



# **LA SOLEDAD DE DESCARTES Y LA RAZÓN COMO POSTULADO**

RARAEEL CORAZÓN

Documento recibido: 1-IX-2006

Versión definitiva: 10-X-2006

BIBLID [1139-6660 (2007) n° 9; pp. 23-45]

**RESUMEN:** La filosofía moderna nace con el intento de superar la desconfianza en la razón motivada por el voluntarismo de Ockham. Buscando seguridad, certeza, Descartes erige a la propia razón en criterio de verdad. La soledad de Descartes le conduce al subjetivismo. Por eso Descartes es improposeguible. Los filósofos posteriores “continúan” a Descartes haciendo de la razón el “primer principio” del conocimiento, lo que lleva al sistema como modo perfecto de pensar y lograr la certeza absoluta. El sistema, sin embargo, no es otra cosa que la postulación, por parte de la razón, de su propia racionalidad. Pero hacer de la razón un postulado no es sino anularla.

*Palabras clave:* evidencia, certeza, sistema, postulado.

**SUMMARY:** The modern philosophy was born with the intention of overcoming the distrust in the reason motivated by the Ockham's voluntarism. Seeking security, certitude, Descartes establishes the reason like the criterion of truth. The solitude of Descartes drives into the subjetivism. So, Descartes was not followed. The posterior philosophers switched Descartes making of the reason the “first principle” of the knowledge, what drives into the system like the perfect manner of thinking to raise the absolute security. However, the system is not another thing that the reason postulating its own rationality. To make of the reason a postulate is the same thing that its own annulation.

*Key words:* evidence, certitude, system, postulate.

## **1. El alejamiento de Dios y el fin de la filosofía medieval**

Para Polo el pensamiento moderno es una versión simétrica o invertida de la filosofía clásica, pues sitúa el fundamento en el sujeto, que sustituye así al ser extramental.

Para comprender esta valoración es preciso prestar especial atención a Descartes, no sólo por ser considerado generalmente el padre de la filosofía moderna, sino porque, como afirma expresamente Polo, “Descartes es un in-



novador; en él algo se interrumpe y algo nace”<sup>1</sup>. Se interrumpe, sin duda, la filosofía de inspiración clásica, y nace el pensamiento moderno. Pero, ¿por qué en Descartes y no en Ockham, por ejemplo?, ¿qué aporta Descartes y qué olvida o desprecia que no hubieran aportado u olvidado otros pensadores anteriores o contemporáneos?

Ockham no es un innovador, sino el autor de una crisis. Su aportación es fundamentalmente negativa. La reacción contra dicha crisis fue obra, en primer lugar, de Descartes, si bien, “como respuesta a la aguda dificultad que Ockham formula, el filosofar es empujado a ensayar vías sumamente extrañas”<sup>2</sup>. En este texto llama la atención la expresión “el filosofar es empujado”; es decir, la filosofía moderna, y en concreto Descartes, tuvo que hacer frente a un problema que, desde los planteamientos anteriores, no hubiera encontrado solución, entre otras razones porque la crisis afectó directamente a dichos planteamientos. ¿Qué fue entonces lo que “empujó” a Descartes a “ensayar vías sumamente extrañas” que, como se ha dicho, llevaron a una simetrización del planteamiento clásico?

Brevemente, la dificultad a la que se enfrenta la filosofía al final de la Edad Media puede expresarse así: “la crisis de la filosofía medieval... es el tema de su incompatibilidad con la fe cristiana: la omnipotencia divina es, valga la palabra, tan absoluta que roba su objeto y función a la inteligencia del hombre, y convierte en sacrílega y vana la pretensión humana de inteligibilidad esencial”<sup>3</sup>. Las consecuencias en el plano antropológico de esta crisis son, si cabe, aún más agudas, pues “si la voluntad de Dios no es amable, ningún amor tiene sentido (es cifra desierta). Si la ley moral no me marca la dirección a Dios con verdad, y no sólo de hecho, si el *itinerarium hominis in Deum* no es asumible desde dentro, el movimiento humano es el de una piedra (Tomás de Aquino). Si el hombre no va —él— a Dios (con la gracia de Dios) no va —él— a ninguna parte. Si la ley moral no es cognoscible, toda otra ley es estulticia”<sup>4</sup>.

