

ESCEPTICISMO METÓDICO Y SUBJETIVIDAD EN DESCARTES Y HEGEL *

Julián Marrades Millet

CUANDO se caracteriza como un método la dialéctica de Hegel, se suele subentender una metodología diferente de la cartesiana. Así, allí donde Descartes entendía por «método» un conjunto de «reglas ciertas y fáciles mediante las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca nada falso por verdadero y, aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz» (*Reg. IV*)¹, Hegel pone en el lugar preeminente la cosa misma y pasa a concebir el método como «la conciencia relativa a la forma del automovimiento interior del contenido» (*CL*, 50)². Lo que él llama «concepto» reemplaza la actividad pensante del yo cartesiano, como sujeto que reflexiona sobre un objeto, y adquiere el sentido del «propio sí mismo (*Selbst*) del objeto» (*FdE*, 40) que en el pensar se refleja en sí y deviene, por tanto, sujeto de su propia determinación. La lógica hegeliana, en cuanto ciencia

* La investigación conducente a este artículo ha sido financiada por la DGICYT como parte del proyecto PB93-0638. En su redacción me he beneficiado de los comentarios críticos de Nicolás Sánchez Durá, Vicente Sanfélix, Carlos Moya y Josep Corbí, así como de las observaciones de mis alumnos del seminario de Hegel durante los cursos 94-95 y 95-96. A todos ellos les doy las gracias.

¹ Las obras de R. Descartes se citan conforme a las siguientes ediciones:

Oeuvres et Lettres (ed. de A. Bridoux), Paris, Gallimard, 1953. (Se cita *OL*).

Discurso del Método. (Se cita *DM*).

La investigación de la verdad. (Se cita *RV*).

Los Principios de la Filosofía. (Se cita *PF*).

Meditaciones Metafísicas, con Objeciones y Respuestas (trad. de Vidal Peña), Madrid, Alfaguara, 1977. (Se cita *MM*).

Reglas para la dirección del espíritu (trad. de J. M. Navarro), Madrid, Alianza, 1984. (Se cita *Reg.*).

² Las obras de G. W. F. Hegel se citan conforme a las siguientes ediciones:

Werke in zwanzig Bänden (Red. E. Moldenhauer u. K.M. Michel), Frankfurt, Suhrkamp, 1970.

Ciencia de la Lógica (trad. de A. y R. Mondolfo), Buenos Aires, Solar-Hachette, 1968. (Se cita *CL*).

Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. (Se cita *ECF*).

Fenomenología del Espíritu (trad. de W. Roces), México, F.C.E., 1966. (Se cita *FdE*).

Lecciones sobre la Historia de la Filosofía (trad. de W. Roces), 3 vols., México, F.C.E., 1977. (Se cita *LHF*).

del método (cf. *CL*, 50; *FdE*, 32), no es, bajo este punto de vista, sino la teoría del «concepto que se conoce a sí mismo, que tiene por objeto a sí mismo...», como el puro corresponderse del concepto y de su realidad» (*CL*, 727).

El alejamiento hegeliano de la teoría cartesiana del método, tan recurrentemente destacado por los comentaristas, no debería, sin embargo, ignorar hasta qué punto Hegel definió su propia concepción de la dialéctica en discusión con Descartes. Esta afirmación puede sonar extraña a cualquier conocedor de los lugares canónicos donde Hegel define su teoría de la dialéctica en confrontación con otras concepciones diferentes. Pues, efectivamente, en su debate con la tradición filosófica los puntos de referencia suelen ser Platón y Kant, cuando se trata de reconocer precedentes dignos de encomio (cf. *CL*, 51 ss.; *ECF*, § 81, Zusatz 1), pero nunca Descartes. Y, sin embargo, hay un pasaje en la introducción de la *Fenomenología del Espíritu* donde Hegel, sin emplear el término «dialéctica» y sin mencionar expresamente a Descartes, caracteriza la dialecticidad de la experiencia por oposición al escepticismo metódico cartesiano. Mi intención es proponer una lectura de ese pasaje en términos de dicho enfrentamiento, en la confianza de que ello contribuya a mostrar hasta qué punto la concepción hegeliana de la subjetividad —así como las nociones derivadas de «formación» y de «método»— se perfilan en la *Fenomenología* en contraste con el cartesianismo. No pretendo descubrir nada acerca de Descartes o de Hegel que no sea ya conocido. Mi único objetivo es presentar a uno de ellos a través de la mirada del otro, no sólo para apreciar mejor la crítica de Hegel a la concepción cartesiana del sujeto, sino también para tratar de iluminar desde esa mirada uno de los aspectos de su propio debate con la modernidad.

I

En el pasaje de la introducción a la *Fenomenología* al que ahora me refería, Hegel distingue el discurso fenomenológico del propiamente científico en que, así como éste se desarrolla en el elemento del puro saber, la exposición fenomenológica versa sobre el saber *que aparece* (*erscheinende Wissen*), el cual está condicionado por la exterioridad de su existencia espacio-temporal y, como consecuencia de ello, presenta una desigualdad entre el lado subjetivo de la certeza y el lado objetivo de la verdad. El sujeto de ese saber, o *conciencia*, encierra la oposición entre «los dos momentos, el del saber y el de la objetividad negativa con respecto al saber» (*FdE*, 25). Que Hegel dé a este saber fenoménico el nombre de *experiencia* ha de verse como reflejo de su herencia kantiana, conforme a la cual la experiencia es un conocimiento esencialmente finito en el que la actividad del sujeto —el lado de la forma— se ejerce sobre un contenido que le viene dado.

Este carácter finito del saber experiencial hace que su exposición fenomenológica no parezca ser ella misma «la ciencia libre que se mueve bajo su figura peculiar» (*FdE*, 54). Y, sin embargo, si la filosofía ha de ser «ciencia» o «saber real» (*FdE*, 9), no puede, como pretendía Schelling, desentenderse de ese saber finito «asegurando que ella es un conocimiento completamente distinto y que aquel saber no es para ella absolutamente nada» (*FdE*, 53), sino que tiene que emerger de la superación de ese mismo saber. En este sentido, la exposición del saber fenoménico es considerada por Hegel como «el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber» (*FdE*, 54). Así como la filosofía especulativa que se inicia con la *Ciencia de la Lógica* es el saber que el espíritu autoconsciente y libre tiene de sí mismo, la *Fenomenología del Espíritu* presenta el saber que el espíritu tiene en su existencia espacio-temporal como conciencia, donde aún no se sabe a sí mismo libremente, sino que se conoce sólo como opuesto al mundo en cuanto objeto de su saber. La exposición fenomenológica narra la experiencia como un proceso de auto-descubrimiento de la conciencia como espíritu. Sin embargo, para la conciencia ese proceso tiene una significación eminentemente negativa, pues como ella se identifica en cada caso inmediatamente con las formas que va tomando su saber, cuando éste se le revela falso —y ello ocurre necesariamente en cada figura de la experiencia, ya que en todas ellas persiste la desigualdad entre certeza y verdad—, la conciencia experimenta esa desigualdad como una «pérdida de sí misma» (*FdE*, 54). Aunque *en realidad* dicha pérdida sea condición de posibilidad de su formación como espíritu, para la conciencia ese proceso de formación es, por el contrario, un «camino de desesperación» (*ib.*). Pues bien, Hegel caracteriza este camino de desesperación que recorre la conciencia a lo largo de su experiencia como una modalidad de escepticismo que él contrapone a otros dos tipos diferentes:

a) Uno es el escepticismo entendido como un «camino de la duda» (*FdE*, 54). Esta denominación reenvía a un uso metódico (de μέθ—οδός, camino a través del cual) de la duda, lo cual tiene claras resonancias cartesianas³. La alusión implícita a Descartes se confirma también en la caracterización hegeliana de ese «camino de la duda» como «una vacilación con respecto a tal o cual supuesta verdad, seguida de la correspondiente eliminación de la duda y de un retorno a aquella verdad, de tal modo que a la postre la cosa es tomada como al principio» (*ib.*)⁴.

³ Si bien, al parecer, Descartes no empleó nunca la expresión «duda metódica», su recurso a la duda en la primera *Meditación*, pese a su excepcionalidad y radicalidad, tiene una evidente conexión con la primera regla del método propuesto en el *Discurso*: «El primer [precepto] era no aceptar jamás por verdadera ninguna cosa que no conociera evidentemente como tal; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentara tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviera ninguna ocasión de ponerlo en duda» (*DM*, II. *OL*, 137).

⁴ Aunque los comentaristas han tendido a ver en este «camino de la duda» una referencia a la duda cartesiana (cf. Hyppolite, Philolenko), no hay unanimidad al respecto. Así, M. Álvarez Gómez no cree probable que

b) Pero el escepticismo que conduce a la conciencia hegeliana hasta la ciencia no difiere sólo del método de la duda, sino también de otra actitud que se define por «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 sólo lo que uno ha hecho» (*FdE*, 54). Que Hegel califique de escéptica esta determinación de fundar el conocimiento en la resolución de seguir la propia convicción, sólo parece justificarse porque dicha actitud implica un rechazo del principio de autoridad. Se trata, pues, en este caso de un escepticismo antecedente que no reconoce otro principio de justificación que la facultad de juzgar que cada individuo posee naturalmente como sujeto de razón.

