

El sustrato filosófico de la modernidad en la civilización occidental

Yvonne LE MEUR*

RESUMEN:

Recorrer las etapas de formación del sujeto moderno occidental y mostrar que no siempre existió tal como lo conocemos es el objeto de este trabajo. Desde los filósofos presocráticos y Sócrates, Platón y San Agustín, la paulatina configuración de un espacio interior favorece la formación de un yo autónomo, vinculado ontológicamente en su inicio. Su posterior emancipación y el advenimiento de una reflexividad radical durante la Modernidad van ligados a la filosofía de Descartes, Locke y Kant.

PALABRAS CLAVES: *Interioridad, Agustín, Descartes, Locke, Kant, razón, reflexividad radical, Modernidad*

ABSTRACT

Revisiting the successive steps that gave birth to the modern occidental subject and showing that it hasn't always existed in the way it does today is the aim of this work. Since the Pre-Socratic philosophers and Socrates, Plato and Saint Augustine, the gradual configuration of an inner space favors the formation of an autonomous subject, ontologically linked at birth. Its subsequent emancipation and transformation into a radical reflexivity during Modernity remains linked to the philosophy of Descartes, Locke, and Kant.

KEYWORDS: *Interiority, Augustine, Descartes, Locke, Kant, reason, radical reflexivity, Modernity*

Introducción

El caminar de la filosofía –aunque en determinadas épocas se transformase en un deambular más lento– fue constante y laborioso desde que nació de las entrañas del mito para explicar la naturaleza. La filosofía, la pensaron los griegos, extrañados por la diversidad y el movimiento incesante. Inicialmente trataba –simple física– de encontrar un sustrato inmutable, que trascendiese el torbellino de las impresiones y fuese capaz, a la vez, de explicarlo. Logró afirmarse como metafísica –la ciencia que define, según Aristóteles, el ente en cuanto tal y logra unificar lo uno y lo múltiple. Afanándose en torno a los conceptos de la existencia de Dios, el alma y el mundo y de cómo estos entes se relacionan entre sí recorrió la Edad Media, hasta que finalmente Kant le asestó el golpe de gracia, desmontando la prueba ontológica de San Anselmo. En este recorrido de la filosofía camino de la modernidad, se sitúa Descartes en un lugar estratégico desde el cual imprimirá un movimiento decisivo e irreversible a la filosofía moderna que, desde este

giro filosófico, contribuirá a los desarrollos prácticos en el entorno físico del hombre moderno, abandonando de nuevo el idealismo para darse al empirismo.

En el mundo helénico, el ser humano reconoce una dependencia benigna del ser supremo y tener uso de razón «significa tener la vida configurada por un orden racional preexistente, que uno conoce y ama»¹.

Para Agustín, aún «todo es sólo en la medida en que participa en Dios». Agustín define el hombre interior y el hombre exterior (*De Trinitate*, XII, 1). El interior es el alma, la morada de la verdad. Sin embargo, el acto de conocer es individual, se gesta desde la consciencia unipersonal y presupone el punto de vista de la primera persona a la vez que un acto de volición. En el cogito agustiniano, «El conocimiento y la conciencia son siempre los del agente»² y existen dudas acerca del origen del alma, entre el generacionismo y el creacionismo. Incliniéndose Agustín y toda la Edad Media hacia el creacionismo, introducen el concepto de pecado original y la consiguiente conciencia de culpa y necesidad de expiación y de reconciliación con Dios. La volición individual se torna agente privilegiado. En la antigüedad, el hombre podía hablar en primera persona del plural («somos todos parte de lo mismo»); en la Edad Media, la primera persona se singulariza y la voluntad individual impulsa el conocimiento, salda (o no) las cuentas del pecado original y gana al individuo el cielo –o el infierno– porque estos logros ya no vienen dados ni están garantizados por una pertenencia colectiva sino que se tendrán que asegurar, en perpetuo estado de incertidumbre ontológica. El hombre antiguo sabía que era, aunque le quedara por definir qué exactamente era, y dudaba de a cual, entre la diversidad de las manifestaciones fluctuantes del ser, tenía que otorgar plena credibilidad. El hombre moderno no sabe si es y le queda por acometer la angustiosa e imperativa tarea de afirmar su ser frente a la nada, de encontrar una base sólida donde fundar su realidad ontológica. Esta es la situación en la que Descartes empieza a filosofar.

Platón, Agustín y Descartes valoran y ponen por delante la razón pero no significa lo mismo para cada uno de ellos. Para Platón la razón es parte constituyente del alma, le viene dada ya en el mundo de las ideas. Es el ente que guía el carro por el recto camino. En Agustín sigue siendo el principio espiritual interno que nos hace reconectarnos con el orden natural correcto. Para Descartes, «el orden implicado en la supremacía de la razón

¹C. TAYLOR, *Fuentes del yo, la construcción de la identidad moderna*, Madrid, Paidós, 1996, 140.

²*Fuentes del yo*, 146.

es hecho, no encontrado»³. La reflexividad, iniciada con el *noûs* en Parménides, implicando ya el reconocimiento de un yo que se pregunta por el no-yo e inicia una metafísica, se constriñe con Agustín de modo que toma la iniciativa del conocimiento un ego gestionado mayormente por la volición. El vuelco de Agustín hacia el yo reflexivo, lo radicalizará Descartes. Locke lo sujetará firmemente a la tierra y Kant afirmará su emancipación como sujeto moral.

Descartes, idealista intransigente o materialista encubierto. Interrelación con su tiempo. Cuando todo se mueve alrededor

Sírvanos Michel de Montaigne de enlace entre la confianza ontológica antigua y la duda moderna. Cuando Montaigne afirma: «Il n'y a aucune constante existence, ni de nostre estre ni de celui des objets», enuncia a la perfección la incertidumbre ontológica respecto del ser. ¿Cómo sé que soy si sólo me puedo guiar por la impresión de mis sentidos?...Agustín había colmado esta brecha con la memoria, que constituía el hilo conductor que garantizaba la continuidad del yo. Descartes tuvo que reconocer que bien podríamos estar soñando,...si la memoria no nos ayudase a enhebrar los trozos de experiencia y a hacerlos encajar en el relato de nuestra vida individual como mente racional. La vida es sueño, según Calderón. El Barroco se puede considerar como una época en que se movieron los fundamentos del conocimiento clásico y se desplomó el viejo paradigma. Se resquebrajó el suelo carcomido bajo los pies de los idealistas del XVII.

He encontrado erróneos los juicios fundados sobre los sentidos externos. Y no sólo sobre los externos, sino aún sobre los internos; [...]

A estas razones para dudar añadí más tarde otras dos muy generales. La primera: que todo lo que he creído sentir estando despierto, puedo también creer que lo siento estando dormido; y como no creo que las cosas que me parece sentir, cuando duermo, procedan de objetos que estén fuera de mí, no veía por qué habría de dar más crédito a las que me parece sentir cuando estoy despierto⁴.

³Fuentes del yo, 140.

⁴R. DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas*, Madrid, Alfaguara, 1977, 65.