No es el tema de este artículo estudiar la causa de la crisis del pensamiento medieval; baste señalar, como una indicación que la haga de algún modo comprensible, que la analogía, siendo un modo válido de hacer filoso-

1. *Evidencia*, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 1996, 11. En esta edición hay algunas erratas que he corregido teniendo en cuenta la primera.

2. Prólogo a I. FALGUERAS, *La 'res cogitans' en Espinosa*, Eunsa, Pamplona, 1976, 19.

3. *Ibidem*, 20.

4. *Ibidem*, nt. 2.



fia, se halla más próxima, sin embargo, a la equivocidad que a la univocidad, y que el deslizamiento desde la una a la otra es un peligro siempre presente<sup>5</sup>.

## 2. La soledad como método

La filosofía moderna debe entenderse como un intento de reposición, si bien “Descartes emprende el filosofar en el modo de, aceptada la hegemonía de la voluntad sobre el pensamiento, mostrar que éste último no es imposible, sino que se desarrolla precisamente en cuanto que obedece a la voluntad”<sup>6</sup>. Descartes se recluye en sí mismo, “quiere” empezar a pensar, paraliza el pensamiento y toma la decisión de actuar desde la más completa soledad. Después de dudar de todo, añade: “ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos”<sup>7</sup>. ¿Por qué ha buscado conscientemente la soledad?, ¿qué le mueve a eliminar de la mente todo objeto, siendo así que “un designio tal es arduo y penoso, y cierta desidia me arrastra insensiblemente hacia mi manera ordinaria de vivir”<sup>8</sup>?

En Ockham el pensamiento se desligaba por completo de la realidad; la voluntad —la arbitrariedad— divina, hacía imposible transitar desde la mente hacia el mundo exterior, constituido por meros hechos inconexos e ininteligibles. Descartes, en cambio, retrocede a propósito ante las ideas porque no son de fiar, es decir, porque suponen un límite para el conocimiento; en concreto, “la condición de posibilidad del retraimiento cartesiano es un valor intelectual ausente de los supuestos, pero no ausente en absoluto... Precisamente lo que con la duda se pretende es eximirse de la necesidad de responder por aquello que defrauda”<sup>9</sup>. La soledad cartesiana tiene una cierta justificación positiva: Descartes quiere acceder a la realidad, pero para lograrlo ha de evitar la ingenuidad de fiarse del pensamiento; lo pensado no es lo real, más aún, puede que tampoco nos dé a conocer la realidad. Expresamente lo declara: “he admitido antes de ahora, como cosas muy ciertas y manifiestas, muchas que más tarde he reconocido ser dudosas e inciertas.

5. “La analogía estriba en la comparación. La analogía está entre la *univocidad* y la *equivocidad*, y en este caso hay una *quasiequivocidad*... [En algún caso, referido a la criatura respecto de Dios] la analogía se ha estirado de tal modo que se ha caído en la *equivocidad*...”. *El conocimiento racional*, 97-99.

6. *Prólogo a Falgueras*, 20.

7. DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas*, Alfaguara, Madrid, 1977, 2ª Meditación, 24.

8. *Ibidem*, 1ª Meditación, 21.

9. *Evidencia*, 26.



¿Cuáles eran? La tierra, el cielo, los astros y todas las demás cosas que percibía por medio de los sentidos. Ahora bien: ¿qué es lo que concebía en ellas como claro y distinto? Nada más, en verdad, sino que las ideas o pensamientos de esas cosas se presentaban a mi espíritu. Y aun ahora no niego que esas ideas estén en mí<sup>10</sup>.

La duda no afecta sólo a los sentidos, sino también a las ideas, aunque, como acabamos de leer, sean “claras y distintas”, y no sólo eso, sigue diciendo Descartes, sino que “había, además otra cosa que yo afirmaba, y que pensaba percibir muy claramente por la costumbre que tenía de creerla, a saber: que había fuera de mí ciertas cosas, de las que procedían esas ideas, y a las que éstas se asemejaban por completo. Y en eso me engañaba; o al menos, si es que mi juicio era verdadero, no lo era en virtud de un conocimiento que yo tuviera<sup>11</sup>”.

La idea clara y distinta no es verdadera en el sentido de que se “parezca” a la realidad, a la cosa que representa. En realidad, la palabra “verdad”, por más que Descartes use y abuse de ella, debería borrarse del diccionario de términos cartesianos. Idea clara y distinta es idea causada por algo real, idea que, por causada, permite un cierto “uso” por parte del yo, pero no —nunca— idea verdadera en el sentido de que se parezca, represente o se asemeje a la realidad que la ha causado.