¿Quién suscribe esta segunda forma de escepticismo? Para responder a esto puede ser útil recordar la oposición que en otros lugares establece Hegel entre el antiguo escepticismo y lo que él llama «el escepticismo moderno»⁵. Hegel distingue el escepticismo de los antiguos —es decir, el de los pirrónicos y académi-

Hegel tenga en mente aquí a Descartes, por varias razones: en primer lugar, porque la desesperación que Hegel opone a la duda constituye para él un momento de toda filosofía auténtica, y la cartesiana lo es; en segundo lugar, porque Hegel distingue la duda cartesiana, que busca algo firme, de la duda aquí mencionada, que tiene el significado negativo de una indecisión del espíritu; y, por último, porque la duda cartesiana no deja las cosas como estaban, sino que les suministra un fundamento nuevo y diferente (cf. *Id.*, *Experiencia y sistema*, Salamanca, 1978, 94-95). De las tres razones, la que me parece más poderosa es la tercera. Ciertamente, la eliminación de la duda hiperbólica no lleva en Descartes a tomar «la cosa tal como era al principio» (*FdE*, 54), pues lo que antes se reputaba verdadero sobre bases inciertas, luego, o bien se rechaza, o bien se acepta sobre fundamentos ciertos. Sin embargo, también es innegable que la duda metódica cartesiana *hace vacilar* las creencias arraigadas, no con la pretensión de probar que son falsas, sino con la de mostrar que no son más que presuntas verdades; y procede así con el fin de *eliminar toda duda* y restablecer muchas de aquellas creencias como verdades demostradas. Si bien ese restablecimiento no deja esas creencias tal como estaban al principio, pues las fundamenta sobre principios nuevos, esa fundamentación lo es en bastantes casos de viejas opiniones. En cuanto a la hipótesis de Álvarez de que, en lugar de referirse a Descartes, Hegel lo hace aquí a un movimiento filosófico literario de la época cuyo principal exponente sería el *Mesías* de Klopstock (cf. *LHF*, II, 424; *Werke*, XIX, 371), no me parece que la duda que Hegel asocia a Klopstock, caracterizada por un estado psicológico de «infelicidad» permanente, concuerde con la descripción epistemológica de la introducción de la *Fenomenología*, donde se destaca el carácter *provisional* de la duda. Por esto no es convincente la segunda razón que Álvarez esgrime contra la interpretación pro-cartesiana, pues la actitud de «mantenerse firme en la indecisión del espíritu» (*LHF*, III, 257; *Werke*, XX, 127), que Hegel contrapone aquí a la duda cartesiana, es propia de un escepticismo doctrinal —no metódico— que no puede verse reflejado en el «camino de la duda» de la *Fenomenología*. Finalmente, tampoco la primera razón de Álvarez me parece concluyente, pues el escepticismo que Hegel considera como «un momento de la filosofía positiva» (*LHF*, II, 422; *Werke*, XIX, 359), o como «el primer peldaño hacia la filosofía» (*Werke*, II, 240), es el que representan los antiguos pirrónicos, que no coincide sin más con la desesperación —aunque sea la única forma histórica de escepticismo filosófico con la que Hegel emparenta el «camino de la desesperación» o «escepticismo que se consume» de la *Fenomenología*—, ya que la *Verzweiflung* caracteriza a toda figura de la conciencia —que no hay que confundir con toda filosofía—, mientras que el escepticismo antiguo constituye «una de las figuras de la conciencia incompleta» (*FdE*, 55), a saber, aquella que convierte «en su esencia» la no verdad del saber de la conciencia.

⁵ Véase su ensayo de la época de Jena «Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie», publicado en 1802 en el *Kritisches Journal der Philosophie* (*Werke*, II, 213-272). Cf. asimismo *ECF*, § 39 y la exposición del escepticismo antiguo en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*.

cos de la antigua Grecia, continuado en las escuelas epicúrea y estoica de la romanidad tardía— de una simple «teoría de la duda» (*ECF*, § 81, Zusatz 2), pues, lejos de adoptar una actitud vacilante ante alternativas opuestas (aquí Hegel recuerda que *dubitare* procede de *duo*), en su opinión los antiguos escépticos rechazaban todo conocimiento finito, comenzando por el empírico, porque tenían la certeza de su falta de verdad. En este sentido, Hegel valora el antiguo escepticismo como la única modalidad histórica de escepticismo que tiene una significación verdaderamente filosófica, por cuanto representa el momento dialéctico de la razón⁶, y lo diferencia de otra forma de escepticismo surgida en la modernidad, «tanto antes de la filosofía crítica como después de ella y como consecuencia suya» (*ib.*), que se caracteriza por un subjetivismo empírico según el cual en el conocimiento sólo es aceptable, en última instancia, lo dado en la conciencia bajo la forma de la sensación, el sentimiento o la intuición. Dicho empirismo es, pues, escéptico respecto a cualquier contenido de conocimiento que no pueda reducirse a un hecho de conciencia inmediatamente sentido como evidente. Dos son los ejemplos que aduce Hegel de este escepticismo moderno: uno es el empirismo de Hume, que «pone por fundamento la verdad de lo empírico, del sentimiento, de la intuición, y pone en duda las determinaciones y las leyes universales, sobre la base de que no se justifican por la percepción sensible» (*ECF*, § 39); el otro, posterior a la filosofía crítica y resultado de ella, es el escepticismo de Schulze, quien desacredita la filosofía teórica de Kant por sobrepasar el ámbito de la conciencia, sobre la base de que todas las especulaciones filosóficas tienen que referirse a los hechos de la conciencia como única realidad incontestable⁷.

¿Podemos reconocer en esta modalidad de «escepticismo moderno» aquella actitud que en la introducción de la *Fenomenología* se caracteriza por «el propósito de no rendirse en la ciencia a la autoridad de los pensamientos de otro, sino examinarlo todo por sí mismo» (*FdE*, 54)? Así lo hacen algunos comentaristas de Hegel⁸, y hay que reconocer que no les faltan argumentos, pues tal

⁶ La limitación esencial que Hegel atribuye al antiguo escepticismo es haber absolutizado la negación, al interpretarla como negación simple (*bloÙe Negation*) y no determinada (*bestimmte*), por lo que no comprende que la negación no se resuelve en una nada vacía, sino que tiene un resultado positivo (cf. *LHF*, II, 422).

⁷ En el mencionado ensayo de 1802 sobre la relación del escepticismo con la filosofía, Hegel reprocha a Schulze —quien en su *Enesidemo* y, sobre todo, en su *Kritik der theoretischen Philosophie* (1801) había acusado a la filosofía crítica de ser dogmática por haber identificado pensar y ser (esto es, por haber considerado las condiciones necesarias de nuestro conocimiento como condiciones de verdad de lo conocido)— el haberse atendido a un punto de vista que «no sobrepasa la conciencia, pues en verdad la existencia de aquello que está dado en el ámbito de nuestra conciencia posee certeza innegable» (*Werke*, II, 220), en el supuesto de que Schulze se remite en todo caso a la conciencia empírica: «A lo dado en y con la conciencia se llama un hecho de la conciencia (*Tatsache des Bewußtseins*), y por ende son los hechos de la conciencia la realidad incontestable a la que tienen que referirse todas las especulaciones filosóficas» (*ib.*).

⁸ Así, Jean Hyppolite sostiene que Hegel se debate en este contexto con el escepticismo moderno de Schulze (cf. *Id.*, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1970, 18). También M. Álvarez considera probable que Hegel se refiera aquí a Schulze (cf. *Op. cit.*, 94).

forma de escepticismo ciertamente rechaza el principio de autoridad y apela a la certeza subjetiva como principio de justificación de las representaciones de la conciencia. Creo, no obstante, que esta lectura se halla expuesta a objeciones importantes. Una primera consideración a tener en cuenta es que en ningún momento vincula Hegel el «propósito de examinarlo todo por sí mismo» con el empirismo, lo cual deja abierta la posibilidad de una interpretación más amplia de la «convicción» en que se basa la justificación del conocimiento. Por otro lado, ese propósito es presentado como un procedimiento asociado a la «ciencia», y es sabido que Hegel emplea este vocablo como sinónimo de «conocimiento efectivo de lo que es en verdad» (*FdE*, 51), donde «lo que es en verdad» designa aquello que se ajusta al pensar, y no a la percepción sensorial o al sentimiento, por lo que difícilmente podría atribuirse aquella pretensión a filosofías como las de Hume o Schulze, tal como Hegel las interpreta. Además, y en relación con esto último, Hegel asocia ese propósito de atenerse a la propia convicción a una determinada teoría de la «formación» (*FdE*, 54) del sujeto del saber que aparece, en sujeto de ciencia. Esta asociación nos orienta de nuevo hacia Descartes, pues ¿acaso no fue el filósofo francés uno de los primeros en fundar la ciencia sobre la base de la propia convicción, al atenerse a la regla de «no aceptar jamás ninguna cosa por verdadera que yo no la conociera evidentemente como tal» (*DM*, II)⁹. Y, sobre todo, ¿no fue precisamente la ejecución radical del propósito cartesiano de no aceptar en la investigación de la verdad más que aquello que resultase cierto e indudable, lo que puso al sujeto del conocimiento al uso en condiciones de formarse como sujeto de una «ciencia perfecta»¹⁰, es decir, de un saber con garantías apodícticas de verdad?