Todo lo que se creía cierto con un grado máximo de objetividad se trastocó e irrumpió violentamente en la mente colectiva el pensamiento de que quizás la realidad no era tan real. Aunque se seguiría viviendo la cotidianidad durante muchos siglos con el viejo paradigma, la creencia firme en una realidad objetiva, externa al hombre, estable y con identidad propia, había quedado resquebrajada para siempre. La Tierra, que durante tantos siglos había parecido estable, se ponía a girar alrededor del Sol. El hombre, situado en el centro del Universo por obra divina para gobernar la creación, se descubriría situado en una diminuta mota de polvo perdida en un universo múltiple e infinito, por obra de Bruno y Galileo, ¿qué cabía esperar del resto de fenómenos conocidos?

Tal desplome, que penetraría sólo progresivamente los intelectos, produjo un estremecimiento instantáneo de las conciencias. Si todo lo que el hombre creía real era tan sólo fruto de su percepción y si ésta le podía engañar, sólo le quedaba confiar que Dios no estaría jugando cruelmente con él. Si fuese el caso, el hombre, sin control alguno sobre su entorno, estaría a merced del capricho divino y de los elementos. La idea del genio maligno de Descartes, que, a pesar de que le costara reconocerlo, venía de Agustín (¿Y si te engañas? – Descartes lo transforma en ¿Y si un genio maligno me estuviera engañando?), es más que una argucia retórica para primero asustar a los «Doyens et Docteurs de La Sacrée Faculté De Théologie De Paris» (las mayúsculas son de Descartes) a los que dedicará las *Meditaciones*, solicitando de su benevolencia que procedan ellos mismos a su corrección si les place. En ningún momento ha pensado Descartes ni remotamente renunciar a Dios ni contradecir las premisas del dogma. Es demasiado prudente para ello. Lejos de reconstruir la ciudad y sus calles a ángulos rectos como se había propuesto inicialmente, vuelve, después de agitar todos los conceptos clásicos y bajarlos de sus estanterías para pasarles el plumero de la duda radical, a colocarlos de un modo renovado, procurando un mejor sitio para el auto determinismo y el libre albedrío del hombre, pero dejando Dios en su sitio en el puesto de honor. Dios es necesario para garantizar la veracidad de las cosas que concebimos con nitidez: «que lo concebido clara y distintamente es verdadero [...] no es válido más que si Dios existe, es un ser perfecto y todo lo que hay en nosotros procede de él⁵». Dios se concibe como un ente externo a la conciencia humana. Es necesario que siga estando, como enlace entre el hombre y el

⁵R. DESCARTES, *Discurso del método, Dióptrica, meteoros y geometría*, Madrid, Alfaguara, 1981 (AT VI, 38/9, 29).

mundo, para garantizar las relaciones del uno con el otro, tema que preocupará a todos los neocartesianos, en especial a Malebranche que captó las últimas consecuencias del paso que había dado Descartes.

Aunque se empieza a divisar la incipiente brecha entre la filosofía y la teología, en esta etapa, ambas siguen muy vinculadas. Los grandes temas de la Edad Media (el mundo, el hombre y Dios) siguen vigentes en el siglo XVII. Descartes, en la primera parte del Discurso del Método descarta la teología por ser demasiado elevada, siendo fruto de la revelación, y renuncia a «someterla[...] al débil análisis de mis razonamientos ⁶». Una vez elaborado el *cogito* y determinado que el único criterio de certeza que tiene para reconocer las verdades es que son *evidentes* y que se las concibe con la *claridad y distinción* del intelecto, aparece la posibilidad del genio maligno. El «genio maligno» de Descartes dista de ser una mera estrategia retórica: a decir verdad, si sólo se fundase la certeza en el entendimiento, el hombre bien podría estar creando un sistema desconectado de la realidad. Este es el reconocimiento implícito que mora en el seno de la metáfora del genio maligno. Para escapar de tal posibilidad, vuelve Descartes al viejo suelo firme que había construido San Anselmo para demostrar la existencia de Dios, aunque de manera sensiblemente diferente. Después, decíamos, de haber abandonado la teología a los teólogos por encontrarla demasiado elevada y no estar su camino menos abierto a los más ignorantes que a los más doctos por proceder de la revelación («para acometer su examen y finalizarlo con éxito era necesaria alguna extraordinaria asistencia del cielo⁷»), después de esta renuncia por la cual parecía que estaba inminente un divorcio entre teología y filosofía, resulta que al fin Descartes procede a demostrar ni más ni menos la existencia de Dios. «Si yo, –dice– encuentro en mi mente la idea de Dios, ente perfecto, infinito y omnipotente, esta idea no puede proceder de mí que soy finito, imperfecto y débil. De ahí que la idea de Dios tiene que haber sido puesta en mí por una entidad que me trascienda y en la cual se realice la perfección de esta idea. Esta entidad es Dios, con lo cual se prueba su existencia». Por otro lado afirma que al Ser perfecto no le puede faltar la existencia que es una de las perfecciones que tiene que tener. En definitiva, «sería posible que mi naturaleza fuera tal cual es, o sea, que yo tuviese la idea de Dios, si Dios no existiera realmente⁸» es la

⁶*Discurso del método* (AT, VI, 8, 8)

⁷*Discurso del método* (AT, VI, 8, 8)

⁸*Meditaciones Metafísicas*,(IV, 44)

demostración cartesiana de la existencia de Dios que destruirá Kant definitivamente un siglo después.

Al salir de *La Flèche* donde había estudiado según los parámetros de la Escolástica, Descartes se da cuenta de que, de todo lo aprendido, nada le sirve para explicarse el mundo y guiar su acción: el viejo paradigma ha quedado obsoleto. El intelecto no se puede fiar de la información que le llega a través de los sentidos y Dios ha quedado al exterior como garante de la veracidad de la razón humana pero requiere un acto de fe, de entrega a ciegas. El hombre –el hombre Descartes– no tiene más remedio que girarse hacia sí mismo en busca de tierra firme. Lo primero que busca es una certeza y una estabilidad que puedan ser inquebrantables y además comunes y transferibles a otros hombres, de modo que se pueda reducir la diversidad (diversidad y movimiento que ya perturbaban a los antiguos). La encuentra en la propia conciencia, en el principio de la unidad de la razón. La subjetividad humana se convierte en el terreno fértil, cultivado y abonado ya por Agustín en su búsqueda de la interioridad y de la unidad de la mente («...aprender estas cosas [...] que sin imágenes [...] las vemos interiormente en sí mismas – no es otra cosa sino un como recoger con el pensamiento las cosas que ya contenía la memoria aquí y allí y confusamente, y cuidar con la atención que estén como puestas a la mano en la memoria⁹...»), terreno fértil donde Descartes va a poder fundar el nuevo orden. La diversidad, las discrepancias que resultan de la variabilidad de la percepción de los sentidos, no sólo de una ubicación a otra con respecto del objeto, sino de un individuo al otro; la disparidad de enfoques de los diferentes saberes, todo se puede –y se tiene que– resolver *en* la conciencia humana, mientras la iglesia sigue por sus derroteros la búsqueda de las verdades divinas.