Lo que Descartes busca en las ideas no es su “contenido” objetivo; desde el primer momento Descartes ha renunciado a dicho contenido, porque no es posible, en absoluto, “verificarlo”, compararlo con la realidad, ya que “en última instancia, una crítica del supuesto es incompatible con la posterior convalidación del mismo; por lo demás, no existe ningún procedimiento capaz de lograr con congruencia tal convalidación. La razón es clara: lo que al supuesto le falta para satisfacer el criterio de validez intelectual que se aduce para criticarlo es *absolutamente incompatible* con la suposición. Tal criterio no está en el objeto, ni puede estar, sino que, justamente, se introduce en la crítica, con un valor de novedad y contraste, completamente al margen del objeto mismo<sup>12</sup>”.

De un modo más simple puede decirse que, una vez cortada o segada la intencionalidad del objeto —y sólo puede serlo *a posteriori*—, no puede ser repuesta nunca. El supuesto es intencional; por eso, la consideración del supuesto al margen de la intencionalidad lo “positiviza”, lo dota de una rea-

10. R. DESCARTES, *Meditaciones*, 3ª Meditación, 31-32.

11. *Ibidem*.

12. *Evidencia*, 28.



lidad de la que carece. Por tanto, al detectar el límite del pensamiento, Descartes se detiene, da marcha atrás y se encierra en sí mismo. Esta soledad es, sin embargo, fuente de seguridad, de certeza: “haré un esfuerzo, pese a todo, y tomaré de nuevo la misma vía que ayer, alejándome de todo aquello en que pueda imaginar la más mínima duda, del mismo modo que si supiera que es completamente falso: y seguiré siempre por ese camino, hasta haber encontrado algo cierto, o al menos, si otra cosa no puedo, hasta saber de cierto que nada cierto hay en el mundo”<sup>13</sup>.

La crisis que el nominalismo produjo en la filosofía clásica y medieval tenía su origen en el voluntarismo. Esto introdujo en la historia del pensamiento una actitud escarmentada, cautelosa, una falta de confianza insuperable “racionalmente”. Quizás por eso “Descartes no ha considerado esta otra posibilidad: si el supuesto es un límite, todo el problema del conocimiento está en desembarazarse de él en la forma de un proseguir mantenido. No se trata de conservar un valor intelectual constante, sino de superarlo, de salirse de todo valor intelectual ya *dado* para instalarse en lo que se llama trascendencia”<sup>14</sup>.

La existencia del límite mental no es ningún secreto para los clásicos y medievales; pero como la presencia se esconde, no aparece al conocer, es fácil atribuir el límite a otro motivo. En el pensamiento clásico la intencionalidad del objeto se extrapoló, se proyectó fuera y se confundió con el ser. Descartes, por el contrario, choca contra el límite, rebota y se enroca en la subjetividad. ¿Cómo es posible adoptar esta postura si “la detectación del límite es metódica de suyo, es decir, al descubrir el límite la intelección no se queda en él, sino que va más allá”<sup>15</sup>?

La condición para que, al detectar el límite, pueda abandonarse, es que se detecte como lo que es, o sea, como límite del pensamiento, no como defecto o límite del objeto, porque “en todos los órdenes, ‘algo’ es el acontecer-pensar limitado en la mismidad”<sup>16</sup>. El límite no es el objeto sino la presencia mental, la cual se oculta precisamente para que el objeto se dé en presencia. Por eso, Descartes, al dudar del objeto, más aún, al considerarlo falso, se encuentra con un fondo de saco, con un callejón sin salida en el que no cabe otra alternativa que retroceder. Al hacerlo, no sólo pierde el ente, la realidad, sino que renuncia a la verdad y se conforma con la certeza subjetiva.

13. R. DESCARTES, *Meditaciones*, 2ª Meditación, 23.

14. *Evidencia*, 27.

15. *Antropología I*, 1ª ed., 106.

16. *El ser*, 2ª ed., 87.

