, *lo dialéctico*) es movimiento, éste no debe entenderse nunca como un predicado (como una especie de fijación) de ella, ya que de ser así correremos el riesgo de entender

⁶⁴ Usamos es el término Dialéctica, en mayúscula para referirnos a la Dialéctica en tanto unidad de los dos movimiento, el de lo dialéctico y el de la dialéctica.

⁶⁵ “Así Zenón mostraba en primer lugar que el movimiento es contradictorio y que, por tanto, no es, o igualmente [procedían] aquellos antiguos que estimaban la generación y la corrupción (los dos modos del devenir) como determinación no verdadera, valiéndose de la expresión de que lo uno, eso es lo absoluto, no nace ni perece. De este modo la dialéctica se detiene exclusivamente en el aspecto negativo del resultado y se abstrae de aquello que efectivamente se da al mismo tiempo, a saber un resultado determinado que es aquí una pura nada, pero una nada que incluye el ser e igualmente un ser que incluye la nada dentro de sí. Así por consiguiente, 1) el existir es la unidad del ser y la nada en que ambos están aún [pero] solamente como momentos; 2) ya que el resultado es contradicción superada, el existir está ahora bajo la forma de la simple unidad consigo, o también como un ser, pero un ser con la negación o la determinidad; es el devenir puesto bajo la forma de uno de sus momentos, es decir, del ser.” *Enciclopedia*, pág. 195.

a *la dialéctica* como un proceder susceptible de ser esquematizado y, por tanto, fijable, lo cual constituiría un gran error.

El movimiento no es un predicado de *la dialéctica*, sino que, por el contrario, es la determinación de su ser. Por cuanto que ella, en tanto automovimiento del concepto no puede ser esquematizada, sino más bien, desplegada. Y así, el predicado, entonces, no se dirá de *la dialéctica* sino de su movimiento.

La dialéctica en tanto movimiento esencialmente contradictorio es un movimiento intensivo; por cuanto lo que expone es la articulación del contenido del saber en su proceder, en su moverse negativamente hacia adelante. *La dialéctica* se constituye como determinidad (Bestimmtheit) de este movimiento que la mueve a su vez.

Como vimos en el primer capítulo de esta investigación, Hegel, decía en 1802 que el primer paso hacia la filosofía es el escepticismo, en tanto que éste niega por completo la validez de cualquier clase de presupuesto como condición de posibilidad del ingreso a la ciencia. Señalaba, con esto, que para exponer el conocimiento de lo verdadero no debemos partir de nada, puesto que la nada es aquello desde donde se parte y no algo a lo que se llega. Así, el comienzo (Anfang) es, por tanto, pura negatividad, no es, nunca es, es la imposibilidad de determinarse. Luego no debe extrañarnos, que en la introducción a la *Fenomenología*, Hegel, ponga de manifiesto la importancia del escepticismo para la configuración tanto de la ciencia, como del marco metodológico para el desarrollo sistemático del despliegue fenomenológico.

Todo esto no hace más que despertar una serie interrogantes: ¿acaso es el escepticismo y no la dialéctica el método de la *Fenomenología*? si la contradicción, como vimos también en aquel primer capítulo, es además inherente al escepticismo ¿significa esto que la dialéctica y el escepticismo

son lo mismo? Si no lo son ¿cuál es el método de la *Fenomenología*, la dialéctica o el escepticismo? ¿Qué entiende Hegel por método? ¿Tiene la filosofía de Hegel un método?

Para intentar responder a estas preguntas, comenzaremos por la noción de método.

En primer lugar debemos decir que sí, que la filosofía de Hegel si posee un método, a saber: *el método del no-método*.