El principio de la unidad de la razón suministra un sustrato homogéneo a la razón humana, una base estable para poder configurar el mundo. Descartes supone que la *sustancia* que constituye la razón humana es una y la misma para todos los hombres, por lo cual les proporciona una plataforma común desde donde elaborar la ciencia. Las opiniones y percepciones diversas sólo son fruto de las diversas maneras de guiar la razón desde cada individuo (aquí se percibe netamente la importancia que empieza a cobrar la

⁹SAN AGUSTIN, *Las Confesiones*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1979, Obras II (X, 11, 18).

volición en el proceso de conocer) y de la diversidad de objetos con los que se relaciona la razón

pues como todas las ciencias no son más que la sabiduría humana, que es siempre una y la misma por más que se aplique a diferentes objetos, como la luz del sol es una, por múltiples y diferentes que sean las cosas que ilumina¹⁰.

Encontramos aquí una centralidad de la razón que anteriormente no existía. El sol del conocimiento en el mundo antiguo era el bien supremo, que trascendía inmensamente el hombre, del cual éste participaba y recibía su luz con tan sólo disponerse a ello y buscar en su propio interior la resonancia con este sol central. Descartes sitúa el sol del conocimiento *en* la sabiduría humana. La sabiduría humana ilumina con su luz los objetos y pone en ellos su significado. He aquí un giro paralelo al giro copernicano. Copérnico demuestra que la Tierra la que gravita, en su órbita, alrededor del sol, invirtiendo así las posiciones. Descartes traslada el centro de gravedad del conocimiento del hombre del exterior al interior. El que le brinda al hombre la luz del conocimiento no es ya un ente trascendental sino su propio intelecto, su razón. Este desplazamiento radical, se podría decir que se efectúa en paralelo inverso con el desplazamiento copernicano: mientras este último va de una exigüidad, de una estrechez a una expansión mayor, sacrificando en el transcurso del desplazamiento lo local en aras de lo universal, el desplazamiento cartesiano transita en dirección inversa, es decir, de lo universal a lo local. En otras palabras, el desplazamiento copernicano se aleja del antropocentrismo; el desplazamiento cartesiano se efectúa hacia el antropocentrismo.

La razón en el mundo antiguo era también un ente privilegiado en la jerarquía de las ideas y, de todos los bienes, no era el menor. Era la encargada de distinguir el bien superior y resistir las tensiones descendentes de las pasiones. Sin embargo, la entidad que el sabio conocía por razón tenía una naturaleza trascendental y estaba directamente vinculada con la entelequia superior que la nutría en permanencia. La razón para Descartes es una entidad puramente humana, asociada al intelecto, al entendimiento, a la

¹⁰R. DESCARTES, *Reglas para la dirección del espíritu*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1967 (AT, X,359/60, 35)

memoria como en Agustín, y sobre todo y por encima de todo, al principio de volición, pero sin implicar una vinculación trascendental.

El viaje de la objetividad a la subjetividad... y vuelta. Lo único que sigue dando sensación de permanencia es el «yo» (*Cogito Ergo sum*) y las ciencias exactas (porque permanecen quietas)

El vacío ontológico acontecido a raíz de perder las bases cognitivas tradicionales que garantizaban el sitio del hombre en el universo acabará dando lugar al materialismo instrumental. ¿Cómo es posible esto? Se reconstruirá el mundo desde la autopercepción del individuo. Si el mundo ya no puede ser conocido como un conjunto de objetos, hechos y entes permanentes y definibles en sí mismos como entes externos al observador porque su existencia objetiva se ha vuelto incierta (la tierra ya no es estable sino que gira, y todo lo que teníamos por verdadero se derrumba), sólo caben dos posturas: abrirse a lo desconocido o construir un mundo seguro. Abrirse a lo desconocido equivale a aceptar la diversidad, lo indefinido, lo inmenso, y reconectarse con la totalidad inclusiva del mundo antiguo (Giordano Bruno: Dios está en todo). Construir un mundo seguro equivale a girarse hacia la interioridad en busca de una tabla de salvamento, aferrándose a la evidencia -escasa- de la conciencia de ser y a la tranquilizadora regularidad de las ciencias exactas. Las matemáticas, la geometría, el hecho de que «deux et trois joints ensemble font le nombre de cinq, et que, lorsque de choses égales on ôte choses égales, les restes sont égaux» sirven adecuadamente para reconstruir el mundo de forma manejable para el hombre («Il créa un monde, il fit l'homme à sa mode» dirá más tarde Voltaire de Descartes). De este modo, el sujeto se reubica a sí mismo en una posición de control, «Ainsi la réflexion s'emporte elle-même et se replace dans une subjectivité invulnerable, en deçà de l'être et du temps»¹¹ escribirá más tarde Merleau Ponty, y desde esta posición subjetiva de seguridad, recrea el mundo. El hombre interior, que en Agustín se había empezado a configurar, se reafirma como garante de la estabilidad del mundo, puesto que

¹¹«De esta suerte, la reflexión se transporta a sí misma y se reubica dentro de una subjetividad invulnerable, más acá del ser y del tiempo» (trad. propia), M. MERLEAU PONTY, *Avant-propos à la Phénoménologie de la perception* en Marc Soriano, Gallimard, Paris, 1945, (III a IX).

lo ha construido él mismo a su imagen y semejanza aunque sin ser plenamente consciente de ello (es Dios quien garantiza la veracidad de su certeza).

Obviando que el mundo no es un objeto del que posea de manera innata las leyes de constitución, Descartes ha impuesto las leyes internas de la razón al mundo tal rejilla cuadrículada, de modo que éste resulta familiar, manejable, objetivo. Se ha creado una nueva «objetividad» a partir de «l'homme intérieur», obviando el hecho de que «la vérité n'habite pas seulement l'homme intérieur¹²». Esto es obviar la evidencia más elemental de que el hombre, por su pertenencia al mundo, forma parte de esto mismo que trata de fragmentar.

Es prácticamente imposible que el hombre se pueda abstraer del mundo que observa a no ser en un plano mental, abstracto. Descartes opera en ese momento una reducción, pudiéndole considerar el precursor de los fenomenólogos como Husserl (en el sentido en que reduce la realidad indubitable a procesos de conciencia).

La objetividad, definida mediante la reducción o *epokhé*, repercute en el sujeto que, a la par que los objetos de su percepción, deja de existir como sujeto histórico, existencial, en el aquí y ahora, y se *reduce* a un yo puro, ideal carente de atributos. El sujeto y sus objetos percibidos se mueven en una objetividad desencarnada que no se sitúa en el tiempo y en el espacio objetivo, que sustituye el mundo por el significado del mundo.

El sujeto de Descartes es un sujeto ideal, un sujeto desvinculado. Y si bien Descartes sabe que en realidad lo que está operando es una abstracción y se reserva, en el Tratado de las Pasiones, el tiempo y el lugar para restituir al hombre su sensibilidad y sus atributos históricos, el método que ha creado va a ser utilizado por otros y contribuirá a la elaboración de un sistema de pensamiento y de vida basados en la razón desvinculada que tendrán repercusiones en la Modernidad.

