

«Torres más altas...»: sujeto y razón en la modernidad

«Higher towers have fallen...»: subject and reason in the modernity

Bernardo PÉREZ ANDREO¹

Facultad de Teología de Murcia

Recibido: 25-10-2008

Aceptado: 26-01-2009

Resumen

Desde las atalayas del proceso globalizador se ha tratado de finiquitar la historia, pero la respuesta ha sido la destrucción del propio intento: la historia les ha devuelto la pelota. La modernidad se ha construido sobre dos pilares –léase *torres*– que han caído por tener los pies de barro, como el gigante del libro de Daniel. Sujeto y Razón, sesgados desde una comprensión miope, han sido los sustentos ideológicos de todo el proceso que ha llevado a la construcción de un magno imperio en occidente, pero sus días han tocado a su fin, no porque sus propuestas no tuvieran validez fáctica, sino porque no podían responder a la necesidad humana de felicidad perenne.

Palabras clave: Historia, Modernidad, Postmodernidad, Razón, Sujeto.

Abstract

From the watchtowers of the process of globalization it has been a question of putting end to the history, but the response has been the destruction of the proper

¹ Profesor de la Facultad de Teología de Murcia, ITM. Dirección electrónica: b.perezandreo@gmail.com.

attempt: the history has returned the ball to them. The modernity has constructed itself on two pillars –*towers*– that have fallen down for having the feet of mud, as the giant of Daniel's book. Subject and Reason, from a perspective, have been the ideological sustentances of the whole process that has led to the construction of a great empire in west, but the days of this empire are ending, because his offers could not answer to the human need of everlasting happiness.

Keywords: History, Modernity, Postmodernity, Reason, Subject.

La modernidad es un intento de hacerse con las riendas del mundo por parte del hombre que se sabe en posesión del arma más poderosa de la historia: la razón práctica e instrumental. Es un tiempo nuevo pero da toda la impresión de ser la repetición de la estructura de dominio que se fragua desde los primeros imperios. La diferencia es que ahora será un proceso autoconsciente de extensión de la dominación y el expolio mundial. El sujeto moderno con el arma de la razón, creará la historia a su imagen y semejanza, a imagen de los que gobiernan la modernidad y semejanza de los que la financian: reyes y burgueses. Sujeto y Razón son los dos pilares –léase *torres*– sobre los que se construye el proyecto moderno, los mismos pilares que serán sistemáticamente socavados desde los postulados finiseculares y que tendrán su epifanía mediática en los sucesos del once de septiembre. Hagamos un breve análisis de los inseguros basamentos de la modernidad.

1. Introducción

El nacimiento de la modernidad está sustentado filosóficamente sobre tres pilares básicos que suponen el asiento ideológico, la superestructura, de todo el sistema de dominio que se inicia con la conquista y sometimiento de las nuevas tierras halladas hacia occidente y representa un revulsivo para la decrepita Europa. Estos pilares son el nuevo concepto de razón –práctica, experimental–, el nacimiento del sujeto como aquel que pone en práctica esta razón; y una nueva concepción de la historia como el ámbito secular de construcción del paraíso prometido –postergado– por la Edad Media cristiana.

Esos pilares se construyen a modo de herramientas para la mejor explotación del mundo conocido por parte de los propietarios de los medios de producción modernos: los burgueses que nacen en los siglos XIV y XV, y más en concreto los banqueros genoveses o alemanes. Con esos tres pilares se cimienta lo que paulatinamente será entendido como «nuevo» frente a lo «antiguo». De esta manera, la modernidad, tendrá como característica prioritaria en el nivel filosófico, construir-

se dialécticamente frente a todo lo que sea anterior, previo o antiguo, pero también poseer una dialéctica interna de autosuperación de lo conseguido, siendo todo lo moderno, al mismo tiempo, «provisional».

La modernidad nace con una conciencia histórica clara: la de progreso. La historia debe ser vista como un progreso ineluctable hacia un fin óptimo de todo lo existente. Frente al pesimismo que caracterizó las épocas precedentes, la modernidad afirma, se afirma, optimista y ferviente creyente en la positividad de lo histórico. Moderno es, en un primer momento, lo actual, esto que se vive ahora frente a lo que se vivió ayer. *Moderna tempora* designa los tiempos actuales que el hombre vive, sin más calificaciones. Pero en un segundo momento lo actual se torna lo nuevo, lo novedoso, aquello que trae algo que no se encontraba antes pero que sigue una relación directa con lo antiguo, como lo indica Habermas:

El término “moderno” apareció y reapareció en Europa exactamente en aquellos períodos en los que se formó la conciencia de una nueva época a través de una relación renovada con los antiguos².

Como vemos, no había una conciencia de ruptura con lo anterior, muy al contrario, la conciencia era de continuidad con la época precedente. La imagen utilizada es la de las edades del hombre. La época anterior era la de la juventud y la moderna la de madurez. La novedad no reside en la discontinuidad sino en la perfección conseguida, esta perfección encaja dentro de una filosofía de la historia que se rige por la idea, precisamente, de perfectibilidad. Así, a los tiempos pasados se les coloca el calificativo de «antiguos», frente a los actuales que serían los «modernos», y los últimos que serían los «contemporáneos». La medida de la historia es la razón humana, no la divina; es el hombre en tanto que sujeto de su vida, no Dios como Señor de todo. La modernidad se construye alrededor del sujeto humano y su razón científica que edifica una historia progresiva a la medida del hombre.

Esta construcción de la historia desde la medida del hombre hacia un progreso indefinido nos sitúa ante una ulterior delimitación de «moderno» en relación a su absoluta perfectibilidad, nos referimos a la provisionalidad. Lo moderno es provisional por propia definición, se encuentra en tensión dialéctica consigo mismo de modo que siempre puede perfeccionarse en los tiempos venideros, siendo estos los que califican su ser más íntimo: la transitoriedad. El presente es lo nuevo en relación al pasado, pero es provisional en relación al futuro, por tanto, la esencia de la modernidad es su transitoriedad, por ello, en su mismo núcleo se halla la misma postmodernidad. Gabriel Amengual ha señalado acertadamente este núcleo como su misma sentencia de muerte:

² J. Habermas, «La modernidad, un proyecto incompleto», HAL FOSTER (Ed.), *La Postmodernidad*, Kairós, Barcelona, 2002, 20.

Con este sentido de moderno como provisional parece cerrarse el periplo de la historia del término y de la Modernidad misma. La propia experiencia de la Modernidad [...] la relativiza de tal manera que se pierde lo más propio de la historia: la perspectiva y la diferencia³.