Veamos. Etimológicamente el término método, methodus, en latín, μέθοδος, en griego, significa el camino a seguir. Μετα= más allá; óδος= camino. Método remite, así, al camino seguro para llegar más allá. Sin embargo, como se puede observar, este camino a seguir, etimológicamente no demanda el planteamiento de postulados que deban corroborarse en los resultados que se obtengan al final de dicho camino. Y, asimismo, Hegel, entiende *método* desde esta inexistente necesidad de postulados a priori. Es decir, que para Hegel, método, tal y como su significado lo indica, significa, simplemente, camino a seguir, un camino que en su andar, en su autodespliegue, momento a momento, a partir de la constante transformación de la relación sujeto-objeto se va autotrazando. En palabras del mismo Hegel:

... el método es la conciencia relativa o la forma del automovimiento interior de su contenido. En la *Fenomenología del espíritu* he presentado un ejemplo de éste método aplicado a un objeto más concreto, esto es, a la conciencia. Hay aquí formas de la conciencia, cada una de las cuales en su realización, se disuelve de una vez a sí misma y tiene por resultado su propia negación pasando de tal modo a una forma superior. La única manera de lograr el progreso científico (...) es el reconocimiento de la proposición lógica, que afirma que lo negativo es a la vez positivo, o que lo contradictorio no se resuelve en

un cero, en una nada abstracta, sino sólo esencialmente en la negación de su contenido particular (...) Por consiguiente en el resultado está contenido esencialmente aquello de lo cual resulta. (...) la negación es una negación determinada tiene un contenido.⁶⁶

De este modo, Hegel, no entiende método en sentido corriente, en tanto proceso determinado mediante el cual se busca corroborar postulados a priori. Ni tampoco, aun cuando se haya inspirado en el modo platónico, entiende método como lo hace Platón, a saber: como aquél marco de conducta según el cual debe, justamente, conducirse la razón. Sino que, Hegel, entiende método "... como un objeto de carácter peculiar, a saber como la forma en que fluye el proceso, en cuanto los pensamientos se suceden y brotan unos de otros, en una forma que puede ser comparada más bien con el surgimiento de la sucesión de los números naturales: éstos se dan ordenadamente y en un proceso cuya forma puede ser indicada, pero sin utilización de una forma como método, sino más bien, como una realidad, a la vez procedimiento y contenido, cerrada en sí misma y sin necesidad de ser aplicada, aunque ciertamente apropiada para hacerlo."⁶⁷ Si método, como dijimos, es el camino a seguir; el camino que propone Hegel es, entonces, el *camino del no-camino*. En donde, camino en tanto automovimiento del concepto, en tanto pensamiento que se piensa a sí mismo, en la medida en que se va pensando es cuando va trazando su camino. Es decir que, el camino por el cual el pensamiento debe conducirse

⁶⁶ *Ciencia*, pág. 70.

Cfr. *Wissenschaft*, pág. 35-36: „Die Exposition dessen aber, was allein die wahrhafte Methode der philosophischen Wissenschaft sein kann, fällt in die Abhandlung der Logik selbst; den die Methode ist das Bewußtsein über die Form der inneren Selbstbewegung ihres Inhalts. (...) – ist die Erkenntnis des logischen Satzes, daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besonderen Inhalts. (...) somit bestimmte Negation ist, daß also im Resultate wesentlich das enthalten ist, woraus es resultiert; (...) Indem das Resultierende, die Negation, bestimmte Negation ist, hat sie einen Inhalt.“

⁶⁷ Heinrich, Dieter, *Hegel en su contexto*, pág. 239.

no está trazado de antemano, sino que, por el contrario, es el que momento a momento, paso a paso, el propio pensamiento, conforme su andar, se va autotrazando.

Pero entonces, ¿quién conduce este camino? ¿la Dialéctica o el escepticismo? La respuesta es ambos. Sin embargo, esto no significa que dialéctica y escepticismo sean lo mismo. Por un lado, el escepticismo conduce este camino en tanto que nos indica como éste debe iniciarse y recomenzarse; iniciarse a partir de la nada y recomenzarse, en cada estación del transitar fenomenológico, a partir de la nada como negatividad determinada. Por otro, la Dialéctica conduce este camino en tanto muestra el despliegue de aquel transitar fenomenológico.

Si bien *la dialéctica* y *lo dialéctico* tienen en común el hecho de que en tanto movimiento a ambos les es inherente la contradicción, *lo dialéctico* y *la dialéctica* difieren bastante el uno del otro.