Descartes, como todos los filósofos poscopernicanos, se vio confrontado con un creciente dilema: el divorcio entre fe y ciencia. ¿Cómo seguir creyendo a pies juntillas en el dogma después de Copérnico y Kepler? Siguiendo a Giordano Bruno y a Galileo, muchos filósofos-científicos (los grandes hombres del Barroco conjugaban ambas disciplinas) abrazan con fervor el estudio de la naturaleza, que inevitablemente les aleja del dogma.

A la par, surgen poderosamente las ciencias naturales –física y matemáticas– con las que no está reñida la filosofía (*Philosophiae naturales principia mathematica*). Descartes

¹²Idem.

contribuye a la naciente ciencia con la geometría analítica mientras Leibniz aporta el cálculo infinitesimal. El paradigma aristotélico, la ciencia de la naturaleza que trata de descubrir las causas del movimiento (de las transformaciones) se ve obligada a cederle el sitio a un conocimiento más fundado en símbolos que en cosas. El físico moderno renuncia a buscar las causas y se conforma con una fórmula que le resulte eficaz y operativa para medir y prever los fenómenos. El método inductivo hace su aparición; Newton lo llama «análisis» y se tiende, a partir de fenómenos, a buscar leyes universales.

Estas innovaciones, a la Escolástica, le asestan un golpe considerable y amenazan su poder como guardiana del dogma. Surgen brotes de panteísmo y todos son perseguidos con la misma determinación. Si el mundo es inmanencia de Dios y Dios, *causa immanens*, es –como en Cusa– *complicatio omnium, coincidentia oppositorum*, las cosas individuales, como particularizaciones de la sustancia divina, participan de su divinidad. Se vuelve a un modelo inclusivo y holístico parecido al modelo helénico, esta vez a partir de la ciencia. Esta cosmología reaparece una y otra vez, en Leibniz, en Spinoza, y disgusta profundamente a la Escolástica porque pone en riesgo su papel como intermediaria de la fe.

También se presenta a Descartes la posibilidad de abrirse a esta visión pero elige no hacerlo. Se revela como una persona interesada en la diferencia, en cierta medida alejado del etnocentrismo de su tiempo, capaz de observar sin apriorismos («viendo muchas cosas que aunque nos parecen extravagantes y ridículas, no por ello dejan de ser generalmente aceptadas y aprobadas por otros grandes pueblos¹³...») Sin embargo pierde la oportunidad de canalizar esta percepción hacia la apertura a la diversidad como fuente de riqueza, impulso creador, entrega a lo desconocido. Lo que parece producirle el advenimiento del nuevo paradigma preñado de posibilidades de cambio es inseguridad. Paradójicamente, inseguridad. Por un lado afirma querer hacer *tabula rasa* con todo lo anterior, que desde *La Flèche* descarta como caduco. Afirma que pretende arrasar la ciudad antigua con sus calles retorcidas para poder construir en su sitio una nueva urbanización a partir de un plano bien trazado, con una geometría nueva.

Él, Descartes, que anuncia la caducidad de los modelos anteriores y propone su *Método* como camino revolucionario, lejos de ampliar el horizonte, utiliza el descubrimiento de la diversidad para alimentar la duda: «j'apprenais à ne rien croire trop

¹³*Discurso del método* (AT, VI, 10, 9)

fermement de ce qui ne m'avait été persuadé que par l'exemple et par la coutume...». Hay una única razón, dice Descartes, una e indivisa, la misma para todos los hombres y a partir de ella conoceremos el mundo. ¿Pero qué mundo se trata de conocer?

Lo que Descartes pretende es fundamentar la filosofía como ciencia exacta y definitiva. El punto de partida es la razón del sujeto y la intencionalidad de esta razón. Lo que pasa es que todos los sujetos abordados por la razón son sujetos existenciales, que como Descartes comprueba en su magnífico ejemplo de la vela (una vez derretida se transforma, deja de ser vela y sin embargo, bajo las múltiples formas que puede adoptar, sigue siendo la misma cera) tienen una vida sujeta a muchas contingencias y ofrecen poca estabilidad, son cambiantes. Observa que existe, debajo de las apariencias mutables de las cosas, una *sustancia extensa* que se pliega a unas leyes físicas concretas y estas leyes parecen estables, de modo que las cosas se prestan a ser comprendidas y manipuladas.

De aquí a la razón instrumental: lo bueno es que esto funciona. La relación del sujeto separado del mundo con el mundo instrumentalizado. La paradoja de la subjetividad como garante de la objetividad

«Toute science est une connoissance certaine et évidente...», por lo tanto la ciencia es, junto con aquellas verdades que concebimos clara y nítidamente por medio de la razón, el fundamento de nuestro saber, y de nuestro hacer. Si bien la duda extrema no fortalece el espíritu («...el que duda de muchas cosas no es más sabio que el que jamás ha pensado en ellas...»), peor aún es errar («...sino que hasta me parece menos sabio que éste, si llegó a formar una falsa opinión de alguna de ellas»¹⁴). El temor a equivocarse alimenta en Descartes la suspicacia y la desconfianza hacia el mundo fenoménico.

Una vez creada y fortalecida la interioridad en Platón, en Agustín y por fin en Descartes —en el caso de Descartes, la de un sujeto ideal («je ne suis qu'une chose qui pensé»)—, este sujeto se desvincula de la naturaleza material, incluida la del propio cuerpo (el cuerpo es extensión, *res extensa*, al igual que todo lo contenido en el mundo sensible). La *chose qui pense* es *res cogitans*, por lo tanto pertenece al orden de lo inmaterial, ni tiene extensión ni se puede dividir.

¹⁴Reglas para la dirección del espíritu, II (AT, X,362, 37)

La dualidad no es nueva en la historia de la filosofía. En los presocráticos, el movimiento se realiza entre pares de contrarios. Ellos lo heredaron, posiblemente, de los orientales. Así lo expresa Hegel en sus Clases de Historia de la Filosofía cuando atribuye el sustrato esencial de su religión y de su cultura a Asia, Siria y Egipto, sustrato que han asimilado y remodelado hasta darle un renacimiento propio. El dualismo cartesiano es diferente del platónico/oriental en que «allí donde el alma platónica descubre su naturaleza eterna al ser absorbida en lo suprasensible, la cartesiana descubre y afirma su naturaleza inmaterial objetivando la corporal¹⁵». Descartes afirma la sutileza de la sustancia de que está hecha el alma contra la materialidad del cuerpo y de los sentidos. Incluso en el Tratado de las Pasiones, en el que se esfuerza en explicar el mecanismo de unión entre las dos sustancias, la *res cogitans* que carece de extensión y la *res extensa* que es sólo extensión y mecanismo mecánico. No otorga a las células, a los nervios, a la sangre, ninguna parcela de energía trascendental.

El cuerpo viene a ser un mecanismo que ni siquiera requiere la intervención del alma para ser movido: «La machine de notre corps» es movida por ‘les esprits animaux’ que por su cuenta circulan entre los diversos órganos [...] en la même façon que le mouvement d’une montre est produit par la seule force de son ressort et la figure de ses roues¹⁶».