Así pues, mi hipótesis interpretativa es que también en este caso Hegel está discutiendo con Descartes, antes que con Hume o con Schulze¹¹. Y, si es así, en-

⁹ En todo caso, ese antiautoritarismo no es exclusivo de Descartes, ni siquiera original suyo, sino característico de los defensores de la nueva ciencia de la naturaleza, que en su confrontación con los aristotélicos anteponian la fiabilidad de «las experiencias sensibles y de las demostraciones necesarias, expuestas ante nuestros ojos y ante nuestro intelecto..., a la autoridad de las escrituras humanas» (G. Galilei, *Carta a Cristina de Lorena*, Madrid, Alianza, 1987, 71). En esta misma línea afirma Descartes: «Yo no oculto que creo menos en Aristóteles que en la razón» (*Carta a Hyperaspistes*, agosto de 1641. *OL*, 1136). Bernard Williams ha mostrado que la interpretación que hace Descartes de la búsqueda de la verdad como una búsqueda de certeza sólo se entiende adecuadamente en el marco de su proyecto filosófico de investigación pura (cf. B. Williams, *Descartes. The Project of Pure Inquiry*. Harmondsworth, Penguin, 1978, cap. II).

¹⁰ Cf. *Reg.* II, donde Descartes define la ciencia como un «conocimiento cierto y evidente» que se distingue, no sólo del error, sino también del conocimiento meramente probable. La noción de «ciencia perfecta» que aparece en este contexto es redundante con respecto a la acuñación cartesiana del concepto de ciencia –pues para él no puede haber ciencia imperfecta–, pero no lo es con respecto al modo como muchos científicos de la época, influidos por el escepticismo mitigado de los nuevos pirrónicos, entendían la investigación científica, en la medida en que se mostraban dispuestos a aceptar la probabilidad como norma de la verdad (cf. R. Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, F.C.E., 1983, cap. IX).

¹¹ Concuero, en este punto, con la lectura de Alexis Philolenko (cf. *Id.*, *Lecture de la Phénoménologie de Hegel*, Paris, Vrin, 1993, 213).

tonces la confrontación con aquél se plantea en dos frentes distintos, aunque complementarios. Por un lado, Hegel opone su propia concepción del escepticismo, en cuanto «camino de la conciencia natural» (*FdE*, 54), al escepticismo metódico cartesiano. Lo que se halla aquí en juego es una diferente concepción de la función metódica de la negatividad como condición de la realización de la ciencia. Pero el debate con Descartes, al reemplazar la duda (*Zweifel*) por la desesperación (*Verzweiflung*), no se limita a una cuestión de procedimiento, sino que afecta sustancialmente al modo de entender la formación de la conciencia natural como sujeto filosófico a través de esa forma de escepticismo, lo cual remite a diferentes concepciones de la subjetividad. Trataré de abordar sucesivamente estos aspectos de la discusión de Hegel con Descartes, comenzando por recordar algunos puntos relevantes de la posición cartesiana.

Descartes asigna a la filosofía –y, concretamente, a la metafísica– la tarea de fundamentar absolutamente el sistema entero del saber. Esa fundamentación se logra al descubrir verdades primeras incontestablemente ciertas de las que, a título de premisas, puedan derivarse deductivamente otras verdades no autoevidentes. La fundamentación se entiende, así, como una transmisión de certeza desde los primeros principios hasta las últimas consecuencias, la cual se halla garantizada sólo en la medida en que la evidencia intuitiva de los principios se transfiera a la deducción de las restantes verdades. Pero, ¿de qué certeza se trata aquí? En la respuesta a esta pregunta se encierra una clave importante del proyecto filosófico cartesiano. Pues Descartes estima que la certeza a la que aspira el filósofo no es la que ordinariamente acepta el individuo que se guía en su conducta por el sentido común, ni siquiera aquélla que satisface al científico en sus hallazgos y explicaciones. Al «buen sentido»¹² del hombre de la calle y del científico –la diferencia aquí es meramente de grado, no de naturaleza– le basta, para aceptar una creencia o un razonamiento, así como para tomar decisiones y actuar, que no haya razones en contra más poderosas que las que haya a favor. Tal modo de proceder no exige certezas absolutas, sino un grado suficiente de persuasión o de «certeza moral» que resulta de la propia experiencia, la confianza en los demás, el hábito, la probabilidad y la verosimilitud.

Esa certeza moral «es suficiente para regular las costumbres, y es tan grande como la de las cosas relativas a la conducción de la vida de que no solemos dudar, si bien sabemos que podría ocurrir, absolutamente hablando, que fueran falsas» (*PF*, IV, § 205). Pero, si Descartes admite que en los asuntos prácticos no sería razonable exigir una certeza mayor que ésta, en la investigación de la

¹² Lo que Descartes llama «bon sens» (*DM*, I) o «bona mens» (*Reg.* I) es «el poder de juzgar bien y distinguir lo verdadero de lo falso» (*DM*, I, *OL*, 126) o «luz natural de la razón» (*RV*, *OL*, 896), que coincide con lo que ordinariamente se llama «sentido común» (*RV*, *ib.*, 894).

verdad sostiene que no basta con poseer una certeza meramente moral, sino que hay que aspirar a una certeza superior, que no se mide por el grado de persuasión, sino por la evidencia que resulta de haber removido todo error posible, y no simplemente toda duda razonable. Tal es la certeza absoluta o metafísica, la cual se da «cuando pensamos que no es en modo alguno posible que la cosa sea diferente de como la juzgamos» (*PF*, IV, § 206)¹³. Así pues, la tarea de fundamentación que la filosofía debe llevar a cabo con respecto al conocimiento al uso, sólo se logrará en la medida en que dicho conocimiento se aproxime al ideal de certeza metafísica, y no sea objeto de una certeza sólo moral.

Un rasgo peculiar del enfoque cartesiano de esta tarea de fundamentación consiste en atender, no simplemente a la naturaleza de la cosa misma, sino también a las exigencias del sujeto. Bajo esta perspectiva, la constitución del conocimiento usual en ciencia perfecta adquiere el carácter de una formación del sujeto no filosófico —la conciencia natural y científica ordinaria— en sujeto filosófico. Abordar el problema *objetivo* de la fundamentación absoluta del conocimiento siguiendo el hilo conductor de la formación *del sujeto*, es sintomático del giro moderno dado por Descartes a la metafísica, que le lleva a preferir en ella el método analítico al sintético, pues aquél, al proceder de los efectos a las causas —o de lo más inmediatamente evidente para el sujeto a lo más evidente en sí—, es «más apto para enseñar» (*MM*, Resp. 2.^a Obj., 126), es decir, se ajusta mejor a las necesidades del individuo que se forma como filósofo¹⁴. Es precisamente esta prioridad metodológica del punto de vista del sujeto, lo que induce a Descartes a articular la fundamentación absoluta del conocimiento —o sea, la constitución de la metafísica— en el marco de la meditación, es decir, de un proceso de reflexión atenta que el individuo solitario que aspira a la certeza absoluta lleva a cabo metódicamente ante sus propios pensamientos representados en el ámbito interior de su mente¹⁵.

Pues bien, lo primero que se le ofrece a cualquiera que examine metódicamente su conciencia, es valorar el grado de confianza que le merecen las creencias que han ido depositándose en ella a lo largo de su vida. ¿Gozan

¹³ Descartes apunta aquí a una posibilidad metafísica, y no meramente lógica. En cuanto a la oposición que establezco entre error posible y duda razonable, me refiero a la duda fundada en razones naturales y ajustada a los parámetros de la certeza moral. Que Descartes aspire en la investigación de la verdad a un tipo de certeza diferente al exigido por él en los asuntos prácticos (cf. *DM*, III; *MM*, Resp. 2.^a Obj., 121), supone no sólo una división entre racionalidad teórica y racionalidad práctica, sino también una comprensión de la filosofía como un tipo de reflexión esencialmente distinta y discontinua con respecto a cualquier tipo de investigación o conocimiento asociado a una concepción naturalista de la racionalidad.

¹⁴ La virtualidad pedagógica del análisis no debe valorarse por su presunta utilidad para *instruir* al individuo, sino por permitirle *construir* por sí mismo el objeto de la investigación. Mientras que la síntesis observa un *ordo expositiois* que se atiene a la naturaleza intrínseca del objeto, el análisis sigue un *ordo inventiois* que «muestra el verdadero camino por el que una cosa ha sido metódicamente construída» por el sujeto (*MM*, Resp. 2.^a Obj., 125).

¹⁵ Cf. J. A. Vicens, *Meditació i metafísica en Descartes*, Barcelona, Anthropos, 1991, 179-190.

esas creencias de evidencia absoluta, o sólo son aceptadas a título de moralmente ciertas? Ese examen, como observa Descartes al comienzo de la primera *Meditación*, no requiere que desfilen por el escenario de la mente, ante la atenta mirada de su ojo interior, todas y cada una de las opiniones que el sujeto ha ido adquiriendo por su propia experiencia o por la enseñanza de otros, sino que se centra en ciertas creencias básicas que se hallan, de un modo u otro, en el fundamento de las opiniones sustentadas¹⁶. Esas creencias básicas son de varios tipos. Unas son principios del conocimiento sensible, a los que asentimos por una inclinación que parece natural en nosotros (así es como creemos, por ejemplo, que hay cosas fuera de nosotros que afectan a nuestros sentidos; que éstos nos dan información fiel de lo que existe, etc.). Otras son principios en que se basa la confianza en lo que hemos aprendido de otros, en la costumbre o en la probabilidad (sobre esa base estamos persuadidos, por ejemplo, de que nuestros padres son quienes dicen serlo; de que el ser humano ha viajado a la luna, etc.). Una tercera clase son los principios de las explicaciones hipotéticas de eventos naturales que damos en la experiencia ordinaria y en las ciencias empíricas (entre los que figuran, por ejemplo, la fiabilidad de la inducción o del razonamiento probable). Por último, está el principio en que descansan nuestros juicios y razonamientos matemáticos (a saber, la fiabilidad en la evidencia intrínseca del cálculo), que según Descartes es, de todos los principios de sus antiguas opiniones, el más fiable.