En primer lugar, *lo dialéctico*, a diferencia de *la dialéctica*, en tanto movimiento negativo que configura un ordenamiento del mundo, es disolutorio. Y por ser inherente al movimiento fenomenológico, que muestra el devenir de las distintas figuras, que hacen a la experiencia de la conciencia, hasta llegar al saber absoluto; *lo dialéctico* se constituye como movimiento, no ya intensivo, como *la dialéctica*, sino como *movimiento direccional hacia adelante*, como el motor del devenir de la experiencia que niega la conciencia.

Sin embargo, aunque Hegel explícitamente caracterice al *movimiento dialéctico* como *movimiento direccional hacia adelante*, esta caracterización no debe tomarse literalmente, puesto que *hacia adelante* significa *hacia el presente*. Si *la dialéctica* es portadora de presente en el pasado y *lo dialéctico* es transportador de esta experiencia de presente en su traspaso de una figura a otra hasta el presente, podemos inferir que *lo dialéctico* opera el

traslado del presente de vuelta hacia sí mismo. En este sentido, *hacia adelante* no implica ir, al menos no solamente; *hacia adelante* implica también regresar.

No obstante, no debemos confundir el presente de la dialéctica con el presente del saber absoluto. El presente de la dialéctica es determinado internamente por la experiencia del pasado. Mientras que, el presente del saber absoluto, es presente libre de contradicción que supone la dialéctica.

Como vemos, la direccionalidad del *movimiento dialéctico* no está signada por la meta de su movimiento, sino por la movilidad misma. Es decir, que la direccionalidad del *movimiento dialectico* no debe entenderse en términos espaciales, *adelante* no es lugar, sino temporales, *adelante* es tiempo.

Lo dialéctico, entonces, es *movimiento direccional hacia adelante*, en tanto que es *movimiento direccional hacia el presente*. Es un movimiento que en su direccionalidad es esencialmente *propulsivo*. *Lo dialéctico* es, entonces, un *movimiento propulsivo temporal* que supone la experiencia del pasado.

Por todo esto es que en la consideración de la Dialéctica no se puede omitir la consideración de *lo dialéctico*. *Lo dialéctico*, en tanto movimiento disolutorio de todo lo que para la conciencia es real y verdadero, le permite a *la dialéctica* desplazarse – en cuanto que el desplazamiento implica la cooperación del *movimiento intensivo y del movimiento propulsivo*– desde el pasado hacia el presente.

En este sentido, la Dialéctica no sólo sirve para mostrar cómo opera el pensamiento, sino también cómo se despliega el tiempo. Es decir, la Dialéctica muestra cómo se mueve el tiempo en el tiempo; pues el tiempo es devenir intuido, pero también es presente. El tiempo presente es el aspecto del tiempo que no va *hacia* ninguna parte; el presente rebota, late siempre en el lugar.

En segundo lugar, en tanto *movimiento direccional hacia adelante*, el *movimiento dialéctico* está signado, tal como lo delata su direccionalidad, por la noción de “*aufheben*”.

Desde su aparición en el escepticismo de la autoconciencia, como vimos más arriba, *lo dialéctico* nos muestra cuál es, efectivamente, el significado de “*aufheben*”. Éste término que atraviesa la obra en su totalidad y que implica, a partir de la transformación de la relación sujeto-objeto el traslado de un nivel de experiencia a otro superior, está íntimamente ligado al movimiento de *lo dialéctico*.