Considerado como real, el objeto no es nunca verdadero, no da a conocer la realidad, no se parece a ella, no puede “compararse” con nada. Lo único que cabe hacer con él es analizarlo hasta sus elementos más simples para que la *mente* pueda concebirlos clara y distintamente, o sea, para que dejen de ser dudosos; luego la voluntad lo “usa” para afirmar o negar la existencia de una realidad que, aunque incognoscible, pueda ser considerada como “causa” del objeto. La verdad, por tanto, pertenece al juicio, a la voluntad, pero nunca a la inteligencia.

Detectar el límite “en condiciones tales que quepa abandonarlo”, como suele decir Polo, es descubrir que carece de entidad, que no es un muro, que no tiene “ser” porque es el “haber” objeto, y dicho haber no lo “hay”, y que, por consiguiente, como acabamos de leer, “todo el problema del conocimiento está en desembarazarse de él en la forma de un proseguir mantenido”. Abandonar el límite no es, por tanto, suprimirlo —es imposible—, dejarlo de lado —se oculta, y no aparece nunca—, sino rebasarlo, proseguir manteniendo la atención en la realidad sin detenerse en el objeto, en “lo” que aparece intencionalmente.

Al retroceder, Descartes “vuelve” a la voluntad, con la pretensión de “anticiparse” a la presencia mental. Confía en que, de este modo, todo objeto que aparezca a la mente podrá ser inspeccionado, “aclarado” y, posteriormente, “usado” para afirmar la realidad extramental. De ahí que “para Descartes, el pensamiento es extraobjetivo en su dimensión fundamental; y en esta dimensión sigue siendo extraobjetivo siempre”<sup>17</sup>: ni aparece ante el pensamiento —no es objeto—, ni su “uso” fundamental consiste en afirmar el objeto, sino en inspeccionarlo como si fuera algo extraño a él.

Concretamente, “el pensamiento se moviliza en Descartes según la dinámica voluntaria a la que no puede oponer resistencia alguna: pensar significa entonces traslucir la imperante actividad del espíritu quedando bajo su control”<sup>18</sup>. Por eso, aunque pueda parecer contradictorio, lo dado no es lo afirmado, sino lo que permite afirmar o negar —llegar a la verdad— evitando la duda. Y también por eso, “la voluntad cartesiana, aunque espontáneamente activa, no es unitaria, sino que se fracciona en una pluralidad de actos, entre los que destacan los siguientes:

– El dudar, que se traduce en el *cogito* (*sum* significa realidad de la voluntad que duda).

---

17. *Evidencia*, 17.

18. *Prólogo a Falgueras*, 21.



– El afirmar, que establece la noción de *res* (la *res*, como correlato de la afirmación, aunque no creación suya, se discierne del *sum* y también de lo objetivo).

– El analizar, cuya correspondencia pensada es la idea clara y distinta (el término del análisis se distingue del *sum* y de la *res*).

– El someterse, que llega hasta la realidad de la idea de Dios (que no es la cosa que se afirma, ni la objetividad analizada, ni el *sum*, sino, más bien la garantía de todos ellos. En particular, *cogito ergo sum* no es, en modo alguno, el argumento ontológico; la voluntad divina está por encima del *du*dar)<sup>19</sup>.

Su soledad es espantosa, pues “Descartes está solo de una manera profunda. Cuenta con la actitud, pero para ello ha tenido que desligarse de todo: sólo cuenta con la actitud y se mantiene en ella. Esto no es una fatalidad a que se encuentre reducido Descartes, sino una situación buscada, intrínsecamente ligada a la intención cartesiana. En ella alienta y se ejerce una fuerza renovada, capaz de despegarse del imperio del ente trascendental. Cosa nueva en la historia...”<sup>20</sup>. El resultado es que “la vía hacia la realidad extramental es... doble en Descartes. En virtud de las necesidades de la afirmación, Descartes establece su valor extramental antes de asegurarle ningún sentido eidético determinado, antes de encontrar su sentido cognoscible efectivamente, de manera intuitiva. La primera vía —que no se identifica con la otra nunca— es una peculiar configuración hipotética: Descartes nos dice cómo ha de ser la realidad en cuanto que extramental, es decir, en cuanto que no supuesta. Pero no nos dice ni que la realidad pueda deducirse de alguna razón ideal; ni que su esencia pueda determinarse a partir de ella; ni que se defina, en cuanto que tal realidad por el mero hecho de que alguna idea clara pueda referirse al *sum*... Por lo tanto, se hace necesario averiguar cómo está en la cosa lo que la idea representa”<sup>21</sup>.