Todo esto significa que la modernidad no es una época sino una actitud epocal que nos permite comprender el auge y el fin de eso que hemos llamado «modernidad»⁴; esto no es sino la actitud de sometimiento del mundo al sujeto humano mediante la razón. Pero es de notar que el sujeto humano cobra formas concretas y diferenciadas a lo largo del proceso de su devenir histórico, de modo que la última de estas figuras –*el último hombre*–, ya no requiere los instrumentos para el dominio y los aparta de sí, provocando lo que conocemos como «postmodernidad»⁵.

Hecha esta introducción, veamos los pilares sobre los que se ha sustentado la actitud moderna, y que han permitido tras su tambaleamiento que surgiera otra época, que llamamos postmoderna y que es una continuación necesaria de aquella otra. Modernidad y postmodernidad son dos caras de la misma moneda, son dos momentos del mismo proceso histórico, son el reflejo de una actitud ante el mundo.

2. El sujeto: conquiro ergo sum

El surgimiento de la modernidad tiene su base material en el nacimiento del sujeto en tanto que ser pensante, reductor de la realidad a su propia forma y medida. No sólo reductor, sino creador de la misma a *su imagen y semejanza*. El mismo dios será recreado al gusto y necesidad de este hombre moderno al servicio del dominio y explotación del orbe conocido.

2.1. El nacimiento del sujeto moderno

Debe ser fechado el nacimiento de este *sujeto moderno* con la publicación del *Discurso del método* de René Descartes en 1637 en la ciudad holandesa de Leyden

³ G. Amengual, *Modernidad y crisis del sujeto*, Caparrós, Madrid, 1998, 79.

⁴ Michel Foucault cualifica la Ilustración de una actitud antes que una época, nosotros, siguiendo a Neus Campillo, lo hemos aplicado a la modernidad y sacamos las consecuencias de ello, porque creemos que de la consideración de la modernidad como una actitud epocal se sigue su fin en la postmodernidad, tanto como una consecuencia cuasi necesaria como su mismo acabamiento. Esta autora dice concretamente: «El fet que ell opte per no considerar la modernitat com una època, ni la il·lustració com un conjunt de principis o característiques, sinó com una “actitud”, és summament aclaridor respecte de les polèmiques entre modernitat i postmodernitat», N. Campillo, *El descrèdit de la modernitat*, Universitat de València, València, 2001, 149.

⁵ Hemos reflexionado en torno a la muerte de la modernidad en “La victoria de la postmodernidad o el hombre lleno de nada” *Cauriensia* III (2008) 383-421.

con el pomposo nombre de *Discours de la méthode pour bien conduire la raison et chercher la verité dans les sciences, plus la Dioptrique, les Météores et la Géometrie qui sont des essais de cette méthode*. Como se ve, van de la mano filosofía y ciencia. Una y otra unidas por la *raison* y la *méthode*. El método racional hace a la ciencia y la filosofía herramientas muy útiles en manos del sujeto que nace en la modernidad. Este sujeto existe desde la famosa expresión cartesiana que delimita su ser ensimismado y solipsista:

...mientras quería pensar de esta suerte que todo era falso, era preciso necesariamente que yo que lo pensaba fuese alguna cosa; y notando que esta verdad: *Pienso, luego existo*, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de quebrantarla, juzgaba que podía recibirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que buscaba⁶.

Acabamos de leer el pasaje más conocido del discurso del método de Descartes, en él expone cómo llega a la conclusión de su propia existencia. Esta seguridad se convierte en la piedra angular de todo su pensamiento y, por ende, en la clave de bóveda del edificio moderno. El ser que piensa, existe, y lo hace convirtiendo todo lo otro de sí en pensado, en elementos de su pensamiento. Aquí reside el problema de toda la modernidad: a lo otro se le confiere ser en la medida en que es reducido –reconducido– al pensamiento del sujeto pensante. Lo otro es únicamente *res extensa* hasta que el ser pensante lo convierte en *pensamiento*. Un párrafo más abajo lo explica mejor:

Después, examinando con atención lo que yo era, y viendo que podía imaginarme sin cuerpo y sin mundo ni lugar en que estuviese, pero que no podía imaginarme sin embargo que yo no existía, sino que, al contrario, *por el hecho mismo de que pensaba dudar de la verdad de las otras cosas se seguía muy evidente y ciertamente que yo existía*, [...] conocí de aquí que yo era una sustancia cuya esencia o naturaleza es pensar, y que para existir no tiene necesidad de lugar alguno ni depende de ninguna cosa material⁷.

En este jugosísimo texto hay que subrayar dos cosas. La primera es que el sujeto es una cosa que piensa sin necesidad de lugar alguno. Todo lo material –el mundo externo al sujeto– queda reducido a nada, su cualidad óptica es borrada por entero y sometida al ser del cognoscente. Se ha operado en la modernidad la nihilización del mundo material, uno de los tres elementos que componen la metafísica clásica, el mundo, ha sido reducido a nada, quedando en pie los otros dos: Dios y el hombre, pero ambos determinados en su ser por la cualidad pensante: son en la medida que cogitantes. El advenimiento de la postmodernidad tendrá lugar cuando uno de estos dos desaparezca.

⁶ R. Descartes, *Discurso del método. Tratado de las pasiones del alma*, Planeta, Barcelona, 1984, 27.

⁷ *Ibidem*. Los subrayados son nuestros.

El otro aspecto a tener en cuenta es el que queda resaltado por nuestro subrayado en el texto. Así como de pasada, Descartes introduce subrepticamente que la existencia del yo pensante se debe *precisamente* a la duda sobre la verdad de lo real. Yo existo en la medida en que dudo de la existencia de lo otro. No existo porque pienso, como afirma el adagio tantas veces repetido y desgastado, sino que existo porque dudo de la existencia de lo externo a mí. Es más, existo cuando dudo positivamente negando la existencia de lo otro. El verdadero ser del pensamiento cartesiano y moderno es *dubito ergo sum*. La afirmación del yo se realiza en la negación, o al menos en la duda, de la existencia de lo otro y del otro

La culminación de esta duda destructiva de lo otro del sujeto se encuentra en la exposición latina de estas reflexiones, que Descartes había publicado previamente en francés, en lengua vulgar, en las *meditaciones de prima philosophia*, allí nos dice:

...casualmente acabo de mirar desde la ventana a unos hombres que pasan por la calle, a los que digo que veo [...]. Pero ¿qué veo sino sombreros y capas, bajo los cuales podrían ocultarse autómatas? Sin embargo juzgo que son hombres. Y así comprendo, sólo con la facultad de juzgar que hay en mi mente, lo que creía ver con los ojos⁸.