En su obra *Tiempo y saber absoluto*, Edgardo Albizu, se refiere a este término y dice lo siguiente:

... superar no consiste en saltar un límite sino en interiorizar el límite llevándolo al centro de lo superable, de lo que está tocando su límite, es decir, al lugar en el que tiene que negarse. El límite es la fuerza gravitacional que oprime en dirección hacia el centro de lo limitado; es la presión de un medio que mantiene la coherencia que lo envuelve. Sustenta el ascenso hasta el momento en que choca con él; entonces no puede ascender más. El ascenso se vuelve hacia adentro, hacia las propias profundidades. El movimiento antes señalado se supera, pues, interiorizándose en el fundamento que convocaba a subir. Sólo puede reiniciarse el ascenso si antes se pasa por lo que funda, que es más fuerte y codelimitador. Ahora bien: el centro de todos los ascensos posibles de la conciencia es el tiempo; a su alrededor se constituye la experiencia, ergo la Fenomenología, ergo el saber absoluto.⁶⁸

Como podemos ver en esta caracterización de “*aufheben*”, el superar implica, claramente, un movimiento direccional, pero ésta vez, a diferencia del movimiento de *lo dialéctico*, no es direccional hacia adelante, sino *hacia*

⁶⁸ Albizu, pág. 151.

arriba, es decir, ascendente. Por tanto, si estamos de acuerdo con esta caracterización, a la vez que, nos mantenemos en nuestra tesis inicial, acerca de que el movimiento de *lo dialéctico* es un movimiento negativo direccional hacia adelante. Y si continuamos sosteniendo, también, que “aufheben” signa a éste movimiento de *lo dialéctico*, estamos en la obligación de conceder que, entonces, el movimiento de lo dialéctico no posee sólo un predicado, sino dos. Esto es: que el movimiento de lo dialéctico en tanto direccional hacia adelante, signado por la transitividad del superar incluye en su fundamento, además, en la *Fenomenología*, un movimiento ascendente impulsado por el tiempo. Entonces el transitar experiencial de *la Dialéctica* se vuelve fenómeno del tiempo, en tanto unidad, determinidad del tiempo tanto funcional como real.

Los dos momentos de la Dialéctica.

Para exponer de qué modo se relacionan *la dialéctica* y *lo dialéctico*, para responder a la pregunta ¿qué quiere decir que *la dialéctica* y *lo dialéctico* se co-implican? Nos remitiremos al artículo de Walter Mesch titulado “Dialogo y dialéctica. La interpretación hegeliana de Platón desde la perspectiva actual”⁶⁹

En dicho artículo el autor plantea una serie de objeciones a la concepción que tiene Hegel de *la Dialéctica*. Tales objeciones, consideramos que pueden ser refutadas desde lo expuesto en esta investigación respecto a la aparición de *lo dialéctico* y el modo en que éste concepto se relaciona con *la Dialéctica*.

⁶⁹ Giusti, Miguel, *La cuestión de la dialéctica*, “Dialogo y dialéctica. La interpretación hegeliana de Platón desde la perspectiva actual.”, pág. 15.

Esto nos permitirá, demostrar la relevancia de dicho concepto a la hora de pensar *la Dialéctica* tal como Hegel la entiende.

En su artículo Mesch afirma que, *la Dialéctica* no es otra cosa que método, al que Hegel pretende elevar a la categoría de ciencia. Sostiene, además, que Hegel identifica su método y su objeto al concebirla como el automovimiento especulativo del concepto. Identificación que, según Mesch, ha sido siempre problemática; ya que en ella el método y el objeto amenazan con desaparecer.

Luego, conforme todo esto, se formula las siguientes preguntas: 1) ¿puede tener sentido concebir un automovimiento dialéctico del concepto e identificar el método de conocimiento con su objeto?; 2) ¿no hay el riesgo de que el conocimiento dialéctico se pierda en una mera apariencia?; y 3) ¿no significa eso que, en realidad, no existe método alguno?

Antes de continuar resulta necesario precisar que el interés de Mesch con estas preguntas, no está sólo en cuestionar *la Dialéctica* hegeliana en tanto método, sino además, en poner en tela de juicio la interpretación que hace Hegel de la dialéctica platónica en su forma dialógica. De la cual Hegel extrae, según entiende Mesch, las bases para desarrollar su propio modelo dialéctico.

No obstante todo esto, nuestra atención en el artículo de Mesch se circunscribirá, únicamente, a responder las tres preguntas ya citadas desde lo expuesto en Esta investigación.