Sabemos adónde conduce el examen metódico de todos esos principios, efectuado por el sujeto que aspira a la certeza metafísica. El resultado es que ninguno de ellos satisface las exigencias de la certeza absoluta, pues todos se hallan más o menos expuestos a la duda. Desde luego, no todos son igualmente indignos de confianza, pues en general es mayor la certeza de los razonamientos matemáticos que la de las explicaciones hipotéticas, así como en general es más fiable la propia experiencia que el testimonio ajeno. Sin embargo, ninguno de ellos está a salvo de toda duda posible. «Duda posible» se distingue aquí de «duda real». Cuando Descartes aduce en la primera *Meditación* motivos para dudar de la experiencia sensorial en bloque o de la matemática en su conjunto, no está describiendo algo que de hecho sucede cuando tenemos percepciones o cuando efectuamos un cálculo, sino que está empleando la duda como un recurso metódico para evaluar el grado y el tipo de confianza que merecen esas fuentes de conocimiento. Pero es de gran importancia, además, distinguir los dos niveles de aplicación que hace de esa duda metódica¹⁷. Uno es aquél que se basa en

¹⁶ En la primera *Meditación* Descartes llama «principios» a las creencias en que «se apoyaban todas mis opiniones antiguas» (*MM*, I, 17), denominación que se justifica por tratarse de creencias básicas que sirven de fundamento para la aceptación de conjuntos o grupos de opiniones conectadas entre sí y dependientes de aquéllas.

¹⁷ M. Guéroult ha subrayado la distinción entre estos dos niveles de aplicación de la duda hiperbólica (cf. *Id.*, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953, I, 38).

razones naturales, el cual responde al esquema de razonamiento «si alguna vez, ¿por qué no siempre?». Así, sobre la base de que a veces nos equivocamos en la identificación sensorial de cosas difíciles de percibir, Descartes se pregunta si es razonable confiar enteramente en los sentidos también en condiciones normales de percepción. El razonamiento es similar en la hipótesis del sueño: siendo así que a veces hemos experimentado, al despertar de un sueño, que lo que habíamos tomado en él por real no era más que una ilusión, ¿por qué no podría ocurrir que en la vigilia nos engañásemos sistemáticamente sobre las cualidades sensibles de las cosas, e incluso sobre su existencia? E, igualmente, sobre la base de que a veces cometemos errores de cálculo al resolver un problema matemático, Descartes plantea la posibilidad de que en todos los cálculos nos equivocemos. En estos casos la duda metódica es una duda hiperbólica, pues se generaliza a un ámbito entero de conocimiento sobre la base de errores detectados en zonas particulares del mismo, pero esa generalización, con ser exagerada, no es completamente arbitraria, en la medida en que se basa en errores reales.

Sin embargo, esos errores reales no suministran una razón suficiente para la recusación de aquellas creencias básicas y, con ellas, del conjunto de las opiniones mantenidas. Pues, si nos conformásemos con una certeza moral, aun cuando tales creencias básicas sean «en cierto modo dudosas, son con todo muy probables, de suerte que hay más razón para creer en ellas que para negarlas» (*MM*, I, 20). Si, pues, habiendo más argumentos para aceptarlas que para rechazarlas, Descartes llega a cuestionarlas todas, es sobre la base de una razón inmotivada—incluso contranatural—, que se funda en el propósito de dar un estatuto de certeza metafísica al conocimiento. Puesto que lo que se pretende es aceptar sólo aquellas creencias que sean absolutamente ciertas, para rechazar cualquiera de ellas bastará con que sea posible ponerla en duda, aunque no sea razonable hacerlo. La carencia de razones naturales para ese rechazo es, así, suplantada por la *razón metafísica* de «no dar más crédito a las cosas no enteramente ciertas e indudables que a las manifiestamente falsas» (*ib.*). Es así como, aun antes de descubrir el *Cogito* como primera verdad, el yo que reflexiona se constituye en sujeto filosófico en tanto que funda las condiciones de la reflexión metafísica en su voluntad de certeza absoluta. De esa voluntad depende la radicalización de la duda hiperbólica hasta admitir, más allá de todo motivo natural de duda, la posibilidad de la constitución defectiva de nuestra facultad de conocer. En ella se basa, en primer lugar, el rechazo de todas las creencias básicas que sustentan el depósito de conocimientos del sujeto que aspira a la ciencia perfecta; y, en segundo lugar, la emergencia a partir de esa duda metafísica de la primera verdad absoluta como piedra sillar del nuevo edificio del conocimiento.

Cabe, sin embargo, preguntarse en qué consiste ese rechazo o «liberación de toda suerte de prejuicios» (*MM*, resumen inicial, 13) que se obtiene de la apli-

cación metafísica de la duda hiperbólica¹⁸. Y, para responder a esta cuestión, conviene tener presente que la duda cartesiana no implica una desacreditación epistémica de su objeto, como si efectivamente se lo considerara erróneo o falso. En ningún momento del proceso de la duda se cuestiona la posibilidad de que aquello de que se duda fuera verdadero. Su «rechazo» (*MM*, I, 17) no es, pues, un abandono real de tales creencias, sino una equiparación provisional de las mismas, en tanto que meramente probables, a lo falso. Esa equiparación no resulta de una *indecisión* entre alternativas igualmente inciertas, sino de la libre *decisión* de rechazar cualquier opinión que no satisfaga el requisito de certeza absoluta: «Por ello pienso que sería conveniente seguir deliberadamente un proceder contrario y emplear todas mis fuerzas en engañarme a mí mismo, fingiendo que todas esas opiniones son falsas e imaginarias» (*MM*, I, 20). Así pues, la duda metafísica es, en realidad, una duda inducida cuyo carácter *ficticio* quedará puesto de manifiesto cuando el sujeto de la meditación vaya progresivamente restableciendo sobre principios absolutamente ciertos algunas de las opiniones provisionalmente rechazadas¹⁹. A este respecto, conviene tener presente que el rechazo cartesiano de todas las opiniones dadas no afecta tanto a los elementos del sistema como a sus relaciones estructurales, y concretamente a las relaciones de fundamentación de las creencias sobre principios no suficientemente ciertos. De igual modo, no todos los materiales que Descartes emplea en la construcción del nuevo edificio son nuevos, sino que recupera bastantes de los inicialmente desechados, aunque los levanta sobre nuevos cimientos. Por eso no le falta del todo razón a Hegel cuando interpreta el recurso cartesiano a la duda metódica como «una vacilación con respecto a tal o cual supuesta verdad, seguida de la correspondiente eliminación de la duda y de un retorno a aquella verdad» (*FdE*, 54). Pues, en efecto, la fundamentación cartesiana del conocimiento no conlleva el rechazo definitivo de todas las opiniones puestas en entredicho, sino la erradicación definitiva de toda duda relativa a la fiabilidad de las facultades cognoscitivas, incluida aquélla que descansa en la mera posibilidad lógica del error.

¹⁸ Descartes califica de «prejuicios» aquellos juicios previos no suficientemente fundados en que se basan las opiniones que creemos (cf. *MM*, Resp. 5.ª Obj., *Carta a Clerselier*, 306-307).

¹⁹ Entre las opiniones que se recuperan figuran los «principios» de las antiguas opiniones puestos en entredicho en la primera *Meditación*, que se pueden reducir a estos tres (cf. T. Sorrell, *Descartes*, Valencia, I.C.E., 1983, 38): (1) Normalmente los sentidos no me engañan. (2) Hay cosas simples realmente existentes. (3) Hay un Dios todopoderoso que me ha creado tal como soy. Cada uno de ellos tiene una procedencia diferente: el primero procede del marco teórico del sentido común, el segundo deriva del conocimiento de la naturaleza ejemplificado en la nueva ciencia, y el tercero proviene de las enseñanzas de la religión católica. La recuperación metafísica de esos principios exige su depuración de todo elemento incierto asociado a ellos. Así, por ejemplo, el principio (1) debe ser separado de la creencia de que los objetos exteriores son semejantes a las ideas que causan en nosotros, pues la meditación revela que esta creencia, tan firmemente arraigada en nuestro espíritu que parece connatural a él, «no ha sido un juicio cierto y bien pensado, sino sólo un ciego y temerario impulso» (*MM*, III, 35). De este modo, la recuperación de la creencia (1), que Descartes reputa verdadera, conlleva el rechazo definitivo de ese «prejuicio» falso, y su sustitución por un nuevo fundamento que sea incontestablemente cierto.