Como vemos, llega al punto de negar, no ya lo otro, sino al otro, a los otros. Aquello que ve por la ventana, bien podrían ser autómatas, sólo por su capacidad de juzgar, decide que son hombres y les otorga ese rango. Si el *cogito* no juzgara que son hombres, quedarían reducidos a la condición de autómatas, es decir, de seres con apariencia humana pero sin los atributos que los convierten en seres con dignidad humana. Para decirlo más claro, la modernidad nace por causa de la reducción del otro a mero utensilio para el enriquecimiento propio. Esta teoría fue aplicada por los conquistadores europeos en América un siglo antes que Descartes llevara a cabo su reflexión. Los indios eran considerados *autómatas*, no se les *juzgaba* hombres con derechos y dignidad, de ahí que se les redujera a dura esclavitud y se les exterminara. El *Ego cogito* tiene como premisa histórica y filosófica el *Ego Conquiro*. Yo conquisto, someto y dispongo del ser del mundo y de los otros a mi antojo y necesidad. Según feliz expresión de Dussel, «El otro es entificado, cosificado, alienado en un mero cogitatum»⁹.

Descartes quiso encontrar un asiento seguro para su filosofía y así dar un soporte a su misma existencia, pero ese soporte lo tenía más cerca de lo que creía. Todo el error de la modernidad ha consistido en lo mismo: dudar del otro, negarlo e intentar la autoafirmación desde esa negación. Muy finamente lo ha expresado Mariano Moreno Villa en su reflexión antropológica:

⁸ R. Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Gredos, Madrid, 1997, 28.

⁹ E. Dussel, «Dominación-Liberación: un discurso teológico distinto», *Concilium* 96 (1974) 343.

Pensó Descartes que había llegado a un principio no sólo indudable, sino *primero*, constituyente de certeza de todo lo demás. Pero el mismo Descartes, que dudaba, cuando lo hacía, dudaba *en francés*, es decir en su lengua materna [...] y ese pensamiento utilizaba el lenguaje interior, en este caso el francés, lo que muestra que el mismo Descartes no podía haber dudado si no tuviera una lengua en la cual dudar. Y esa lengua era previa a su misma duda y condición de posibilidad de su dudar. Y dicha lengua la aprendió, sin duda, en el seno —y nunca mejor dicho— de su madre, y de su familia. Descartes se nos presenta, entonces, como un parricida “dudoso”¹⁰.

En este caso, la duda no sólo ofende sino que mata. Descartes, al dudar de los otros y de lo otro está socavando las condiciones de posibilidad de su propia existencia. Si fuera cierto lo que afirma de los otros, si los otros son *autómatas* hasta que *juzgo* que son hombres, entonces se daría la paradoja de que *yo doy el ser* a mis propios padres, lo cual está muy bien para la ciencia ficción cuántica, pero en el mundo real no funciona así. Yo soy porque me han dado el ser, la vida es un don recibido. Esto es lo que la modernidad no ha podido ver y le ha costado varios siglos llegar a ello. La pérdida del otro supuso el enclaustramiento en el laberinto de incertidumbre. Esto ya lo había resuelto el mundo clásico en sus mitos¹¹, pero la modernidad quiso volver a empezar todo de nuevo, dudando de todo lo recibido.

2.2. La consolidación del sujeto

Dando un salto hasta el siglo XX vemos que el alter ego de Descartes, Husserl, sigue la misma línea de pensamiento. En cierto sentido, Husserl pretendía renovar el idealismo cartesiano de la modernidad dando entrada al mundo y a los otros mediante un método pseudomaterialista que no deja de ser un idealismo purificado. El mismo Husserl, en sus *Meditaciones Cartesianas*, expone su egologismo irreductible que niega de entrada todo lo que no sea el yo y sus cogitaciones. Su pretensión extrema es afirmar la existencia de todo a partir del yo trascendental. Veámoslo en sus palabras:

¹⁰ M. Moreno Villa, *El hombre como persona*, Caparrós, Madrid, 1995, 52-53. Las cursivas son del original.

¹¹ Recordemos el mito del Minotauro encerrado en el laberinto que creó Dédalo para el rey Minos de Creta. Habiendo incumplido lo prometido a Poseidón —sacrificar el toro blanco que éste le concedió—, fue castigado con que su mujer concibiera al Minotauro —mitad toro, mitad hombre, hijo de su propio egoísmo. La muerte del Minotauro la lleva a cabo Teseo con la ayuda de Ariadna, es decir, la muerte del Minotauro, el hijo de la actitud egoísta, encerrado en el laberinto, simboliza la ruptura del egoísmo solipsista de Minos. El mito nos enseña que si nos encerramos en nuestra propia ceguera interior y no cumplimos con la comunidad y los dioses, caeremos en la cárcel de nuestros pensamientos y someteremos todo lo demás al dominio y el sinsentido.

Reflexionemos. En cuanto filósofos que meditamos de una manera radical, no tenemos ahora ni una ciencia para nosotros válida, ni un mundo para nosotros existente. En lugar de existir simplemente, esto es, de valer para nosotros de un modo natural en la creencia en la realidad que es inherente a la experiencia, el mundo se limita a ser para nosotros una mera pretensión de realidad. Esto alcanza también a la existencia circundante de todos los demás yos, de tal suerte que en rigor *no podemos seguir hablando en el plural comunicativo*. En efecto, los demás hombres y los animales sólo son para mí datos de la experiencia, en virtud de la experiencia sensible que tengo de sus cuerpos, de cuya validez no puedo servirme, puesto que también ella está en cuestión. Con los demás hombres pierdo también, naturalmente, las creaciones íntegras de la sociedad y de la cultura. En suma, no sólo la naturaleza corporal, sino el total y concreto mundo circundante de la vida, es desde luego para mí un mero fenómeno, mera apariencia de realidad, en lugar de realidad¹².

Me he permitido una cita tan extensa debido a lo jugosas que son las afirmaciones en ella contenidas. En primer lugar, se ve claramente que tras tres siglos de modernidad no ha cambiado un ápice la consideración de la realidad exterior al sujeto cognoscente. Es él el que otorga el honor de ser o no ser al resto de lo existente, sea cosa, animal o persona. Pero se ha operado un salto enorme desde Descartes. Si éste aún debía justificar su negación de lo otro confiriéndole una pseudorealidad –por ejemplo, cuando designa a los otros como autómatas les confiere cierta virtualidad existencial–, Husserl niega directamente su realidad, el mundo se limita a ser para nosotros una *mera pretensión de realidad*. El mundo debe ganarse su ser real, no lo posee hasta que no se lo otorgue el yo pensante.