Para responder a la primera pregunta debemos, en principio, remontarnos a la introducción de ésta investigación. Allí donde advertíamos acerca de la necesidad que se tiene, cada vez que Hegel habla de *movimiento* dialéctico, de precisar a qué se refiere, en cada caso, *dialéctico*. Si se refiere a *la dialéctica*, a *lo dialéctico*, o a los dos. Asimismo, respecto de la pregunta que

plantea Mesch, se debe precisar, ante todo, a qué se refiere con la fórmula “automovimiento dialéctico”.

Difícilmente, “automovimiento dialéctico” hable sólo de *lo dialéctico*, o sólo de *la dialéctica*; puesto que, como tuvimos ocasión de mencionar al final del capítulo dos, el movimiento del concepto o, en aquella ocasión del absoluto, era propulsado por ambos movimientos a la vez. Esto conduce, inevitablemente, a la identificación del método con el contenido. Sin embargo, no hay allí peligro de que, a partir de esta identificación ambos se pierdan; precisamente porque el automovimiento dialéctico se trata de un movimiento combinado, en el cual, la transitividad experiencial inherente al movimiento de *lo dialéctico* le impide al concepto perderse en el despliegue de su universalidad.

Luego, a la segunda pregunta, ya la hemos respondido en el segundo punto de nuestro primer capítulo. En donde, a partir del caso de Kant y su relación con *la Dialéctica*, quedó más que claro que: por una parte, *la Dialéctica* solo puede considerarse una lógica de la apariencia si le negamos a la razón el lugar que le corresponde; y por otro, que la salida de la trampa de la razón (en la que caen las filosofías de la subjetividad) está dada por el movimiento de *lo dialéctico*. Para quien el resultado de la antinomia no constituye un vacío de conocimiento, sino que, por el contrario, en tanto negatividad determinada, constituye un resultado, el cual es posible superar debido al transitar de *lo dialéctico*.

Finalmente, respecto, de la objeción acerca de sí la identificación del método con el contenido no significa que en realidad no hay método, respondemos desde lo expuesto en este mismo capítulo. Pues sostuvimos hace un momento que, la filosofía de Hegel sí posee un método, el *método del no-método*, es decir que el método se va auto-con-figurando conforme el objeto se va transformando, transfigurando.

En suma de lo dicho hasta aquí, podemos concluir que: la relación de co-implicación de *lo dialéctico* y *la dialéctica* entraña una relación de mutua determinación.; en la cual *lo dialéctico* determina desde adentro a *la dialéctica* en su transitar experiencial, mientras que *la dialéctica* determina a *lo dialéctico*, exponiéndolo en su determinidad, desde afuera. Se trata de un movimiento de doble curso mutuamente dependientes. Para quien, la anulación de cualquiera de ellos degradaría a *la Dialéctica* a una lógica de la mera apariencia.

Conclusiones

El término *lo dialéctico* aparece en la *Fenomenología del espíritu*, tan solo una vez, en el escepticismo del capítulo de la autoconciencia. Con esta única mención la obra completa cobra sentido. Puesto que no es sino hasta ese momento que la conciencia adquiere conciencia de sí misma. Es decir, que a partir de la aparición de *lo dialéctico*, cuando verdad y certeza se identifican; cuando la conciencia se juega su libertad, la conciencia que sabe que es, ahora además sabe qué es y cómo es. Es a partir de la aparición de *lo dialéctico* que la conciencia toma, precisamente, conciencia de que es según este movimiento en combinación con el movimiento de *la dialéctica* que ha transitado su camino experiencial desde la certeza sensible.

En la introducción no quedan dudas de que *movimiento dialéctico* refiere tanto, al *movimiento de lo dialéctico*⁷⁰ como al movimiento de la dialéctica. Esto es, que mientras la dialéctica presentifica el concepto en cada estación del recorrido fenomenológico, *lo dialéctico* se encarga de producir el despliegue del concepto en su transitar de una figura a otra. Este movimiento disolutorio evita que *la dialéctica*, como las filosofías de la subjetividad, caiga en la trampa de la razón y, como el escepticismo *inauténtico*, concluya en el vacío abismal de la nada. *Lo dialéctico* posibilita

⁷⁰ No olvidamos que respecto del movimiento dialéctico en la autoconciencia, dijimos que indirectamente, movimiento dialéctico, refiere también a la dialéctica. La razón de omitir esto en el cuerpo de la conclusión es, la de remarcar que el movimiento preponderante en la autoconciencia es el movimiento de lo dialéctico.

que la razón reconozca a esta nada no como un abismo, sino como un resultado, como negatividad determinada.