¿Cuál es el beneficio que se obtiene mediante la segregación del intelecto y la materia? El divorcio permite el control de lo primero sobre lo segundo. Al construirse como un ego pensante, un ego inmaterial, el yo desvinculado se hace amo y señor, ante todo de su propia naturaleza corporal, luego de su entorno empírico. Esto no es nuevo en filosofía. Los presocráticos, luego Sócrates y Platón, los estoicos, también encontraban deseable lograr ejercer un control sobre el propio cuerpo. Recordemos cómo la razón trataba de mantener cabalgando a la par ambos caballos alados mientras tiraba del carro del alma. El propósito que les anima a hacerlo es sustancialmente distinto del ánimo cartesiano: se trata de evitar la caída fuera del mundo deseado de las ideas, mundo armonioso si lo hay donde uno está en paz, a buen recaudo del dolor y afirmando la unión como bien más deseado. No se trata de una desvinculación sino de un control en

¹⁵Fuentes del yo, 62.

¹⁶Traité des Passions de l’âme, Œuvres de Descartes, tomes I à XII, édition Charles Adam et Paul Tannery, 1897-1910, Leopold Cerf, Paris, 1909, I, (AT, XVI, 342)

pos de la unión. En Descartes, se produce una desvinculación radical. Existen dos sustancias que se mezclan tan poco como el agua y el aceite, enzarzadas en una lucha.

Porque no tenemos más que un alma, y ésta no tiene diversidad alguna de partes. La misma alma es la sensitiva que la racional, y todos sus apetitos son voliciones. [...] sus funciones no se han distinguido bien de las del cuerpo, al que debe ser únicamente atribuido todo lo que puede advertirse en nosotros como opuesto a nuestra razón¹⁷.

Si el yo se desvincula por completo de la corporalidad, no puede subsistir ni un ápice del no-yo en el yo para que éste pueda verdaderamente afirmarse contra aquel. Porque si subsistiese, el no-yo formaría parte del yo y el yo no se podría diferenciar de aquel, y menos podría elevarse por encima de él y controlarlo. El no-yo incluye y abarca toda la naturaleza circundante al yo. El control es deseable por varios motivos, el primero, sustentar la naturaleza inmaterial del alma: «El dualismo cartesiano necesita de lo corporal... descubre y afirma su naturaleza inmaterial objetivando la corporal¹⁸». Descartes no define la naturaleza sutil del alma positivamente, como Platón, los neoplatónicos, y Agustín, que decían que primero había que recordar, practicar la *anamnesia* para recordar la procedencia divina del alma. La materialidad era, para ellos, en el peor de los casos, un estadio residual poco procesado de la misma luz de donde procedía, al fin y al cabo, todo lo demás. El idealismo de Descartes difiere fundamentalmente en que no se fundamenta en una instancia trascendental, sino en el ego humano, y desde el ego humano no se puede hacer mucho más que tirar de la propia chaqueta para intentar elevarse de modo que la alternativa es rebajar lo demás para encontrarse por encima.

Otra de las diferencias primordiales entre el idealismo cartesiano y el idealismo platónico y agustiniano reside en el papel primordial de la volición, en realidad la auténtica sede del yo en Descartes. El sujeto es el sujeto que quiere, que decide, que manipula. A diferencia de la sede del yo en Platón que era el alma, aquella parcela del ser que se podía sintonizar con las verdades eternas y aspiraba a renunciar a la yoidad para poderse fusionar con la totalidad, la sede del yo en Descartes se sitúa en la volición. La volición

¹⁷R. Descartes, *Tratado de las pasiones del alma*, Barcelona, Planeta, 1984, 110 (AT, I, XLVII, 365).

¹⁸*Fuentes del yo*, 162.

como bastión de la fortaleza, vinculada a la razón. La facultad femenina, por así decirlo, de contemplar y desear la unión ya no es, en Descartes, depositaria del valor supremo sino que vemos iniciarse un dualismo excluyente que encierra el hombre en un mundo de su propia creación, dualismo que permitirá al hombre occidental conquistar un gran dominio sobre los demás hombres y sobre su entorno vital, pero al precio de desvincularse de sí mismo, de su sensibilidad, de su historicidad. El dualismo platónico buscaba la unión a través de la renuncia al mundo material. El dualismo cartesiano instaura el divorcio entre espíritu y materia con el fin de dominar la materia.

El concepto de autodomínio es el valor supremo en Descartes, tal como lo era la bravura y la fiereza en los guerreros de la antigüedad, porque nos hace semejantes a Dios, y nos puede hacer libres de decidir lo que queremos ser: «[...] que le libre arbitre est de soy la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de luy être sujets, et que, par conséquent, son bon usage est le plus grand de tous nos biens...¹⁹». El libre albedrío es, de todas las facultades humanas la mejor según Descartes y la que más aprecia, «Porque sólo por los actos que dependen del libre albedrío podemos ser alabados o censurados con razón, y él nos hace, en cierto modo, semejantes a Dios...²⁰».

El cosmos emanado del ente supremo tenía en los idealistas clásicos como meta última reintegrarse al Uno inmaterial, reunirse con su fuente y la mayor ambición de los presocráticos consistía en vencer la separación y volver a ser uno. Vivían la individualidad como una caída. El cosmos para Descartes, y para los filósofos y científicos que le siguen, pasa a ser puramente mecanicista y el hombre, que se identifica con su alma-razón-volición (*l'âme raisonnable*) gracias al uso del discernimiento (la facultad racional que percibe de manera clara y distinta), tiene por ambición controlar el cosmos.

Tales nociones [algunas nociones generales relacionadas con la física] me han hecho ver que pueden lograrse conocimientos muy útiles para la vida y que en lugar de esta filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, puede encontrarse una filosofía práctica en virtud de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los cuerpos que nos rodean [...] podamos emplearlos de

¹⁹«Aparte que el libre albedrío es en sí la cosa más noble que pueda residir en nosotros, nos hace en cierta manera semejantes a Dios y parece librarnos de estarle sujetos, de modo que su buen uso es el más grande de todos nuestros bienes.» (trad. propia), Lettre du 20 nov. 1647 à Christine de Suède, Fuentes del yo, 163.
²⁰*Tratado de las pasiones*, 170 (AT, III, CLII, 445).

igual forma para todos aquellos usos que sean propios, convirtiéndonos por este medio en dueños y señores de la naturaleza²¹.

Por lo que se desprende de su correspondencia con Isabel, es posible que Descartes no se ciñera por completo a esta visión de la hegemonía de la razón instrumental en su vida personal y se pronunciara en favor de la virtud, «pour avoir un contentement qui soit solide, il est besoin de suivre la vertu, c'est à dire d'avoir une volonté ferme et constante d'exécuter tout ce que nous jugerons être le meilleur, et d'employer toute la force de notre entendement à en bien juger²²». Pero sus palabras quedaron como un legado autónomo, independiente de la vida del autor y de las bases morales que él mismo adoptara como marco vital y trasfondo humanista de su transmisión puramente intelectual. Parece legítimo plantear que la herencia cartesiana, despojada de sus atributos morales, sirvió de fundamento a los empiristas más radicales. Locke, que estudió en La Flèche después de Descartes y leyó profusamente al filósofo, traslada al empirismo nociones propias del atomismo griego y de Descartes, como las ideas simples (número, figura, extensión) y las complejas (color, olor, sabor, temperatura). Instala las ideas de sustancia y de Dios sobre el suelo de la experiencia. De la misma manera, el imperativo categórico de Kant quedará en segundo plano mientras la crítica kantiana de las facultades del juicio creará precedente y será recogida por la posteridad. El hecho de escindir ciencia y moral permite que la moral caiga en el olvido frente al conocimiento.