El colmo de este proceso es la pérdida de los otros *yos*, puede que tengan *su* mundo y su propia existencia, pero se torna imposible la comunicabilidad de esa existencia. De hecho, yo no puedo saber si los otros existen, no puedo comunicarme con ellos, se ha perdido *el plural comunicativo*. Sin embargo, al principio nos impele Husserl: *¡Reflexionemos!*, pero ¿cómo, si no podemos seguir usando *el plural comunicativo*? Las contradicciones en las que debe entrar quien dude de la existencia del mundo y de los otros son absolutamente hilarantes, lo que parece es que el que niega el mundo pierde su propia cordura y es capaz de justificar cualquier cosa, como de hecho ha sucedido a la modernidad en el sangriento siglo que nos ha precedido. El problema central de Husserl estriba en la pérdida de la realidad externa provocada por la misma razón que en Descartes. Uno y otro quieren poder sustentar su mismo ser independientemente de cualquier otra cosa que no sea el propio pensamiento, pero ese pensamiento tiene unos requisitos previos que han sido saltados por su filosofía. Como nos recordaba Moreno Villa hace un momento, un ser que piensa establece un discurso interior consigo mismo que supone el discurso

¹² E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, FCE, Madrid, 1985, 60. Las cursivas son nuestras.

exterior que ha recibido de otros, es decir, una lengua materna, regalada por otros seres humanos a los que, de un plumazo y por mor de una decisión propia, ha eliminado, han sido reducidos a *datos de la experiencia*. Si los otros son *datos*, pueden ser utilizados a mi propio albur sin ningún miramiento, algo así como lo que hicieron los nazis de los que hubo de huir Husserl. Sin quererlo seguramente dio los argumentos necesarios para ser perseguido. Esos *datos* que, pongamos por caso, podían ser los nazis, habrían acabado con la vida de Husserl de tener la oportunidad, luego, alguna existencia real poseían.

Para Husserl, y con él buena parte de la formación de la modernidad, la existencia del otro sólo se da *en mí y para mí*, pero no *ante mí*. La mismidad del yo trascendental constituye al otro —como es el caso del craso idealismo—, o bien le confiere su sentido —como es el caso del idealismo camuflado: cierta fenomenología—. En uno u otro caso, se hace muy problemático llegar al otro, abrir ventanas desde las mónodas independientes que son los *yos* reflexionantes de Husserl. A lo sumo, puede llegar a reconocer que cada cual tenga *su mundo*, en el que reconoce la existencia a los otros según le venga en gana, pero no que exista un mundo que compartimos todos como seres iguales en dignidad óptica y ontológica. Cada cual tiene su mundo y hace en él lo que le viene en gana, *cada hombre es un mundo*, pero no hay un mundo común, lo cual hace inviable la moral, la política y la justicia. Se abre el camino al endiosamiento del sujeto característico de la modernidad, que viene a decir poco más o menos: «yo existo y soy el dios de mi mundo en el que existe quien yo quiero, por ello hago y deshago a mi antojo y no debo respetar ningún límite, si lo hubiera lo eliminaría con toda tranquilidad». Esto mismo es lo que Chastaing sintetizó perfectamente desde posiciones personalistas a mediados del siglo pasado:

Yo dudo de lo que tú piensas; yo dudo que tú pienses; yo dudo que tú seas; yo dudo de este mundo en que conjuntamente estamos; yo no dudo de estar solo en el mundo; yo no encuentro en Dios ninguna buena razón para pensar que tú seas; yo no encuentro en mí ninguna buena razón para pensar que tú seas; yo no encuentro en los cuerpos ninguna buena razón para pensar que tú seas; yo no encuentro en la palabra ninguna buena razón para pensar que tú seas¹³.

Esta crítica, realizada desde una vertiente personalista de la fenomenología, es muy apropiada para añadir que sin la existencia del otro no puedo justificar el amor, la entrega, el servicio o el sacrificio, realidades todas que hacen al hombre un verdadero ser superior a los simios y lo elevan a algo más que una mera emergencia psíquica de la materia. Si el ser humano es lo que es, se debe a la posesión de estas características de su ser relacional.

¹³ M. Chastaing, *L'existence d'autrui*, PUF, Paris, 1951, 323.

La modernidad ha construido al hombre como sujeto, dueño y señor absoluto de la realidad a la que le confiere graciosamente el ser o se lo niega. Nacida de los albores de la época teo-heliocéntrica y con la intención obvia de romper con las cadenas de siglos de Edad Media, la modernidad sitúa la tierra en el centro del universo provocando una revaloración del mundo frente a Dios, pero a la vez desvaloriza al hombre al «descentrarlo», al hacerle caer de su pedestal como imagen del Creador. Nace el deísmo, como una forma de quitar a Dios de en medio, y se reduce la dignidad del hombre, en tanto que criatura divina, para convertirlo en sujeto. El problema de la modernidad estriba en determinar quién es sujeto y quién no lo es. Cualquier hombre no es sujeto por el hecho de ser hombre. Mientras con el cristianismo era obvio que todo ser humano era criatura divina, imagen del Creador y poseía una dignidad inalienable, con la modernidad cartesiana la dignidad inalienable la tiene el sujeto *creador* de la realidad.

Este sujeto *creador* será reconocido exclusivamente al europeo occidental en quien se asienta la sabiduría y el poder otorgado por la historia. Hegel será el que mejor reflexione sobre las etapas históricas por las que el *Geist* llega a Europa y se asienta en la sede de la cátedra que él mismo ocupaba en Berlín. Pero también es el sintetizador del concepto que la modernidad tiene del sujeto en cuanto *creador* de la realidad, recogiendo a Fichte y también a Schelling. En la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, compendio de su pensamiento más acabado, nos da las directrices de lo que la modernidad pone en práctica. En primer lugar deja claro que lo que sea la verdad de las cosas depende del yo pensante, esencia de las cosas en tanto que son:

Siendo así que con la reflexión aparece la verdadera naturaleza [de la cosa], y siendo así igualmente que este pensar es *mi* propia actividad, resulta que aquella naturaleza [verdadera] es tanto *producto* de mi espíritu (y precisamente en cuanto éste es sujeto que piensa, [o sea, es] producto mío con arreglo a mi universalidad simple) cuanto del yo que es *siendo cabe sí*, o sea, de mi *libertad*¹⁴.