En cambio, en la autoconciencia, el *movimiento dialéctico* claramente se refiere a *lo dialéctico*, en tanto *movimiento negativo disolutorio direccional hacia adelante*, que en su temporalidad opera a su vez, otro ascendente. Lo dialéctico es quien mueve el devenir de la conciencia en autoconciencia.

No considerar *la Dialéctica* como unidad de *lo dialéctico* y *la dialéctica* puede conducir al error de reducirla a un mero esquema de tesis, antítesis y síntesis; es decir, reducir *la Dialéctica* a un simple movimiento de superación de dos momentos contrapuestos reunidos en un tercero superior, el cual parte de la certeza sensible y llega al punto en el que no existe superación posible, ésto es el saber absoluto.

En este sentido, si el saber absoluto es tenido como presente y la fenomenología como pasado, el saber absoluto, en tanto presente, se constituirá como la meta de una sucesión dialéctica carente totalmente de sistematicidad que se da en el pasado.

Sin *lo dialéctico*, *la Dialéctica* quedaría coja, *la Fenomenología* no tendría sentido. La superación (*aufheben*) no se comprendería, puesto que “auf” carecería de sentido sin la intervención de ambos movimientos. Y el ingreso a la ciencia devendría imposible ya que el propósito de la definición científica de la ciencia en cuanto tal mediante la construcción sistemática de un método de conocimiento racional y especulativo, no sería posible.

El *movimiento dialéctico* debe, entonces, ser considerado, cuando menos, de tres modos distintos según se refiera a *lo dialéctico*, a *la dialéctica*, o a la combinación de los dos. Sin embargo, si se pretende concebir con clara distinción la noción de fenomenología, debemos sospechar siempre que en última instancia, aún cuando *la dialéctica* o *lo dialéctico* tenga mayor

preponderancia, en el *movimiento dialéctico*, ambos están siempre a la vez implicados.

Si la *Fenomenología* es una reconstrucción del orden del mundo, el tiempo, en tanto contenedor del acontecer de este mundo, es una variable fundamental. Medir el tiempo no es lo mismo que pensarlo; pensar el tiempo significa descubrir que no es ni lineal ni progresivo, sino propulsivo e intensivo; que se mueve no solo *hacia* sino también *intensivamente*. Es decir, que *la Dialéctica* muestra cómo se efectúa el despliegue fenomenológico no sólo del pensamiento sino también del tiempo.

La Dialéctica muestra cómo se mueve el tiempo en el tiempo; pues el tiempo, en la *Fenomenología del espíritu*, es no sólo devenir intuido, sino además presente. El tiempo presente: es el aspecto del tiempo que por sí mismo no se traslada *hacia* ninguna parte, que late siempre en el lugar, que se mueve intensivamente.

La fenomenología, en tanto pasado, es un tiempo en el que ocurre todo el tiempo, esto es el tiempo en tanto devenir intuido y en tanto presente. Por tanto preguntarnos por el presente de la autoconciencia -a partir de la consideración de la aparición de *lo dialéctico*- es preguntarnos por esta doble concepción del tiempo desde un determinado momento del transitar fenomenológico y, llegar a la conclusión de que: en tanto conciencia de contradicción, el presente, en este caso, de la autoconciencia es el encuentro del movimiento de *la dialéctica* y del movimiento de *lo dialéctico*. Allí, en tanto movimiento intensivo, *la dialéctica* presentifica lo absoluto en el pasado, mientras que *lo dialéctico* en su determinar finitamente lo absoluto en su transitar experiencial en el pasado lo lleva de regreso a sí mismo, lo devuelve al presente.