El primer paso en el proceso de erradicación de esa duda consiste en una aplicación generalizada de la misma al depósito entero de las propias creencias. Esa «destrucción de todas las antiguas opiniones» (*MM*, I, 17) que lleva a cabo quien examina su conciencia guiado por el afán de certeza absoluta, se revela a los ojos de Hegel como expresión de un «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, producirlo todo por sí mismo y considerar como verdadero sólo lo que uno ha hecho» (*FdE*, 54). Lo que hay que destacar, en esta caracterización hegeliana del sujeto cartesiano mediante la *voluntad de certeza*, es que ésta tiene su exacto contrapunto en la *voluntad de olvido* de todo cuanto le ha venido de fuera de su propio pensar, ya sea de su propia experiencia sensorial, del testimonio de otros o de las enseñanzas recibidas. Para Descartes la *formación* del sujeto de la meditación, lejos de estar mediada por la apropiación consciente de una tradición, lo está más bien por la resolución de dar un nuevo comienzo al pensamiento, al margen de lo que «otros han pensado» (*Reg.* III) y en contra de la familiaridad con las propias opiniones. Ese comienzo presupone una abierta contraposición entre historia y ciencia (cf. *ib.*), en virtud de la cual ésta se libera de la sujeción al pasado como lugar de la verdad, y acepta como verdadero sólo lo que uno mismo pueda «intuir clara y evidentemente o deducir con certeza» (*ib.*)²⁰.

Que la voluntad de certeza sea el principio de la subjetividad del yo que examina su propia conciencia, determina el carácter finito de ese yo en cuanto sujeto de conocimiento, pues es consustancial al conocimiento la oposición irreductible entre sujeto y objeto, o entre certeza y verdad. Pero, además, el hecho de que el examen del sujeto recaiga inmediatamente sobre el contenido de su conciencia —es decir, sobre el mundo en cuanto representado en el fuero interno de su mente— condiciona de antemano que la primera verdad resultante de la aplicación radical de la duda sea relativa al propio sujeto del examen —al ojo de la mente que contempla—, y no a lo representado en su interior. De este modo, el yo que descubre como indudablemente cierta su propia existencia en la actividad de su reflexión, se conoce a sí mismo sólo como fundamento de esa reflexión. El uso del pronombre «yo» tiene aquí la única función de referir los pensamientos a un sujeto de los mismos, sin que tal referencia presuponga el conocimiento de ese yo como objeto. Ciertamente, ese yo es individual, pero es *cualquier* yo individual, desposeído como está de toda determinación particular y de toda identidad concreta. A su vez, el pensar en que se constituye el ser de ese yo nudo se reduce esencialmente a una autopresencia de sus *cogitationes*, que es independiente de la verdad de todo *cogitatum*; es decir, a la auto-

²⁰ Sobre el carácter desvinculado del yo cartesiano, véase Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996, cap. 8.

conciencia aperceptiva que subsiste igual a sí misma con independencia de que sus pensamientos tengan o no un correlato extramental. El sujeto del *Cogito* sólo es en tanto que tiene certeza de sí mismo; y sólo tiene certeza de sí en la medida en que desliga el contenido representativo de sus ideas –su realidad objetiva– de la realidad formal de las cosas por ellas representadas, con lo cual su subjetividad se reduce a la pura autocerteza, al margen de toda relación efectiva con el mundo exterior y con otros sujetos. Partiendo de ese aislamiento, el camino de vuelta que ese sujeto emprende desde la certeza de su propia existencia para recuperar las creencias inicialmente puestas en entredicho, no tiene el significado de una reapropiación, sino que responde, más bien, al modelo de la creación *ex nihilo*: partiendo de cero –del olvido consciente de la tradición–, el sujeto cartesiano tratará de emular al Dios del *Génesis* levantando, de nuevo y por sí solo (cf. *MM*, I), el edificio entero del saber.

II

La *Fenomenología del Espíritu* ha sido comparada con muy diversos libros, filosóficos y no filosóficos. Entre los primeros se encuentran la *República* de Platón, la *Ética* de Spinoza y la *Crítica de la razón pura*; entre los segundos figuran obras literarias como el *Fausto* de Goethe (Royce), los *Años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, también de Goethe (Lukacs), y la *Divina Comedia* de Dante (Philolenko)²¹. Espero que no se atribuya a simple afán de novedad mi propuesta de trazar algunos paralelismos entre la *Fenomenología* hegeliana y las *Meditaciones metafísicas* de Descartes.

De entrada, cabe señalar varias analogías que justifican esta comparación. Así, en ambas obras se expone el proceso de constitución de un saber prefilosófico en saber filosófico, sobre la base de asociar la filosofía a una forma de saber más perfecta y elevada que el conocimiento ordinario, tanto vulgar como científico, y hacer consistir tal superioridad, no tanto en una ampliación del conocimiento a nuevos objetos, como en una comprensión más profunda y penetrante del propio conocimiento ordinario. En Descartes esa profundización viene dada por la conexión deductiva de tal conocimiento con primeros principios metafísicos, en virtud de la cual aquél se eleva al rango de ciencia perfecta. En Hegel, por su parte, resulta de la autosuperación inmanente del saber finito, que se transforma así en un saber absoluto, es decir, en un saber que ya no conoce sus objetos como opuestos a él, sino que se reconoce a sí mismo en ellos y reconcilia así el lado de la certeza con el de la verdad.

²¹ Cf. J. Royce, *Lectures on Modern Idealism*, New Haven, 1919; G. Lukacs, *Der Junge Hegel*, Zürich-Wien, 1948; A. Philolenko, *Lecture de la Phénoménologie de Hegel*, Paris, 1993.

Un segundo punto de coincidencia, no menos importante que el anterior, consiste en entender esa constitución del saber ordinario en saber filosófico como resultado de una negación del propio saber ordinario. La filosofía es fundamentación absoluta del saber finito, pero esa fundamentación entraña un comportamiento negativo con respecto a dicho saber, y se obtiene únicamente como resultado de tal comportamiento. El recurso al escepticismo como método filosófico, por parte de Descartes y también de Hegel, responde a esa exigencia de llevar a cabo una depuración completa de cuanto hay de imperfecto en el conocimiento ordinario, como condición de posibilidad del acceso al saber filosófico.

Por último, el paso del conocimiento ordinario a la filosofía es abordado por ambos autores desde la perspectiva de la conciencia, es decir, del sujeto finito de aquél, por lo cual dicho tránsito adquiere el significado de una formación de la conciencia prefilosófica en sujeto filosófico. Por esta razón, y a diferencia del tipo de fundamentación que suministra la *Crítica de la razón pura* —donde el análisis de las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo se atiene a criterios y procedimientos independientes de dicho conocimiento, que no tienen por qué ser reconocidos por el sujeto de éste—, tanto la meditación metafísica cartesiana como la exposición fenomenológica hegeliana tratan de ajustar la forma de la deducción²² del verdadero saber a partir del conocimiento disponible, a las condiciones de comprensión del sujeto de dicho conocimiento. Este ajuste de la objetividad de la deducción —de su verdad en sí— a las condiciones subjetivas de su comprensión —a la forma de la certeza—, que convierte dicha deducción en una formación del sujeto, es encomendada por Descartes al método de análisis, y por Hegel a la dialéctica inmanente del saber de la conciencia.

Las coincidencias generales de enfoque entre las *Meditaciones* cartesianas y la *Fenomenología* hegeliana que acabo de apuntar servirán de telón de fondo sobre el cual perfilar determinados elementos de la teoría hegeliana de la subjetividad como opuestos, precisamente, a la concepción moderna del sujeto. Al igual que las *Meditaciones metafísicas* describían el itinerario filosófico que debe recorrer el sujeto epistémico para llegar a la ciencia perfecta, así también la *Fenomenología del Espíritu* expone «el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber» (*FdE*, 54). Que Hegel caracterice como «conciencia» al sujeto de la formación filosófica es ya indicio de que hay un trasfondo compartido con la tradición cartesiana. De hecho, la «conciencia» de

²² Empleo aquí este término consciente de su ambigüedad: mientras para Descartes la fundamentación metafísica del conocimiento es una «deducción» en el sentido lógico de un proceso de pensamiento que obtiene proposiciones no autoevidentes a partir de proposiciones intuitivamente ciertas (cf. *Reg.*, III), para Hegel la *Fenomenología del Espíritu* proporciona la «deducción del concepto de la ciencia» (*CL*, 46), en un sentido jurídico de «deducción» —el empleado también por Kant en su deducción trascendental— como presentación de las credenciales que justifican el ejercicio de un derecho que se tiene.

la *Fenomenología* es también un sujeto finito de conocimiento: el ser de la conciencia es un saber o ser-esciente (*Bewußt-sein*), esto es, un «distinguir de ella misma algo con lo que al mismo tiempo se relaciona o es para ella misma» (*FdE*, 57); pero, a la vez que la conciencia sabe un objeto, éste se le presenta como algo opuesto a ella e irreducible a su saber, de manera que a la conciencia le es esencial la desigualdad de subjetividad y objetividad, de certeza y verdad: «El punto de vista de la conciencia [es] el saber de cosas objetivas por oposición a sí misma y de sí misma por oposición a ellas» (*FdE*, 20). Lo que Hegel llama el carácter «natural» de la conciencia apunta a la tendencia de ésta a identificarse en cada caso con su saber, a «considerarse inmediatamente como el saber real» (*FdE*, 54). Se trata de una actitud prefilosófica —téngase en cuenta que la «conciencia natural» sujeto de todo el proceso de la experiencia es la conciencia que no ha completado su formación como espíritu— que evoca la actitud del sujeto de la meditación cartesiana en su punto de partida, cuando se aferra a sus prejuicios y opiniones y se resiste a abandonarlos, pues, aun siendo «en cierto modo dudosos..., con todo son muy probables» (*MM*, I, 20). En ambos casos el punto de vista de la ciencia supone una elevación por encima del punto de vista natural de la conciencia.