La diferencia importante entre el orden del mundo expresado por los estoicos y que puede considerarse en cierto sentido semejante al orden cartesiano del mundo, reside en lo siguiente: los estoicos buscan integrarse plenamente en su lugar en la filiación natural del cosmos y por ello procuran la templanza a través del autodomínio. Descartes conquista sus miedos y sus tendencias naturales para poder asumir una postura instrumental sobre las cosas del mundo. Aunque lograr el control racional requiera también adaptarse a la disposición de las cosas, —una postura «estoica» en cierto sentido—, esta postura será siempre instrumental y no una meta en sí.

²¹*Discurso del método*, (AT, VI, 61, 44-45).

²²«para adquirir una satisfacción sólida, es necesario seguir la virtud, es decir tener la voluntad firme y constante de ejecutar todo lo que juzgaremos ser lo mejor, y emplear toda la fuerza de nuestro entendimiento a juzgar bien de ello». R. DESCARTES, *Lettre à Elisabeth du 18 août 1645*, (AT, IV, 277, 1.20-24).

Aquí estriba la diferencia capital, diferencia que supone una ruptura clara y un desplazamiento decisivo del centro de gravedad de la filosofía y de la moral que va a ser clave para el desarrollo de toda la filosofía y la ética posterior. El mundo helénico, los platónicos y los estoicos buscaban la unión con Dios para afirmar su filiación a una jerarquía natural coronada por el principio del Bien. Descartes utiliza a Dios como un teorema de su demostración de la primacía de la razón desvinculada para poder manejar el mundo de una manera instrumental.

La postura de la primera persona que había requerido un proceso previo de siglos para forjarse un espacio interior donde la reflexividad pudiera recogerse, se afianzó en Sócrates y Platón como requisito previo a la meditación profunda. «Conócete a ti mismo» significaba en verdad que lo fundamental del ser reside en la conciencia cuando esta se unifica con su fuente y recuerda su origen e implica un reconocimiento de un orden superior al que se acepta y se ama. Esta reflexividad primera, esta interiorización, llega a sobrepasar su objetivo en Descartes y bascula prácticamente en su contrario: Este espacio interno de la conciencia que el ser humano ha construido como un espacio de unión, de reconexión con un orden superior, a partir de Descartes va a constituir la fortaleza del ego desvinculado, el bastión desde el cual va a tratar de emanciparse de su fuente. «La prueba cartesiana no es ya la búsqueda del encuentro interior con Dios. Ha dejado de ser el camino hacia una experiencia de todo en Dios. Lo que encuentro ahora es a mí mismo²³». Y este yo mismo que encuentro va a ser un yo mismo autónomo que se atribuirá a sí mismo facultades para el ordenamiento del mundo y emprenderá con los instrumentos recién descubiertos de la ciencia y la tecnología la construcción de un orden nuevo.

Descartes aún vinculaba el yo a una visión teleológica del mundo y no había descartado del todo las ideas innatas. Solo caminaba en esa vía. Tanto él como Leibniz trataron de conservar una visión teleológica del sujeto. Locke dará el paso siguiente y cortará el cordón umbilical con lo innato. Después vendrá Kant y perfeccionará el aparato de relojería de la modernidad.

²³Fuentes del yo, 173.

Locke, partera y nodriza de la razón emancipada

Una vez afirmada el alma como *tamquam tabula rasa*, y establecido el juicio sobre una base empírica, desde la condición del niño en el seno materno, al que el filósofo atribuye sensaciones primeras de las formas y ruidos difusos del exterior y percepciones de hambre y sed, Locke otorgará a la razón la capacidad intrínseca de organizar de manera autónoma las impresiones. Dichas impresiones, si bien son causadas por los sentidos dan lugar a pensamientos, que a partir de ellas se van formando y se vinculan entre sí. No es necesario molestarse en articular silogismos porque el hombre está dotado de un instrumento de juicio capaz por sí mismo de interpretar formas, colores, ideas parciales y descubrir el orden en el que mejor se acoplan unos con otros. Se trata de una facultad intuitiva para discernir que precede las operaciones lógicas.

Locke afirma como Descartes que la mente puede ver las cosas «claramente y distintamente²⁴» por sí misma, sin necesidad de las gafas de la silogística escolástica: «Si observamos la manera de obrar de nuestra propia mente, advertiremos que razonamos mejor y con mayor claridad cuando nos limitamos a mirar la conexión de la prueba, sin reducir nuestro pensamiento a alguna regla del silogismo²⁵». Le pertenece al hombre en propiedad, como una facultad adquirida, la capacidad de juzgar de la pertinencia de sus ideas, que son asimismo lo único que puede poseer. «El razonar y el conocimiento de cada hombre sólo es acerca de las ideas existentes en su propia mente, las cuales, en verdad, son todas y cada una de ellas existencias particulares²⁶». Todo lo demás sólo son recombinaciones de estas ideas primeras, de manera que en la percepción del acuerdo o desacuerdo que existe entre estos «particulares» reside todo nuestro conocimiento.

En Locke el hombre se hace dueño de las fuentes de su conocimiento, arraigado en la percepción de la realidad palpable y se emancipa definitivamente de la intermediación de Dios y de la capacidad manipuladora de la silogística. Sin negar su utilidad puntual como herramienta ni negarles mérito a los Griegos, prefiere un método más directo, aún a riesgo de limitar el alcance del entendimiento, porque el razonamiento lógico nos induce, en ocasiones, a fiarnos de falsos principios y a dejarnos llevar a

²⁴J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de cultura económica, 1956, Libro IV, capítulo XVII, 673 (some eyes want spectacles to see things clearly and distinctly).

²⁵*Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV, XVII, 4, 675.

²⁶*Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV, XVII, 8. 686.

razonamientos absurdos, llenos de dificultades y contradicciones, que se complican cada vez más sin ofrecer salida alguna. Y es que la pura razón es intuitiva²⁷. La demostración lógica puede eventualmente producir conocimiento y este conocimiento puede ser cierto pero nunca será tan evidente y claro como el conocimiento intuitivo. Aunque la intuición se encuentra en cierta medida en el razonamiento, nunca es en estado puro ya que los silogismos se construyen con recuerdos de intuiciones pasadas que se confrontan unos con otros. Es una facultad apta a evolucionar, que se encuentra desarrollada en algunos, limitada en otros, pero susceptible de ser entrenada y perfeccionada.

La fe no entra en antagonismo con la razón porque la fe es una modalidad de la razón. «la fe no es otra cosa sino un firme asentimiento por parte de la mente, el cual si ésta bien regulado, según es nuestro deber hacerlo, no puede otorgarse a nada que no esté apoyado en buena razón²⁸». No hay en el entendimiento principios innatos ni especulativos, pues esto equivaldría a afirmar la existencia de principios universales válidos para toda la humanidad. Aunque existiera tal consenso universal, no demostraría que los principios son innatos siempre y cuando hubiese otra explicación para tal consenso. El hecho, afirma Locke, es que no existe tal consenso ni sobre principios dados por sentados universalmente como *lo que es, es o es imposible para la misma cosa ser y no ser a la vez*. Incluso estas máximas, asegura, son ajenas a gran parte de la humanidad, como por ejemplo los niños y los idiotas. Si las ideas fuesen innatas, todas y cada una de las ideas que un hombre fuese capaz de tener durante su vida serían innatas²⁹.