Finalmente, a modo de proyección hacia una futura investigación en la que se reflexione más profundamente sobre los temas que en esta tesina se han

tratado, plantearemos en estas últimas líneas la hipótesis que será puesta a prueba en una futura investigación.

Dicha hipótesis es la siguiente: que el saber absoluto en la *Fenomenología del espíritu* constituye un tercer comienzo de un tercer movimiento, en el que, con vistas a la *Ciencia de la lógica, la Dialéctica*, tal como la hemos considerado en esta investigación, deviene en el tercer momento de *lo lógico*, esto es *lo especulativo o racional positivo*.

Veamos, aún cuando en el prefacio a la *Fenomenología del espíritu* (escrito por Hegel al finalizar la obra, desde el final del recorrido fenomenológico) constituye a la vez la introducción a todo el sistema; resulta lícito considerar la posibilidad de que este prefacio pueda ser pensado como una segunda introducción a la *Fenomenología* misma.

De este modo, la *Fenomenología del espíritu* no tendría un comienzo, sino dos: uno, el comienzo del sendero de la experiencia; el otro, el comienzo del sendero de la ciencia, es decir, el comienzo del camino de regreso del presente hacia sí mismo que supone el recorrido del camino anterior.

Ambos caminos son conducidos por *la Dialéctica*. En el primero prevalece el movimiento de *lo dialéctico*, y en el segundo prevalece el movimiento de *la dialéctica*.

En este sentido, el saber absoluto no es, como mencionamos más arriba, el final de un camino, del camino experiencial, sino un nuevo comienzo de un camino que comprende a los dos en su organicidad, en su logicidad.

En el § 79 de la *Enciclopedia* Hegel dice respecto de *lo lógico* que a éste lo constituyen tres momentos: el abstracto o propio del entendimiento; el dialéctico o racional- negativo; y el especulativo o racional- positivo.⁷¹

⁷¹ *Enciclopedia*, §79, pág 182.

En el § 82 explica este tercer momento y dice:

1) La dialéctica tiene un resultado *positivo* porque tiene un *contenido determinado* o [lo que es lo mismo], porque su resultado no es verdaderamente la *nada abstracta y vacía*, sino la negación de *determinaciones* [sabidas como] *ciertas*, las cuales se conservan en el resultado, precisamente porque éste no es una nada *inmediata*, sino un resultado. 2) Este [resultado] racional, por consiguiente, aunque sea algo pensado e incluso abstracto, es a la vez algo *concreto* porque no es una unidad *simple, formal*, sino *unidad de determinaciones distintas*. Con meras abstracciones o pensamiento formales la filosofía nada tiene que ver en absoluto, sino solamente con pensamientos concretos. 3) En la lógica especulativa se contiene la mera *lógica del entendimiento* y ésta se puede construir igualmente desde aquella; para ello no se requiere otra cosa que omitir lo dialéctico y racional; de esta manera [la lógica especulativa] se convierte en la *lógica usual*; una *historia* [o enumeración] de varias determinaciones del pensamiento colocadas juntas y que en su finitud valen como algo finito.⁷²

De esta cita de Hegel podríamos extraer: 1) que *lo dialéctico* es inherente a *lo especulativo*, a *lo lógico* mismo y, que sin él la lógica especulativa deviene

Cfr. *Enziklopädie*, pág. 102

⁷² *Enciclopedia*, Pág. 184.