Sin embargo, hay diferencias sustanciales entre la conciencia hegeliana y el yo cartesiano que afectan, de entrada, al concepto mismo del saber del que aquélla es sujeto. Así, en Hegel la relación esciente del sujeto con el objeto no se limita al *conocimiento*, tal como se lo ha entendido en la tradición cartesiano-kantiana, es decir, como una relación del sujeto con el objeto a través de la sensibilidad y el entendimiento. Desde luego, dicha relación cognoscitiva constituye una —o, por mejor decir, varias— de las «figuras» que toma el saber de la conciencia hegeliana, pero éstas no representan más que los estadios iniciales —y, por tanto, más pobres y abstractos— de ese saber. El concepto hegeliano de la experiencia es mucho más rico y complejo que la noción kantiana de conocimiento objetivo, la cual se enmarca en el horizonte conceptual del cartesianismo, pues aquélla designa un tipo de saber que resulta de integrar en unidad todas las múltiples y diversas modalidades de la relación de la conciencia con el mundo, sobre la base de que la conciencia no es sólo sujeto de conocimiento, sino también sujeto de inclinaciones, sujeto moral, sujeto económico y jurídico, sujeto de relaciones de poder, sujeto transformador de la naturaleza y de la sociedad, sujeto de praxis revolucionaria, de creación artística, de experiencia religiosa, etc. Y es construyendo *una única experiencia* a partir de todas esas mediaciones experienciales, como la conciencia hegeliana ha llegado, «a través de la experiencia completa de sí misma, al conocimiento de lo que en sí misma es» (*FdE*, 54). Las condiciones de posibilidad de tal totalización son, a la vez, conceptuales e históricas. Las primeras radican en la estructura dialéctica de la experiencia: por un lado, la desigualdad entre certeza y verdad, pro-

pia de toda experiencia determinada, es la negatividad inmanente que impulsa a la conciencia a trascender cualquier experiencia dada; por otro, la desigualdad entre la esencia de la conciencia —ser sujeto de un saber absoluto— y su realidad —ser sujeto de un saber finito—, es la negatividad inmanente que le impide hallar satisfacción hasta que su realidad concuerde con su esencia. Pero, como esa negatividad toma en cada figura de la conciencia una determinación particular u otra en función de su contenido, que tiene una existencia contingente e histórica, la estructura dialéctica de la experiencia no es puramente *a priori*, sino que su aprioricidad está mediada por su contenido histórico²³.

Así pues, el *saber* del que es sujeto la conciencia hegeliana es, a la postre, un autoconocimiento que no se realiza al margen de su relación con el objeto, como el del sujeto pensante cartesiano, sino que está necesariamente mediado por su multiforme experiencia del mundo. Lo que Hegel llama «saber absoluto» o «ciencia» no es, bajo esta perspectiva, sino la comprensión globalizadora de ese saber de *lo otro* como autoextrañamiento y retorno a sí desde esa enajenación; o, para decirlo con palabras del propio Hegel, es el saber «cuyo objeto tiene al mismo tiempo la forma de libre realidad; pero solamente el espíritu que es objeto de sí como espíritu es ante sí una realidad igualmente libre en la medida en que permanece en ella consciente de sí mismo» (*FdE*, 397). Ahora bien, si el saber de la conciencia se despliega en toda esa riqueza de formas, y lo hace además en el tiempo, entonces el *sujeto* de ese saber es un sujeto que se *forma* mediante su propia experiencia, y no puede ser presupuesto como un yo puro que preserva su identidad como sujeto pensante abstrayéndose de toda relación con el mundo exterior²⁴. Desde esa certeza de sí mismo que es independiente de toda otra certeza, el yo pensante cartesiano habrá de postular un *más allá absoluto* —Dios— como garantía de que él no existe al margen de toda

²³ Sobre la totalización de orden histórico y orden lógico en la *Fenomenología*, véase J.-P. Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1968, 215 ss. Labarrière se enfrenta aquí a la interpretación de Theodor Haering, quien enfatizó el contenido histórico de la *Fenomenología* a costa de negar su unidad real (cf. su *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, Leipzig, 1938, II, 479 ss.). Merece notarse que la reconciliación de razón e historia que Hegel pretende llevar a cabo en la *Fenomenología* cumple, a sus ojos, una función similar a la reconciliación del pensamiento con el espacio efectuada por Descartes en su geometría analítica: «Así como antes la esencia se expresaba como unidad del pensamiento y la extensión, ahora habría que tomarla como unidad del pensamiento y del tiempo» (*FdE*, 470). Ello comporta una redefinición del concepto del sujeto, pues, así como la extensión cartesiana remite a un yo que es «la pura igualdad consigo mismo», el yo que se expresa como tiempo es «el movimiento reflejándose dentro de sí mismo» y, por tanto, contiene «la diferencia pura y al mismo tiempo objetiva con respecto al sí mismo que se sabe a sí» (*ib.*).

²⁴ H.-G. Gadamer ha señalado el carácter «genuinamente histórico» del concepto de «formación» (cf. *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, 40 ss.). Que Hegel haya unido esencialmente la idea de formación al ser del espíritu revela hasta qué punto se ha alejado de la posición dominante desde Descartes —y en su opinión no superada por Kant—, caracterizada por el dualismo originario e irreductible entre subjetividad y objetividad, y según la cual la preeminencia del sujeto «habría llevado a desconocer completamente la historicidad como modo de ser de la subjetividad, o a determinarla en contraposición con el modo de ser de la objetividad» (H. Marcuse, *Ontología de Hegel*, Barcelona, Martínez Roca, 1970, 14).

relación objetiva e intersubjetiva. La autoconciencia cartesiana es una conciencia reificada porque encuentra su satisfacción inmediata en sí misma. Incluso como sujeto de deseo permanece encerrada en sí, pues el único deseo que experimenta es el deseo de certeza, y ese deseo no busca su satisfacción fuera de la propia autoconciencia, no requiere de *lo otro* que ella para satisfacerse.

La crítica hegeliana de esta concepción del sujeto no se reduce a rebajar la autoconciencia cartesiana al plano de un momento particular del conjunto de la experiencia, sino que pretende mostrar que, incluso en esa existencia relativa, adolece de falta de verdad, en tanto que se lo representa como un yo solipsista que se realiza como sujeto en la transparencia y autopresencia inmediatas de su propio pensar. A esta concepción cartesiana de la subjetividad como identidad inmediata de la autoconciencia, opone Hegel «el concepto de la subjetividad como la unidad negativa de sí mismo» (CL, 219). Que la subjetividad siga concibiéndose en Hegel como *unidad de sí mismo*, constituye un rasgo de lo que para él hay de irrenunciable en el legado de la modernidad, pues sólo puede haber sujeto allí donde hay una unidad consigo que emerge de la *conciencia* y del *saber*. Pero la unidad de la conciencia hegeliana es una unidad *negativa*, es decir, una unidad que no posee el carácter de la inmediatez, sino el de la mediación. Lo que esto significa es que la autoconciencia no es sujeto como autoposición inmediata e inmóvil —es decir, como certeza de sí—, sino sólo como autoafirmación activa y «restablecida por medio de la reflexión de lo otro en sí mismo, o sea, como negación de lo negativo» (*ib.*). La constitución negativa de la subjetividad implica, pues, un proceso de *Aufhebung* de la autoconciencia cartesiana, en el cual ésta niega su igualdad consigo y deviene otro con respecto a sí. No deja de ser significativo, a este respecto, que lo que Hegel llama «el sí mismo (*das Selbst*)» —que es la categoría que en la *Fenomenología* suele emplear, con preferencia a la de «yo», para designar el carácter ontológico del sujeto— se defina por «la inquietud (*Unruhe*)» (FdE, 18) y «la desigualdad con respecto a sí mismo» (FdE, 26). De este modo, la subjetividad hegeliana pierde el carácter no empañado de la autocerteza cartesiana, con sus prerrogativas de inmediatez (incorregibilidad, acceso privilegiado, autopresencia, etc.), e incorpora, como factores determinantes de su propia estructura, la escisión, el conflicto, la opacidad, la fisura y el desgarramiento. El hecho de que, a través de esta negatividad, se alcance finalmente la autoposición —o, para decirlo de nuevo, el hecho de que Hegel considere la conciencia y el saber como el elemento en el que emerge la subjetividad— no debe ocultar que la identidad del sujeto es una identidad recobrada desde la desigualdad y la ruptura.

Esa negatividad, que constituye para Hegel la mediación necesaria de la subjetividad concreta, toma forma paradigmática en la relación intersubjetiva, donde la autoconciencia ve amenazada su unidad inmediata y, a través de su

negación, logra una identidad concreta. Pues el verdadero elemento en el que existe la autoconciencia no es la inmediata certeza de sí, sino una certeza mediada por el reconocimiento del otro, por la relación con otras autoconciencias: «La autoconciencia es en sí y para sí en cuanto que y porque se la reconoce..., porque es para otra autoconciencia» (*FdE*, 113). No hay autoconocimiento sin reconocimiento del otro y por el otro. El deseo de reconocimiento entra en la estructura de la autoconciencia como condición de posibilidad de que ésta logre una unidad consigo que, lejos de excluir la relación con lo otro de sí, se abre a ella. En esa apertura la autoconciencia se expone a la negatividad –al enfrentamiento de las autoconciencias–, pero es precisamente a través de esta negatividad como el *yo* se constituye en un *nosotros*, esto es, en sujeto colectivo de autoconocimiento compartido. En el contexto de la *Fenomenología* el concepto de «espíritu» designa precisamente ese punto de inflexión desde el *yo* que permanece en «la noche vacía del más allá suprasensible» al *nosotros* que «marcha hacia el día espiritual del presente» (*FdE*, 113).