El texto es substancioso se mire por donde se mire, pero en este momento nos interesa sobre todo subrayar la relación de igualdad entre ser y pensar. El ser de las cosas le es dado por la actividad reflexiva del pensamiento que es la actividad propia del yo. Este yo es *siendo cabe sí*, es decir, estando encerrado en su propia mis-midad. No tiene necesidad de salir fuera para ser, al contrario, sólo lo que es pensado tiene ser. Y todo esto tiene su perfección en la libertad. Ser es pensar en sí mismo. El yo es en la medida que se piensa a sí mismo, y por este acto da el ser a las cosas. Estas son únicamente determinaciones inconsistentes por sí mismas del

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio para uso de sus clases*, Alianza, Madrid, 1999, 130.

sujeto. No hay un mayor *inmaterialismo*, el idealismo resulta absoluto, como vemos más adelante en esta misma obra:

En sí la materia no posee ninguna verdad en el alma; en tanto está-siendo-para-sí, el alma se separa de su ser inmediato y se lo contrapone como corporeidad que no puede oponer ninguna resistencia a su figuración por el alma¹⁵.

La materia, el mundo, es una proyección exterior del alma que está ensimismada y no tiene necesidad de salir de sí para conocerse y ser ella misma. Pero esta alma, siendo para sí y poniéndose en la exterioridad, se autoposee y se proyecta como sujeto creador de todo:

Este ser-para-sí de la universalidad libre es el superior despertar del alma al *yo*, a la universalidad abstracta, en tanto ella es *para* la universalidad abstracta, la cual es así *pensamiento* y *sujeto* para sí¹⁶.

El alma, transformada en su determinación de libertad universal en *yo*, deviene *sujeto* para sí, y éste, excluyendo la totalidad de las determinaciones como si fuesen un objeto externo, se torna conciencia, es consciente de su ser y su querer, lo que le llevará a la autoconciencia y por fin a la Razón.

Este es el proceso que la modernidad, en su máxima autoconciencia en Hegel, describe para el sujeto. Una vez descentrado el hombre de su máxima posición cosmológica, es reducido a una ínfima posición axiológica y ontológica. Al hombre le es expropiada su dignidad ontológica y axiológica. Sólo aquellos hombres que estén en posesión del Espíritu Absoluto en su devenir histórico, serán los únicos creadores del mundo y de la historia. En este proceso será necesario el concurso de una herramienta muy útil: la razón instrumental científica. Veámoslo.

3. La razón: instrumento de dominación

La razón moderna es, principalmente, aquella que tiene un uso práctico para el conocimiento del sujeto pensante. Se trata de una razón ya conocida por los griegos pero no plenamente explotada por ellos. Aquellos buscaban más el conocimiento del orden –*cosmos*– establecido eternamente del mundo, los dioses y los hombres. Es una razón constatadora de lo existente antes que inquisidora del ser de las cosas, y mucho menos creadora de ese mismo ser. El fundamento de la razón griega es el político, como queda patentizado en la obra de Platón, es un intento por justificar el

¹⁵ *Ibidem*, 468.

¹⁶ *Ibidem*, 469.

mundo de los hombres, es decir, el mundo de las *polis*. Por tanto, la razón es principalmente *tekhné*. En *tekhné* se incluye tanto la idea de un saber aplicado como la de un arte, una invención, un saber original. La *polis* requería de un saber de este tipo, de un saber técnico que supusiera el dominio de un ámbito de la realidad desde el conocimiento del orden del todo.

La *tekhné* griega requería una *epistéme*, en tanto que conocimiento que incluye la garantía de su propia validez, opuesta a la mera *doxa* o apariencia de verdad, es decir, una mera opinión. De ahí que en Grecia, la razón tuviera como fin definitivo la *sophia* o más en concreto la *philo-sophia*. La razón está abocada al pensamiento sobre el ser del hombre integrado en un mundo coherente. La fusión de todo esto la realiza Ptolomeo leyendo a Aristóteles: el mundo está jerarquizado, tiene un arriba y un abajo. Arriba se encuentra la forma pura, abajo la materia prima. En el interior de este mundo hay un corte entre el sublunar y el supralunar, éste se constituye por una materia sutil, con un movimiento regular y uniforme. Mientras, en el mundo sublunar, el nuestro, todos los movimientos son singulares y naturales. Esta descripción del mundo tiene como consecuencia la aparición de dos ciencias de la realidad: una que explica el mundo supralunar, la astronomía, y otra que explica el sublunar, la física; poseen diferentes principios porque se refieren a ámbitos diferentes. Esta descripción de la realidad será la que imperará hasta Copérnico¹⁷.

Kant será el encargado de poner de manifiesto la diferencia que separa este tipo de razón griega, y sus coletazos medievales, de la razón moderna que nace con la ciencia del siglo XVI, pero que tiene sus fundamentos en el nominalismo. En la famosa *Crítica de la Razón Pura*, en su segundo prólogo, establece el estatuto creador de la razón moderna:

Cuando Galileo hizo bajar por el plano inclinado unas bolas de un peso elegido por él mismo, o cuando Torricelli hizo que el aire sostuviera un peso que él, de antemano, había supuesto al de un determinado volumen de agua [...], entonces los investigadores de la naturaleza comprendieron súbitamente algo. Entendieron que *la razón sólo conoce lo que ella misma produce* según su bosquejo, que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes y que tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas, pero sin dejarse conducir con andaderas [...]. *La razón debe abordar la naturaleza [...] como un juez* designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les formula¹⁸.

La razón moderna es el producto del sujeto moderno. No da por supuesta la existencia de la realidad externa, aunque lo parezca, sino que, para *conocer*, pone

¹⁷ Cf., F. Châtelet, *Una historia de la razón. Conversaciones con Émile Noël*, Pre-textos, Valencia, 1998, 67-91.

¹⁸ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 2000, 18, (B XIII). Los subrayados son nuestros.

ella misma lo que después solamente *re-conocerá*. El acto del entendimiento de la razón es un mero reconocimiento de lo que previamente puso allí. Hay un acto creador en la mente del sujeto que establece las premisas de lo conocido, de ahí que los resultados están como *amañados* y lo conocido no sea nada diferente del sujeto mismo. Pero esto da problemas a la razón humana, no es posible querer abarcarlo todo, de ahí que sea necesaria una *crítica* de la razón que fundamente adecuadamente la metafísica y sus elementos fundamentales: el mundo, el alma y Dios. Veámoslo detenidamente.