Locke cuestiona las condiciones de posibilidad del conocimiento, como Descartes, pero lleva un paso más allá su pesquisa al interrogarse acerca de la legitimidad de los principios universales y la dirige hacia el conocimiento del propio conocedor. La capacidad de conocer y emitir juicios no es innata, no posee la misma profundidad y agudeza en todos los seres humanos y puede ser educada. De hecho lo es en cada individuo cuando recibe impresiones de los sentidos, se forma conceptos sobre estas impresiones, aprende a manejar estos conceptos, construye modelos abstractos. La adquisición del conocimiento es una capacidad que nace con cada hombre y que se adquiere a través de los sentidos a partir de la realidad empírica. Cada hombre elabora

²⁷*Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV, XVII, 14, («Our highest degree of knowledge is intuitive, without reasoning.»).

²⁸*Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV, XVII, 24, 693.

²⁹*Ensayo sobre el entendimiento humano*, I, II, 4-12, 22-27.

ideas propias a lo largo de la vida y compara estas ideas unas con otras y el conocimiento, dice Locke, es la percepción del acuerdo o desacuerdo existente entre dos ideas. El sujeto del conocimiento es el único responsable de su propio conocimiento. Ya no necesita la garantía divina de que sus ideas son valederas, puesto que proceden de su relación cada vez más intensa con la realidad empírica. Descartes confiaba en que Dios no le engañaría. Locke y los empiristas confían en que sus sentidos no les engañarán.

La crítica kantiana

Kant ahonda en la crítica de la posibilidad del conocimiento partiendo de la misma base empírica que Locke («No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues por donde iba a despertarse la facultad de conocer, para su ejercicio, como no fuera por medio de objetos que hieren nuestros sentidos...³⁰»). Si bien aquí comienza nuestro conocimiento, las impresiones de los sentidos no constituirían en sí conocimiento sin la intervención de principios *a priori* que poseemos previamente al impacto de los objetos sobre nuestros sentidos —nuestras categorías cognitivas, a saber la *forma* que «tiene que estar [...] *a priori* en el espíritu³¹». Sin embargo esta «facultad de conocer» que poseemos de manera innata, sólo opera en presencia de fenómenos empíricos, es decir cuando algunos objetos impactan en nuestros sentidos corporales. En ese momento se produce una operación fenomenológica, «un conocimiento de los objetos llamado experiencia».

Aquí opera Kant como con un bisturí la disección del momento crucial de la experiencia, lo descuartiza, lo desmembra, y aísla sus elementos de una manera que los filósofos de la ciencia de hoy considerarían aleatoria. «De la representación de un cuerpo» separa lo que hay en ella «perteneciente a la sensación, como impenetrabilidad, dureza, color, etc.» y, por otra parte, separa «lo que el entendimiento piensa en ella, como substancia, fuerza, divisibilidad, etc.».

Una vez separadas estas dos categorías, aún queda una tercera, que viene a ser la más pura pues Kant la percibe totalmente separada de la realidad empírica. Esta categoría *pura* y completamente *a priori* se compone de espacio y tiempo, dos conceptos que según

³⁰I. KANT, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978, 27.

³¹*Crítica*, 28.

el filósofo, no son conceptos empíricos sacados de experiencias externas, «pues para que yo pueda representar dichas experiencias como fuera [y al lado] unas de otras, por tanto no sólo como distintas, sino como situadas en distintos lugares, hace falta que esté ya a la base la representación del espacio³²».

El espacio es una de las coordenadas necesarias de la experiencia y es representado en Kant como «una magnitud infinita *dada*», «intuición *a priori* y no concepto» que hace posible que exista un conocimiento sintético *a priori* tal como la geometría. Este es el conocimiento que más interesa a Kant y a la Modernidad por las virtudes que se pueden extraer de su uso y por ser generalizable a infinidad de problemas sin necesidad de depender de constantes verificaciones empíricas y por permitirnos hacer avanzar la ciencia.

La segunda coordenada necesaria de todo conocimiento científico es el tiempo que permite a los fenómenos «la coexistencia y la sucesión». Si diferentes espacios son parte del mismo espacio que es uno e infinito, lo mismo puede decirse del tiempo que como él es «una forma pura de la intuición sensible».

Lejos de aceptar los planteamientos empiristas, por ejemplo de Hume, Kant tiene por poco fiable el conocimiento logrado tan sólo a través del contacto con los objetos, pues «[l]a universalidad empírica es [...] sólo un arbitrario aumento de la validez: que, de valer para la mayoría de los casos, pasa a valer para todos ellos». En cambio los juicios *a priori* tienen «universalidad estricta».

Los conceptos de tiempo y espacio son tan universales, al entender de Kant, que no pueden tener su asiento sino en el sujeto, otorgándole la capacidad de *recibir representación inmediata* de los objetos a través de la *intuición*. El asiento de la garantía de validez y constancia de los principios fundamentales que Descartes situaba en la benevolencia de Dios (única opción visible frente a la incertidumbre, alias espíritu maligno), es traspuesta por Kant a un lugar interno del hombre y hace de ellos «propiedad formal» del sujeto, es decir una facultad propia que nos habilita para tener intuiciones de los objetos externos. De este modo desaparece la incertidumbre y las fuentes cognitivas y morales son apropiadas por el hombre (y en cierto modo arrebatadas a Dios).

³²*Crítica*, 28.

El tiempo, todavía más que el espacio –que sólo está limitado a la intuición externa–, configura nuestro estado interno que es donde nos formamos las representaciones de todos los fenómenos. «Tengan o no cosas exteriores como objetos [...], pertenecen en sí mismas al estado interno, como determinaciones del espíritu, y este estado interno se halla bajo la condición formal de la intuición interna, por lo tanto del tiempo». De donde resulta que el tiempo es una condición *a priori* de todo fenómeno en general, tanto externo como interno³³, la premisa fundante de todo conocimiento.

La apropiación de las fuentes del conocimiento elimina la necesidad de hacer mediar a Dios y entrega al hombre la llave de sus propias operaciones cognitivas, eliminando la incertidumbre. Esta apropiación supone un gran avance en la senda de la autoderminación y el autoconocimiento. Sin embargo la propia emancipación siempre supone una ruptura con el padre y conlleva el duelo propio de las pérdidas, cierta sensación de desamparo y escepticismo, desamparo y escepticismo que Kant sigue pensando que es posible mitigar religando en alguna forma el conocimiento con su fuente y origen, de manera laica. ¿Es posible la metafísica? No lo sabe, pero en todo caso la necesidad de que sea real se hace sentir,

si bien no como ciencia, como disposición natural al menos. Pues la razón humana va irremisiblemente, sin que a ello la mueva la mera vanidad del saber mucho, impulsada por necesidad propia, a cuestiones tales que no pueden ser contestadas por ningún uso empírico de la razón, ni por principios sacados de la experiencia; y así realmente, por cuanto la razón en los hombres se extiende hasta la especulación, ha habido siempre alguna metafísica y la habrá siempre³⁴.