El proceso de constitución del *yo* en *nosotros*, de la conciencia en espíritu, del saber finito en saber absoluto, es lo que Hegel llama «experiencia» (*FdE*, 58). La experiencia es saber fenoménico, saber que aparece. Pero esto no significa sólo, como en Kant, que la experiencia tiene por objeto fenómenos, sino también que ella misma es fenómeno de otro saber que es su esencia. Lo que caracteriza a este otro saber, que Hegel llama «ciencia», es que en él se han unificado el lado de la subjetividad y el de la objetividad, el de la certeza y el de la verdad²⁵. En la experiencia, en cambio, ambos lados son desiguales y exteriores el uno al otro, como corresponde a la existencia espacio-temporal de lo fenoménico. Y, así como todo fenómeno remite a su fundamento, así también la experiencia remite a la ciencia. Pero no lo hace en la forma del presentimiento (*Ahnung*) de que *debe* haber un saber en que certeza y verdad se unifiquen (cf. *FdE*, 53), sino en la forma de una realización efectiva de la experiencia como ciencia, la cual es inmanente a la propia experiencia porque tiene su motor en la desigualdad entre aquellos dos lados. Toda experiencia es finita porque experimenta esa desigualdad entre certeza y verdad, y en su finitud contiene el germen de su propia decepción. Pero, igualmente, toda experiencia contiene en sí –aunque no sea consciente de ello– la esencia del verdadero saber, en que esa desigualdad se resuelve en identidad. Esa inmanencia no consciente del genuino saber en el saber no verdadero –de la esencia en el fenó-

²⁵ Frente al conocimiento propio del *entendimiento*, al que es consustancial la finitud, o separación entre el pensamiento –como pura actividad formal– y el objeto –que es dado al pensar como un contenido extrínseco–, la «ciencia» es el conocer propio de la *razón*, la cual, al concebir un objeto, o pensarlo conforme a la propia razón, determina su realidad y lo conoce como verdadero (cf. *ECF*, §§ 80-82). Tanto el conocimiento matemático y científico-natural, como la antigua metafísica y las modernas «filosofías de la reflexión» –donde Hegel incluye la filosofía crítica de Kant–, permanecen aferradas al entendimiento y no pasan al pensar especulativo o racional.

meno—, es también la causa de que el sujeto de la experiencia no se resigna a su decepción, y niega cualquier forma finita o no verdadera de su experiencia. Por esta vía de la negación inmanente del saber finito y de su autosuperación *se realiza* su propia infinitud y se llega al verdadero saber.

En esta deducción del genuino conocimiento como resultado de la negación del saber no verdadero Hegel reencuentra a Descartes, para quien el acceso a la ciencia resulta también de la negación o rechazo del conocimiento incierto. La conciencia de la *Fenomenología* camina hacia la ciencia sólo en la medida en que halla insatisfactorias todas y cada una de las figuras de su experiencia y, en consecuencia, las rechaza. Como hemos visto, el propio Hegel califica de «escepticismo» este comportamiento negativo de la conciencia con respecto a su saber. Pero, asimismo, contrapone tal escepticismo al «camino de la duda» cartesiano, por cuanto este último no es un «escepticismo que se consume» (*FdE*, 54). Hegel apunta aquí a la falta de radicalidad del planteamiento cartesiano, que se pone de manifiesto en el hecho de que, incluso cuando toca fondo, la duda «no comprende —como dice el propio Descartes— todas las nociones que están en nuestro espíritu (cuyo completo abandono reconozco imposible), sino sólo todas las opiniones a las que damos crédito en virtud de juicios hechos antes» (*MM*, Resp. 5.^a Obj., 306-307). Que la duda hiperbólica cartesiana afecte sólo a las opiniones o juicios, y no a los conceptos, quiere decir que afecta sólo a los actos de la voluntad por los que asentimos a proposiciones que afirman o niegan algo acerca de un objeto, pero no a las nociones que no contienen aserciones de existencia (cf. *PF*, I, § 10). De ahí que, incluso en su aplicación extrema, la duda cartesiana no afecte a la propia noción de duda o —lo que es más significativo aún— al criterio de verdad en virtud de cuya aplicación se duda de todas las opiniones recibidas. Que tal criterio permanezca incólume en medio de la duda universal revela su carácter puramente formal e independiente de todo conocimiento objetivo.

También en este punto Hegel se aleja de Descartes. Así como éste lleva a cabo el examen de su saber aplicando un criterio de verdad que, por ser externo a dicho saber, se sustrae al examen, para Hegel el criterio que sirve de pauta a la conciencia para examinar su saber no es formal y subjetivo, sino interno al propio saber que se examina, pues se halla en el objeto de este saber, en tanto que tal objeto no se reduce a mero contenido de conciencia, sino que presenta *en el saber* un lado trascendente —un ser en sí— en el cual la conciencia tiene la pauta para decidir si su saber se corresponde o no a él. Siendo así que la pauta del examen de la experiencia radica en lo que el sujeto de ésta decreta en cada caso como el lado objetivo de ella, «cuando la conciencia encuentra en su objeto que su saber no corresponde a éste, tampoco el objeto mismo puede sostenerse; o bien, la pauta cambia cuando en éste ya no se mantiene lo que se tra-

taba de medir por ella; y el examen no es solamente un examen del saber, sino también de la pauta de éste» (*FdE*, 58). El escepticismo de la conciencia hegeliana es un escepticismo que se consume, en primer lugar, porque no afecta sólo al contenido del saber, sino también a los criterios en virtud de los cuales el sujeto del saber determina la validez o no de éste (es decir, porque afecta, no sólo a los juicios, sino también a los conceptos); y, además, porque no es una duda que se elimine, sino una duda que niega efectivamente el saber²⁶. Si la conciencia *progres*a en su experiencia, es porque en modo alguno retorna desde su duda para recobrar el saber inicialmente recusado, sino que avanza dejando tras de sí los cadáveres de las figuras de su saber que ha ido negando.

Que la negación sea real y definitiva, y no provisional y ficticia, es precisamente lo que convierte el camino de la experiencia en un «camino de desesperación» (*FdE*, 54). La conciencia desespera, no sólo porque va de decepción en decepción, sino también porque esa serie de decepciones no conduce para ella a ningún resultado positivo. Ello se debe a que la conciencia ignora que en la experiencia de esa negatividad *tiene ya* el concepto del saber al que aspira, y que no cesará hasta llegar a él. Y, precisamente porque la conciencia es *en sí* sujeto del verdadero saber, lo que *para ella* tiene la significación meramente negativa de un camino de desesperación es, en realidad, la transformación de su experiencia en ciencia y, con ello, la formación de la conciencia como espíritu.

Hegel afirma que, para «convertirse en auténtico saber», el saber aparente «tiene que seguir un largo y trabajoso camino» (*FdE*, 21), a través del cual la conciencia deviene espíritu: «La tarea de conducir al individuo desde su punto de vista informe hasta el saber había que tomarla en su sentido general, considerando en su formación cultural al individuo universal, al espíritu autoconsciente mismo» (*ib.*). En este pasaje el concepto de formación es referido a dos instancias diferentes de «individuo»: en un caso apunta al individuo singular que, en el estadio presente de la historia de la cultura, pretende elevarse al punto de vista de la ciencia filosófica y convertirse en sujeto de ésta; en el otro,

²⁶ A. Philolenko ha señalado que, al negar las formas del saber de la conciencia para que surja la ciencia, «Hegel adopta la estrategia cartesiana: partir de lo dudoso (que es la apariencia), para llegar a lo verdadero. La diferencia reside en que Descartes reduce lo dudoso a lo falso, mientras que Hegel, queriendo reunir en la apoteosis del Logos todos los momentos, les conserva su carácter dudoso, pues si fueran falsos, debería apartarlos» (*Op. cit.*, 55, nota). En contra de esta opinión de Philolenko, mi punto de vista sobre la diferencia entre Descartes y Hegel es la siguiente: la reducción cartesiana de lo dudoso a lo falso es *provisional y ficticia* y, por ello, mucho de lo inicialmente equiparado a lo falso por dudoso, una vez removida la duda, es definitivamente restaurado como cierto; en cambio, la consideración hegeliana de todas y cada una de las figuras de la experiencia como formas no verdaderas del saber, constituye una negación *definitiva y efectiva* de las mismas. Ahora bien, como tal negación es *determinada*, no se limita a rechazar, sino que es a la vez una mediación del saber verdadero, pues la no-verdad no es para Hegel lo meramente otro de la verdad, como para Descartes, sino un momento necesario de ella (cf. *FdE*, 27-28). Así pues, Hegel no conserva lo aparente en cuanto dudoso; más bien lo niega como no verdadero —por eso su escepticismo se consume—, y sólo lo conserva en *cuanto negado*, es decir, como momento ideal del saber verdadero.

alude explícitamente al sujeto colectivo de todas las figuras del saber desplegadas a lo largo de esa historia cultural, en tanto que a través de esa experiencia completa se ha formado como espíritu autoconsciente. En Descartes la formación del sujeto del conocimiento ordinario en sujeto filosófico sólo se planteaba relativamente al individuo singular, y requería, como condición indispensable, la firme resolución de prescindir del conjunto de los saberes recibidos. A causa de esto, Hegel destaca el carácter *inmediato* de la formación cartesiana, «representada, bajo el modo simple del propósito, como inmediatamente concluida y ocurrida» (FdE, 54). Por el contrario, para él la formación filosófica de la conciencia se realiza efectivamente como «historia desarrollada» en el tiempo. En consecuencia, la formación individual está mediada por la formación del sujeto universal, por lo cual, lejos de poder prescindir de la herencia cultural del pasado, resulta de la apropiación consciente de ésta.