3.1. La razón criticada como fundamento de la modernidad

La razón propende a encontrar leyes genéricas mediante las que pensar la realidad toda unificada. Si esto se realiza ciñéndose a los límites impuestos por la categorización de lo que aporta la sensibilidad, sintetizándola en juicios sintéticos a priori, entonces tenemos que la pretensión de la razón es legítima. Ahora bien, históricamente la razón ha saltado por encima del límite impuesto por la experiencia yendo más allá de lo que le estaba dado legítimamente. De esta manera ha creído pensar el mundo como unidad de todo lo pensable pero lo que ha hecho es caer en antinomias; ha querido sintetizar toda la experiencia del yo en el concepto del alma sin atenerse a la experiencia cayendo en paralogismos; y por último ha querido unificar todo lo anterior en el concepto de Dios sin poder demostrarlo, convirtiéndose en un ideal de la razón. La razón ha caído en lo que Kant llama la ilusión trascendental, esto es, creer que esos conceptos de la metafísica wolfiana especial aportan algún conocimiento al hombre y pueden regular de esa manera su conocimiento. Pero no es así, *alma*, *mundo* y *Dios* son ideas regulativas y sistematizadoras de la razón; son ideas límite y posibilitantes de la razón.

De esta manera toda la metafísica especial de Wolf desaparece de un plumazo, lo único que le queda es la metafísica general, esto es, la ontología. Ahora bien, ¿cómo se llega hasta aquí? Veámoslo de la mano de Heidegger¹⁹.

Cuando Kant lleva a término su conocido «giro copernicano» está proponiendo en realidad la médula de su fundamentación nueva de la metafísica. No es únicamente que el sujeto sea el centro alrededor del que gira el objeto; que el sujeto sea el que determine al objeto y su conocimiento –haciendo añicos el realismo aristotélico-tomista–, o la posibilidad del mismo. Lo que importa más es el cambio del concepto de verdad²⁰. Ahora no será la *adaequatio intellectus cum re*, sino la determinación del objeto por parte del sujeto cognoscente. Lo que implica que la verdad del objeto se halla *a priori* en el sujeto. Es precisamente este apriorismo el que nos asegura el grado de veracidad del conocimiento. Pero a la vez nos introduce en el pro-

¹⁹ M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1986.

²⁰ *Ibidem*, 21.

blema del grado de realidad de lo que conozco, o lo que es lo mismo, la problemática –absolutamente metafísica– de la cosa-en-sí y su *fantasma*.

Kant invierte –*gira*– el concepto de objeto. Si tradicionalmente el objeto es en sí y el intelecto debe ir hacia él y hacerlo propio para conocerlo; en Kant el objeto en sí es meramente pensado²¹, mientras el fenómeno es en sí ya que lo es recibido por los sentidos. Curiosa esta inversión. De un lado tenemos que el *fantasma* es real por sernos presente a los sentidos; por otro resulta que debe haber algo que provoque lo *fantasmagórico* en los sentidos, pero esto es meramente pensado, porque la razón no puede llegar a fundamentar el *noumenon*.

Haciendo balance tenemos que Kant ha eliminado la metafísica especial de Wolf, dejando los tradicionales contenidos de la misma fuera del ámbito posible del conocimiento. Además ha acabado con el realismo gnoseológico en que se sustentaba y ha colocado al sujeto en el centro de todo posible conocimiento y de toda fundamentación de lo real. Por ello necesita de un principio que sustente todo el edificio que amenazaba ruina, esto no es otro que el *a priori*. A priori están en la sensibilidad las formas mediante las que se sintetizan los fenómenos; a priori están en el intelecto las categorías que sintetizan los conceptos; a priori están en la razón las ideas que sintetizan los conceptos puros. Todo está dado de antemano en el hombre, este no necesita salir de sí para saber nada, todo está en él. Lo único que debe hacer es trascender, siendo así todo lo que hace *trascendental*: el conocimiento, la filosofía, la vida...

La metafísica en Kant se ha hecho imposible como ciencia porque no tiene el soporte necesario que a toda ciencia hace posible. Pero no toda la metafísica se ha hecho imposible, únicamente la metafísica especial de Wolf. La general, esto es, la ontología, sigue siendo posible, pero en su aspecto crítico y propedéutico. Es decir, es posible una ontología en tanto que estudio de las condiciones de posibilidad del ente, este estudio se convierte en una crítica de la razón en su uso teórico que en sí misma es una propedéutica para toda metafísica futura. Por tanto, razón crítica y metafísica *futura* coinciden.

Para comprender lo dicho sobre la crítica hay que saber qué entiende él por metafísica, porque el término en Kant dista mucho de ser unívoco. «Metafísica», «filosofía pura», «filosofía trascendental», e incluso «crítica», o «propedéutica», son todos ellos términos con los que se quiere referir a una misma realidad y con una misma intención. Incluso podemos decir que «metafísica–trascendental–a priori» son términos análogos en la filosofía de Kant. Parece que cuando habla de «metafísica» se está refiriendo Kant a un saber puro de la razón, no apoyado en la experiencia, sino únicamente en los conceptos simples. En este sentido metafísica es la lógica del intelecto puro, pero como los conceptos del entendimiento tienen por finalidad apoyar el conocimiento empírico, resulta que la metafísica *también* es

²¹ I. Kant, *Crítica...*, 272 (B 310).

la crítica de la razón pura, con un función claramente propedéutica destinada a sentar las bases de la filosofía trascendental o el sistema de la razón pura, definiciones estas que atañen a lo que Kant entiende por metafísica.

Aparentemente hay una contradicción entre los dos prólogos de la *Crítica de la Razón Pura* en lo que hace a la definición de metafísica. En el primer prólogo dice:

...la metafísica no es más que el *inventario* de todos los conocimientos que poseemos, sistemáticamente ordenados por la *razón pura*²².

Mientras, en el segundo prólogo, de forma un tanto diferente de la primera expone:

La metafísica, conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos (no aplicándolos a la intuición, como hacen las matemáticas), donde, por tanto, la razón ha de ser discípula de sí misma...²³.

Decimos que hay una contradicción aparente, sólo eso. Quien lea la *Arquitectónica de la razón pura*²⁴, comprenderá que son los dos principales significados que asigna Kant a la metafísica. Por un lado el de conjunto –*inventario* dice él– de todo el conocimiento de la razón pura; por otro lado, la acción especulativa de la misma razón en su uso puro, purgada de la experiencia. Esto es, de un lado tenemos un concepto más bien estático de la metafísica, entendida esta como un conglomerado de saberes; y por el otro tenemos un concepto dinámico de la misma razón que pretende ser conocimiento en acción. De esta manera tenemos dos usos de la metafísica, pero para Kant es claro que la metafísica sólo tiene una finalidad:

La finalidad propia de la investigación de la metafísica se reduce a tres ideas: *Dios, libertad e inmortalidad* [...] Toda otra cosa estudiada por esta ciencia sólo le sirve de medio para llegar a estas ideas y a su realidad²⁵.