Cfr. *Enziklopädie*, pág. 82-83: „ 1. Die Dialektik hat ein *positives* Resultat, weil sie einen *bestimmten Inhalt* hat oder weil ihr Resultat wahrhaft nicht das *leere, abstrakte Nichts*, sondern die Negation von *gewissen Bestimmungen* ist, welche im Resultate eben deswegen enthalten sind, weil dies nicht ein *unmittelbares Nichts*, sondern ein Resultat ist. 2. Dies Vernünftige ist daher, obwohl ein Gedachtes, auch Abstraktes, zugleich ein *Konkretes*, weil es nicht *einfache, formelle Einheit*, sondern *Einheit unterschiedener Bestimmungen* ist. Mit bloßen Abstraktionen oder formellen Gedanken hat es darum überhaupt die Philosophie ganz und gar nicht zu tun, sondern allein mit konkreten Gedanken. 3. In der spekulativen Logik ist die bloße *Verstandes-Logik* enthalten und kann aus jener sogleich gemacht werden; es bedarf dazu nichts, als daraus das Dialektische und Vernünftige wegzulassen; so wird sie zu dem, was die *gewöhnliche Logik* ist, eine *Historie* von mancherlei zusammengestellten Gedankenbestimmungen, die in ihrer Endlichkeit als etwas Unendliches gelten.“

una mera lógica del entendimiento. Por tanto la consideración de *la Dialéctica* resulta de suma importancia si se pretende comprender el despliegue del espíritu en el mundo tal y como Hegel lo expone. 2) Que también para comprender el despliegue de *lo lógico* en la *Ciencia de la lógica*, aquel término que tímidamente aparecía en el escepticismo del capítulo de la autoconciencia de la *Fenomenología del espíritu* parece que resulta ser de la mayor importancia, al punto de que excede los límites de la ciencia de la experiencia de la conciencia.

Bibliografía

Bibliografía fuente en alemán.

- Hegel, G.W.F, Enziklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1959.
- Hegel, G.W.F, Enziklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Teil I, Die Wissenschaft der Logik: mit den mündlichen Zusätzen, Werke 8, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.
- Hegel, G.W.F, Glauben und Wissen, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1962.
- Hegel, G.W.F, Phänomenologie des Geistes, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1952.
- Hegel, G.W.F, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke 18, Frankfurt, Suhrkamp, 1971.
- Hegel, G.W.F, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, Werke 19, Frankfurt, Suhrkamp, 1971.
- Hegel, G.W.F, Wissenschaft der Logik Erster Teil, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1967.
- Hegel, G.W.F, Jenaer Schriften, "Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie", Werke 3, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.

Bibliografía fuente en español.

- Hegel, G.W.F, *Ciencia de la lógica*, trad. Asunta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1996
- Hegel, G.W.F, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza, 2005
- Hegel, G.W.F, *Fe y saber*, trad. Vicente Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006
- Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, México, FCF, 2000
- Hegel, G.W.F, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, México, FCE, 1995
- Hegel, G.W.F, *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, México, FCE, 1995
- Hegel, G.W.F, *Relación del escepticismo con la filosofía*, trad. Ma. del Carmen Paredes, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006

Bibliografía complementaria en alemán.

- Bubner, Rüdiger, *Zur Sache der Dialektik*, Stuttgart, Reclam, 1979
- Bubner, Rüdiger, *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989
- Pöggeler, Otto, *Hegel*, Freiburg, Karl Alber, 1977
- Pöggeler, Otto, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Berlin, Akademie, 2006
- Sanndwald, Adolf, *Der Begriff der Dialektik*, München, THR. Reiser, 1931

Bibliografía complementaria en español.

- Acosta, Ma. del Rosario y Diaz, Jorge Aurelio, *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy*, Bogotá, Universidad de Colombia, 2008.
- Astrada, Carlos, *La dialéctica en la filosofía de Hegel*, Buenos Aires, Kairos, 1970.
- Gadamer, Georg, *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2000
- Giusti, Miguel, *La cuestión de la dialéctica*, Lima, Fondo Editorial de la Universidad Católica del Perú, 2008.
- Heinrich, Dieter, *Hegel en su contexto*, trad. Jorge Aurelio, Diaz, Cracas, Monte Ávila, 1990.
- Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu*, Barcelona, Península, 1974.
- Jameson, Fredric, *Valencias de la dialéctica*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2013.
- Kauffmann, Walter, *Hegel*, Madrid, Alianza, 1972.
- Pinkard, Terry, *Hegel. Una biografía*, Madrid, Acento, 2002.
- Taylor, Charles, *Hegel*, Barcelona, Anthropos, 2010.