En lo que respecta a esta formación filosófica del sujeto universal, es crucial tener en cuenta el modo como se produce el paso de unas figuras del saber a otras. Veíamos hace poco que, al cambiar una determinada figura del saber, cambia también la pauta con que la conciencia examina dicho saber y, con ello, se produce «una inversión de la conciencia misma» (FdE, 59). El resultado de esa negación global de un determinado saber es la aparición de otro objeto y de otro saber. Pero como tal negación está determinada por aquello que niega, el resultado no es «una nada vacía» (*ib.*), sino una nueva figura del saber en la cual se halla contenida la experiencia hecha sobre la anterior. A diferencia de la *simple* negación que hace el sujeto cartesiano del saber recibido, y que le lleva a un vaciamiento interior, la negación *determinada* de cada saber particular y finito de la conciencia hegeliana conserva lo negado en cuanto tal, aunque no bajo la forma en que se encontraba en la figura precedente —esto es, como algo consciente o inmediatamente sabido—, sino bajo la forma de algo «interiorizado (*erinnert*)» (FdE, 22) y rebajado al plano de lo inconsciente, pero que, sin embargo, está presente como «algo interno» (FdE, 20) o «inorgánico» (FdE, 22). Hegel llama a ese modo de existencia latente de la memoria universal en el individuo singular la «sustancia espiritual» de éste (FdE, 20). Y la formación del individuo consiste en pasar ese contenido de la forma de sustancia a la de sujeto, lo cual se alcanza cuando la sustancia «se da su autoconciencia y hace brotar dentro de sí misma su devenir y su reflexión» (FdE, 22).

La *Fenomenología del Espíritu* cumple la función pedagógica de hacer al individuo autoconsciente de su propia sustancia espiritual, por la vía de hacerle «recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas del espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado» (FdE, 21). Ese recorrido por la historia de la cultura tiene, pues, la significación de una *rememoración*, de un sacar a la superficie

de la conciencia y dar la forma del saber al «patrimonio adquirido del espíritu universal» (*FdE*, 22). Y, «puesto que el espíritu del mundo ha tenido la paciencia necesaria para ir recorriendo estas formas en la larga extensión del tiempo y asumir la inmensa labor de la historia del mundo», el individuo que aspira al genuino saber «no puede llegar a captar su sustancia por un camino más corto» (*ib.*), si bien esa recuperación de lo pasado y pensado como historia efectiva sólo acontece en él en la forma abreviada e interior del recuerdo.

Si para Descartes el criterio de la formación del individuo como filósofo lo proporcionaba su convicción de poder construir por sí solo el edificio entero del conocimiento, en Hegel el individuo singular –la conciencia en cuanto sujeto de cada figura particular y finita del saber– se forma filosóficamente en tanto que recuerda el largo «trabajo que el espíritu lleva a cabo como historia real» (*FdE*, 469). La formación de la conciencia es, por tanto, historia recordada, profundización reflexiva en lo que se es, autoapropiación de la herencia recibida. «Por cuanto que la perfección del espíritu consiste en saber completamente lo que él es, su sustancia, este saber es su ir dentro de sí (*Insichgehen*), en el que abandona su ser-ahí y confía su figura al recuerdo» (*FdE*, 473). Sólo por ese «camino del recuerdo» (*ib.*) llega la conciencia individual a una autocerteza que, en lugar de excluir todo saber insuficiente, resulta precisamente de la superación integradora de todas las manifestaciones de dicho saber. La imagen divina que opera en la concepción hegeliana de la formación del sujeto no es, pues, como en Descartes, la del *Deus creans ex nihilo*, sino la del Dios hecho hombre y extrañado de sí en el mundo, que, a través de la pasión y de la muerte, resucita o retorna a su vida originaria. La conciencia, o sujeto de la experiencia, es el espíritu enajenado en el tiempo que, atravesando el calvario de su historia, llega, mediante la interiorización (*Er-innerung*) consciente en lo que ella es, al saber de sí como espíritu. La unión de la historia exterior acontecida en la forma de lo contingente, y de su organización conceptual como rememoración de esa historia, «una y otra juntas, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida» (*FdE*, 473).

El contraste que acaba de trazarse entre los puntos de vista de Hegel y Descartes sobre la formación del sujeto filosófico confirma una tesis ya anticipada: frente a la concepción moderna de la razón como conciencia de sí subjetiva que entiende la reflexión fundacional del saber filosófico como una autoafirmación del yo que trascendería las condiciones históricas inmediatas en que se desarrolla su actividad de pensar²⁷, Hegel opone una concepción del sujeto filosófico que se constituye como resultado de una relación experiencial con el

²⁷ Cf. A. Cascardi, *The Subject of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 26 ss.

mundo objetivo esencialmente negativa, desplegada en el acontecer histórico e interiorizada en la memoria colectiva. La aplicación aquí de la doble imagen de la divinidad extraída de la dogmática cristiana ejemplifica esas dos diferentes concepciones del sujeto: mientras que una de ellas remite a una existencia infinita independiente de toda conexión con lo finito, la otra presenta la vida divina como recobrada de su enajenación mundana y, consiguientemente, mediada por la finitud. Pero sería negligente pasar por alto que, más allá de sus diferentes modulaciones, en ambos casos nos hallamos ante representaciones teológicas de la subjetividad, secularizadas y transportadas al ámbito del saber finito con el propósito de constituirlo en un saber infinito o absoluto. De este modo, en Hegel, al igual que en Descartes, la racionalidad filosófica trata de legitimarse en tanto que se aleja de la razón común –de la capacidad natural del sujeto finito para buscar tentativamente sentido donde no hay garantía de encontrarlo– y se concibe como razón divina que, al hacerse presente y explicitarse a sí misma, pretende agotar la plenitud del sentido.

LAS IDENTIDADES DEL SUJETO

Editor

VICENTE SANFÉLIX VIDARTE



*La reproducción total o parcial de este libro, incluida la cubierta,
no autorizada por los editores, viola derechos reservados.
Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.*

Editor e introductor
Vicente Sanfélix Vidarte

Diseño gráfico: Pre-Textos (S.G.E.)

1ª edición: septiembre 1997

© de la introducción: Vicente Sanfélix Vidarte, 1997.

© Joan Bautista Llinares, Tomás Calvo Martínez, Tomás Llorens, Julián Marrades Millet, Nicolás Sánchez Durá, Agustín García Calvo, Jacobo Muñoz, 1997.

© de la presente edición:

PRE-TEXTOS (SERVICIOS DE GESTIÓN EDITORIAL)
Luis Santángel, 10
46005 Valencia

Editado en colaboración con el Departament de Metafísica i Teoria
del Coneixement de la Universitat de València

IMPRESO EN ESPAÑA
PRINTED IN SPAIN

ISBN: 84-8191-158-5
DEPÓSITO LEGAL: V. 3588-1997

T.G. RIPOLL, S.A. - TEL. (96) 132 40 85 - PATERNA (VALENCIA)

UNA INTRODUCCIÓN A LAS IDENTIDADES
DEL SUJETO (*)

Vicente Sanfélix Vidarte

(*) Agradezco a Beatriz Capitán Romero y a Nicolás Sánchez Durá sus comentarios y sugerencias a una primera versión de esta introducción.

ÍNDICE

UNA INTRODUCCIÓN A LAS IDENTIDADES DEL SUJETO <i>por Vicente Sanfélix Vidarte</i>	5
¿SON VERDADEROS «SUJETOS» LOS SERES HUMANOS DE LA GRECIA ARCAICA? NOTAS EN TORNO A LA INTERPRETACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA HOMÉRICA <i>por Joan B. Llinares</i>	23
EL SUJETO EN EL PENSAMIENTO GRIEGO <i>por Tomás Calvo Martínez</i>	59
«SI COME PER LEVAR, DONA, SI PONE...» MIGUEL ÁNGEL Y LA INMORTALIDAD <i>por Tomás Llorens</i>	73
ESCEPTICISMO METÓDICO Y SUBJETIVIDAD EN DESCARTES Y HEGEL <i>por Julián Marrades Millet</i>	91
GAUGIN, CONRAD Y LEIRIS, UN EPISODIO EN LA INVENCION DE LA IDENTIDAD DEL PRIMITIVO <i>por Nicolás Sánchez Durá</i>	115
SOBRE EL SUJETO <i>por Agustín García Calvo</i>	141
EL SUJETO DE LA VIDA DAÑADA <i>por Jacobo Muñoz</i>	149