Esto es lo mismo que decir que la metafísica es una búsqueda de sentido en lo real. *Dios, libertad e inmortalidad* son los tres conceptos límite que permiten al hombre nombrar lo que, de suyo, es innombrable, a saber, lo Absoluto en sí –*Dios*–, lo Absoluto en mí –*libertad*–, y lo Absoluto para mí –*inmortalidad, eternidad*–. La metafísica es el *órgano* en el hombre que le faculta para esa tarea, y además le impe-

²² I. Kant, *Crítica...*, 13 (A XX).

²³ *Ibidem*, 18 (B XIV).

²⁴ *Ibidem*, 646-658 (A832, B860–A851, B879).

²⁵ *Ibidem*, 325 (B 395, nota).

le a llevarla a cabo. Este es el sentido base de metafísica en Kant. Además tenemos los dos usos ya vistos arriba y una serie de definiciones que lo acotan y explican. Por ejemplo, el ser un sistema:

Un sistema de conocimientos a priori por puros conceptos se llama metafísica²⁶.

Un sistema de conocimientos quiere decir que nos encontramos con un uso estático, pero si le añadimos otra precisión que hace Kant en los *Prolegomena*²⁷ tenemos el uso dinámico: «la metafísica consiste en pensar a priori las conexiones de las cosas, [por tanto] la metafísica consiste en el sistema de conocimientos obtenido pensando a priori las conexiones de las cosas mediante conceptos puros del entendimiento»²⁸, esta es la conclusión que podemos hallar de las definiciones previas. A su vez, de esta definición podemos inferir otras afirmaciones. La primera es casi tautológica:

La producción del conocimiento a priori [...] constituye el contenido esencial de la metafísica²⁹.

A esto le añadimos la carencia absoluta de materiales empíricos en tal conocimiento por fuerza del apriorismo:

Las fuentes de la metafísica no pueden ser empíricas [...] la metafísica debe llamarse un conocimiento puro filosófico³⁰.

De lo que se siguen las afirmaciones que vemos a continuación

El conocimiento metafísico debe contener meros juicios a priori.

Los juicios propiamente metafísicos son todos sintéticos.

La conclusión es que la metafísica se ocupa propiamente de proposiciones sintéticas a priori³¹.

Debido a este excesivo apriorismo la metafísica está expuesta a muchos peligros en su uso, de lo cual ha sido la historia de la misma buena muestra, pudiéndose *chapeucar en metafísica de muchas maneras porque es un conocimiento a priori sin*

²⁶ I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, Altaya, Barcelona, 1994, 21.

²⁷ I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (Ed. Bilingüe), Istmo, Madrid, 1999.

²⁸ *Ibidem*, 29.

²⁹ *Ibidem*, 61.

³⁰ *Ibidem*, 39.

³¹ *Ibidem*, 41, 59, 61, respectivamente.

*base experimental*³². Precisamente, para no *chapeucear*, es necesario elaborar la metafísica como una Crítica que abre el camino seguro de la ciencia a la metafísica conteniendo en sí *todo el plan bien examinado y comprobado, y hasta todos los medios de ejecución, para poder hacer efectiva la metafísica como ciencia*³³.

Una vez que la metafísica, en tanto Crítica, ha llevado a cabo la labor preparatoria, ha desbrozado el campo y ha preparado el barbecho, entonces viene el sistema de la metafísica. Este será el compendio de todo el conocimiento en tanto es posible a priori, y a la vez la búsqueda de fundamentación en lo real dado y sus condiciones en la razón pura. Esto lo hace Kant mediante el famoso «giro copernicano» que se resume en las dos proposiciones siguientes:

Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos [...]. Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento. [...] lo que consideraremos el nuevo método del pensamiento, a saber, que sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas³⁴.

Una vez que está claro que la modernidad tiene como fundamento una construcción a priori de la realidad mediante la razón crítica del sujeto pensante y su reconstrucción de la metafísica tradicional substanciada por Wolf, hemos de franquear un último obstáculo, el inevitable Hegel en el análisis de la razón.

3.2. *La razón absoluta: lo racional es real*

Lo que Hegel busca es manifestar su oposición a Kant, lo racional no es una categoría de la filosofía únicamente, sino también de la historia: la razón no mora en el mundo abstracto de las ideas o de las cosas en sí, según pretendía Kant, sino que tiene la fuerza de realizarse en el devenir histórico. De aquí que el énfasis de Hegel se sitúe en la importancia de la historia, que para él es el desarrollo gradual de la razón en el tiempo y en el espacio. De aquí deducirá los distintos estadios del desarrollo histórico en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*.

El corazón del pensamiento hegeliano, que es tanto como decir *la madurez intelectual de Europa*³⁵, reside en la dialéctica. Ésta surge como reacción a la lógica formal que dominó el panorama filosófico desde Aristóteles hasta el mismo Hegel, incluyendo a Kant. Esta lógica no da cuenta y no resuelve el problema fundamental entre «ser» y «pensar», parece como si el pensamiento fuera una cosa aparte de

³² *Ibidem*, 227.

³³ *Ibidem*, 287.

³⁴ I. Kant, *Crítica...*, 20 (B XVI), 21 (B XVIII).

³⁵ X. Zubiri, *Hegel y el problema metafísico*, Cruz y Raya, Madrid, 1933, 11.

la realidad. La dialéctica responde a la tarea de superar el esfuerzo de la filosofía occidental por obtener el contenido de la forma, lo que Kant dividió entre *noumenon* y *phenomenon*, para reducir el mundo real mediante el paso lógico del pensamiento a la existencia extramental, del pensar al ser.

La dialéctica hegeliana aparece como la síntesis en la que el ser Uno e Inmóvil de Parménides se reconcilia con el devenir de Heráclito, en la que identidad y contradicción se convierten en los momentos del desarrollo del Espíritu. La dialéctica proporciona contenido al pensamiento, y lo hace capaz de aprehender al ser material en su transformación, ya que «el objeto de la filosofía no es, pues, en modo alguno la abstracción vacía o el pensamiento formal, sino el pensamiento concreto»³⁶.

El método para romper la tradición parmenideana del *principio de identidad* así como el *principio de no contradicción*, lo encontró Hegel en la *síntesis a priori* de la filosofía de Kant, en la que el conocimiento no se cimienta en la unicidad de lo idéntico sino en la combinación de lo distinto: sujeto y predicado, sujeto y objeto. El sujeto como *ser* y el predicado como *pensar*, se presentan como unidad en el juicio, siendo la razón la identidad de esos elementos distintos. La razón unifica ser y pensar en una unidad inseparable en el sujeto pensante. De esta manera, la dialéctica hegeliana constituye desde su misma base un logos del ser, una lógica que es al mismo tiempo una ontología. Pero esta ontología depende de la lógica, de ahí que la dialéctica nos propone la lógica misma de la realidad: la razón es la lógica de la realidad.