De tal manera que la pregunta se transforma en «¿Cómo es posible la metafísica en el sentido de una disposición natural?». Expresado en otros términos; «¿Cómo las preguntas que se hace la razón pura a sí misma y a las que se siente impulsada, por propia necesidad, a contestar de la mejor manera que pueda, surgen de la naturaleza de la razón humana universal?». Esto indica que planea la incertidumbre, solicitando ser calmada, al menos mientras dure el duelo. ¿Qué otra cosa es sino la imperiosa necesidad de saber que se puede saber o, en caso contrario, de saber que no se puede saber, o hasta dónde exactamente se puede saber

³³*Crítica*, 57.

³⁴*Crítica*, 41.

(«a extender con confianza nuestra razón pura o bien a ponerle determinadas o seguras limitaciones»)? La pregunta en sí deja traslucir la incertidumbre, incertidumbre hecha angustia que reclama de inmediato una constante, por limitante que sea: «ha de ser posible llegar sobre ello a alguna certidumbre, o sobre el saber o sobre el no saber de los objetos...». Por perentoria que se presente esta necesidad, no elimina cierto pesimismo en Kant acerca de la posibilidad de darle solución, «pues las contradicciones innegables y, en el uso dogmático, inevitables también, de la razón consigo misma, han despojado ya desde hace tiempo a la metafísica de su autoridad».

En este sentido el hombre moderno, con Kant y después de Kant, llevará consigo esta necesidad nunca satisfecha que le impulsará a hacer rodar eternamente cuesta arriba la roca de la búsqueda de una metafísica y verla caer de nuevo ladera abajo una vez alcanzada la cima, tal un Sísifo insomne.

Conclusión

Aprender a ser el yo desvinculado con opción al control racional implica el sacrificio de la unión cósmica, el alejamiento de «las doctrinas de los antiguos que creían en el orden cósmico, al aunar, como hicieron, lo moral y lo explicativo en teorías de un logos óntico»³⁵. Renunciar a la seguridad ontológica otorgaba el beneficio de la dignidad que como agente racional el hombre poseía. Una dignidad duramente adquirida que deviene la fuente de la moral. En un principio, los principales agentes de la desvinculación, Descartes, Locke y Kant, siguen ubicando la dignidad en una perspectiva teísta: las facultades de la razón y la volición humana están creadas por Dios, forman parte del plan de Dios para el hombre y lo reflejan en él (son su parte más noble). Sin embargo, al estar localizadas dentro del hombre, en ciertas facultades que el hombre posee de manera autónoma, estas características se constituirán en las bases para una moral autónoma, independiente y no teísta.

La mente que antaño se aplicaba a dilucidar los misterios de la vida, del ente, a hacer sistemas de lo real, da un giro de ciento ochenta grados y se vuelve hacia sí misma. Se dedica a explorarse a sí misma, a investigar las facultades del conocimiento, a

³⁵Fuentes del yo, 334.

preguntarse si es posible el conocimiento. Esta obsesión por el propio conocimiento desplaza el objeto del conocimiento, la ontología, las cosmologías, para dedicarse exclusivamente a la disección del aparato del conocimiento. Este movimiento copernicano es el que ejecuta Kant con la construcción de su sistema de análisis de la razón, su crítica de la razón pura, su crítica de la razón práctica, etc.

El hombre antiguo, Platón, Agustín, no sentían inquietud alguna por la pregunta por la posibilidad de la verdad. Gozaba de tal seguridad ontológica que era más propenso a preguntarse cómo era posible el error, ya que la aptitud de la mente para la verdad les parecía incuestionable. Platón se pregunta por el conocimiento y por la manera de obtener un conocimiento certero, mas no por restar capacidad a la mente sino por encontrar unas fuentes de conocimiento adecuadas y suficientes para obtener un conocimiento verdadero. Dado el caso de que todo en el mundo fenoménico fluctúa incesantemente debido a la impermanencia, al cambio, a la decrepitud y a la muerte, ¿dónde encontraremos algo que nos dé el tenor real de lo que de verdad es? En el mundo de las ideas, afirma Platón y hacia allí dirige sus pesquisas, sin dudar un instante de la capacidad de la mente para el conocimiento de las ideas innatas. El hombre antiguo yace en un lecho de confianza óptica que lo ampara y lo sostiene pase lo que pase. El hombre moderno se sitúa del otro lado de una brecha abierta por la suspicacia, la desconfianza, el temor a verse engañado. El hombre moderno no confía, duda, no descansa en el seno del universo que lo sustenta, se sitúa frente al mundo como un extraño y no se reconoce en él. La duda que en el escéptico griego era una creación lograda a fuerza de fatigas partiendo de un vasto asiento de seguridad, para el moderno es su punto de partida. Los dubitadores modernos –Descartes, Kant– barren con la noción antigua de realidad y se quedan desnudos frente al fenómeno³⁶. Ejercitan su pensamiento de una manera circular –pensamiento aplicado al propio pensamiento– con tal de dilucidar sus propias posibilidades de conocer, y de que el conocimiento así obtenido sea confiable. Esta reflexividad extrema, que ha marcado enormemente la Modernidad, ha hecho que el hombre opere una reducción en relación a los fenómenos con los que interfiere y lo ha encerrado en un mundo de conceptos situados en su propia mente.

³⁶J. ORTEGA Y GASSET, *Reflexiones de centenario* (1724-1924), Revista de Occidente, abril y mayo, Madrid, Alianza Editorial, 1924.

Descartes hace de la cautela un método para filosofar e inaugura así el linaje escéptico de la modernidad a la cima del cual se posiciona Kant, legando así a las generaciones venideras un acervo filosófico cultural desconfiado y a la defensiva que estará tan entrettejido en las estructuras cognitivas de los modernos que difícilmente se aperibirán de su presencia, dándolo por sentado, como si siempre hubiera formado parte de ellos.

La filosofía medieval y la filosofía moderna son antitéticas, porque la una está construida sobre la confianza del guerrero, la otra, «producto de la suspicacia y la cautela nace del burgués» y el burgués, al contrario que el guerrero, «es aquella especie de hombre que no confía en sí, que no se siente por sí mismo seguro» y que, preocupándose por encima de todo de precaverse, evitar los peligros y procurarse seguridad, se erigirá en el prototipo del hombre moderno. Podemos encadenar este pensamiento con la admiración que Nietzsche profesaba a los griegos que vivían intensamente todos los aspectos de la vida de manera dionisiaca y la crítica que formulaba a los modernos por haberse atrincherado contra la experiencia:

Los sentidos engañan, la razón corrige los errores: por consiguiente, se concluyó, la razón es el camino a lo que permanece; las ideas menos sensibles de todas tienen que ser las más próximas al «mundo verdadero».- de los sentidos provienen la mayor parte de los infortunios – son engañadores, seductores, aniquiladores...³⁷

³⁷F. NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos*, Madrid, 2006, Tecnos, vol. IV, 9 [60]