Hegel identifica razón con «autoconciencia» y con «idea», esta razón se halla bajo el signo de la necesidad. Cada cosa que existe es razón, por ello cada cosa es necesariamente lo que es, y sólo puede ser conocida y entendida por esta necesidad. La razón queda cosificada en el concepto como su más concreta manifestación. En el concepto se unifican el objeto y el sujeto pensante:

El concepto en cuanto tal contiene los momentos de la *universalidad*, en tanto igualdad libre consigo mismo en su determinidad; de la *particularidad*, de la determinidad en la cual lo universal permanece sin enturbiarse, igual a sí mismo; y de la *singularidad* en cuanto momento de la reflexión hacia sí de las determinidades de la universalidad y particularidad, unidad negativa consigo que es lo *determinado en y para sí* y es, a la vez, lo idéntico consigo o universal³⁷.

A través del método dialéctico, lo más abstracto y universal, el «ser», ha devenido lo más concreto y singular: «concepto». Ello ha sido posible porque el entendimiento, para Hegel, es capaz de llegar al verdadero fondo de las cosas, a su inte-

³⁶ G. W. F. Hegel, *Lógica I*, Folio, Barcelona, 1999, 134 (LXXXII).

³⁷ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia...*, 248.

rior. Ese fondo no es el *noumenon* kantiano sino su manifestación. La verdad de las cosas no se halla oculta, sino a la luz, pero la luz de la razón absoluta. Mientras el entendimiento no conoce sino un conjunto de fenómenos, de apariencias expresadas bajo una ley, la razón es capaz de captar las contradicciones reales de las cosas, lo estable y lo inestable de las mismas, sólo ella es capaz de pensar la contradicción y, por lo tanto, la realidad. A la realidad se llega, no mediante los conceptos del entendimiento, sino por las ideas de la razón, y estas producen la realidad. El propio Hegel lo explica de esta manera:

El pensamiento concreto, directamente expresado, es el concepto, y, aún más determinado, es la *idea*. La idea es el concepto en tanto que él se realiza [...]. La idea es el concepto lleno, el cual se llena consigo mismo [...]. La idea es la realidad en su verdad. La razón es el concepto dándose realidad a sí mismo³⁸.

Aunque el lenguaje de Hegel resulta un tanto enmarañado y repetitivo, creo que queda claro que el propio pensamiento deviene real en el concepto, y que la razón universal se concretiza en el concepto y se hace real en la idea. Sí, real en la idea, porque esta es la verdad de la realidad: «la idea *inmediata* es la vida»³⁹. La vida es la indeterminación misma de la idea, pero una vez que se determina es la realidad, o en sus propias palabras:

La idea es lo verdadero en y para sí, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad [...]. La idea puede ser entendida como la razón; también como el OBJETO-sujeto, como la unidad de lo ideal y lo real, de lo finito y lo infinito, del alma y del cuerpo, como la posibilidad que tiene en sí misma su realidad efectiva, como aquello cuya naturaleza sólo puede ser entendida como existente, etc.; porque en ella se contienen todas las relaciones del entendimiento, pero en su retorno infinito e identidad hacia sí⁴⁰.

Como vemos, la razón es el todo, y lo verdadero sólo se muestra como la manifestación concreta de la razón universal devenida concepto como realidad de la idea y como idea de realidad. Con Hegel, la razón moderna se ha hecho absoluta, la razón es el todo, *todo lo racional es real y todo lo real es racional*, como nos dice en el prefacio de la *Filosofía del derecho*. Hemos llegado a la consecuencia necesaria de la construcción del sujeto moderno, un sujeto que pone y crea la realidad determinando su verdad mediante el instrumento más poderoso jamás creado: la razón dialéctica hegeliana, una mera consecuencia de la razón crítica kantiana y del método cartesiano. Esta razón poderosa tiene como momento final y apoteósico la

³⁸ G. W. F. Hegel, *Introducción a la historia de la filosofía*, Alba Libros, Madrid, 1999, 41.

³⁹ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia...*, 287.

⁴⁰ *Ibidem*, 283-284. Los subrayados son del original.

creación de un sistema absoluto que englobe y encierre todo lo posible: la lógica, como estudio del Espíritu en sí, la filosofía de la naturaleza, como estudio del Espíritu fuera de sí, y por fin, la filosofía del Espíritu, como el mismo Espíritu vuelto hacia sí, o para sí. Este proceso deriva y desemboca en la historia y el estado como determinaciones concretas del Espíritu o Razón divina. Este es el último de los momentos que nos lleva al *fin de la historia*.

4. Conclusión

Hemos querido recoger los momentos más significativos del proceso por el que la Modernidad se ha construido como una máquina enorme con la que el Sujeto europeo construye la realidad por medio de la Razón. Lo real sólo tiene ser en la medida que el Sujeto se lo concede por un acto a priori de su voluntad soberana. La Razón aporta los elementos para esa construcción y genera la posibilidad de ser aquello que Occidente ha considerado oportuno. Dentro de este marco, la Postmodernidad debe entenderse como la consecuencia necesaria del proceso de construcción de la realidad, pero en este caso se trata de una des-construcción, cuando no una destrucción, de los elementos sobre los que se había asentado la creación de este *gigante* voraz. Amenazado ante el riesgo de perder su hegemonía, prefirió automutilarse defenestrando la posibilidad de revertir el proceso. La Razón se torna mera técnica y el Sujeto un individuo manejable, incapaz de crear algo más que su mera reproducción mecánica. El último de los pilares de esta Modernidad agonizante es el concepto de Historia, descompuesto en simples *relatos* para no poder albergar la alternativa a su ser omnímodo, pero esto será objeto de otro estudio en el que veremos la cara más cruel del *molino* que esconde al *gigante*.

«*Torres más altas han caído*» y las hemos visto con nuestros propios ojos, pero las verdaderas torres que sustentaban la Modernidad, cayeron silenciosamente, sin estrépito. Un rumor sordo recorre desde entonces el mundo, las ondas de expansión de su caída siguen provocando réplicas ocasionales y la *zona cero* ha implosionado creando un agujero negro de enormes consecuencias históricas. Si la Postmodernidad es este *agujero negro* dejado tras la caída de las torres que sustentaban la Modernidad, deberemos superarla para evitar el tan cacareado y ansiado *fin de la historia*, pero esta vez real⁴¹.

⁴¹ Cf., Bernardo Pérez Andreo, “*Torres más altas... ¿el fin de la historia?*” *Carthaginensia* 24:45 (2008) 73-92.