Dicho de un modo desgarrado pero válido, lo que Descartes afirma como real no es lo que conoce; saber no es afirmar, ni viceversa, ya que “la realidad es anterior e independiente a la vigencia de toda admisión mental. La realidad no obedece a condiciones lógicas. Ser real, por decirlo así, es un título de soberanía, de autarquía y suficiencia. Este es el carácter absoluto de la realidad: su no deductibilidad, su no ser quitada o puesta según la lógica.

---

19. *Ibidem*.

20. *Evidencia*, 44.

21. *Ibidem*, 95.

”Ser real significa ser inmediato a sí o inmediatamente en sí. Este aferrarse y acompañarse no se encuentra en el supuesto que, por el contrario, resulta lábil, movable e internamente desasistido. La *res*, en cambio, radica en un *ya*, en una autosuficiencia y autoinsistencia. A esto puede llamársele también *facticidad*. Descartes interpreta la realidad como una reducción a la propia situación y así como lo no-en-la-mente; como lo que no puede ser arrancado de sí, y queda más allá, o ‘abajo’, de la mente: *extramentem* significa *absquemente*, no *antementem*”<sup>22</sup>.

Esto no es, en ningún sentido, abandonar el límite mental, ir más allá, alcanzar la realidad. En la afirmación la inteligencia no cuenta, el objeto no es superado sino “usado” para afirmar en cada caso. Es la voluntad, no la inteligencia, la que “salta” por encima del dato y juzga, porque “dudar, demostrar, consolidar, son operaciones de alcance limitado, que se corresponden con un término mental. La realidad está a espaldas o detrás de ellas, como la misma facticidad de tales operaciones —así es el *cogito*— o como lo incognoscible en espera de la extensión del *cogito* —extramental más allá en la dirección de los contenidos ideales—”<sup>23</sup>.

Puede decirse entonces que lo que Descartes sabe de la realidad, lo sabe al margen de la razón, porque la idea no es más que un efecto —heterogéneo— causado por la realidad. La sustancia se conoce por sus atributos, pero el atributo no es más que aquella cualidad mediante la cual concebimos a la sustancia, no la esencia o naturaleza —en sentido clásico— de la sustancia. “La atribución lógica no tiene lugar. No es el análisis de la sustancia, poseída como un dato, lo que permite encontrar —analíticamente— las propiedades, sino que la evidenciación del objeto impulsa hasta la afirmación concreta de la situación en sí, que es la realidad. Este paso a la afirmación, sin el cual la realidad no se alcanza, implica la irrealidad del atributo en cuanto que tal, o precisamente considerado. Aunque es el valor de efecto del objeto lo que nos permite asentar la afirmación *in casu* una vez que el objeto es evidente, el objeto no se identifica con la sustancia de tal manera que la heterogeneidad cosa-idea no tuviera ninguna correspondencia en el plano extramental una vez sentada la semejanza. No; *en sí* es extraobjetivo, sin más”<sup>24</sup>. El *sum*, por supuesto, es la voluntad<sup>25</sup>.

---

22. *Ibidem*, 97-98.

23. *Ibidem*, 98-99.

24. *Ibidem*, 107.

25. “El planteamiento de Descartes tiene este significado: supuesto que los actos de la voluntad sean tan fuertes que sometan enteramente al conocimiento, que es pasivo, y sólo funciona en tanto que deja que en él transparen los actos de la voluntad, son válidas las





La soledad no afecta sólo a Descartes, sino también a la realidad: cada cosa es la que es, y no guarda ninguna relación con las demás (salvo con Dios, de la que depende): “*res* es inseidad, culminación de sí en tanto que en sí, retracción a pura anterioridad y monopolio de la suficiencia: ‘por sustancia no podemos entender sino la cosa que existe de tal manera que no necesita ninguna otra para existir’ (*Principios*, I, art. 51). Es lo que existe de suyo, no en un sentido causal —*causa sui*—, sino en tanto que en sí; el bloque de la existencia, no surcado por influencia ajena. Tal bloque es *ya*, de una vez, reunido consigo sin síntesis, detenido en sí, sin extender a conquista alguna su ejercicio real... Paralelamente, existir no comporta para la sustancia despliegue ni permanencia en el tiempo... Por eso, la realidad no posee virtualidad respecto al tiempo y sucumbe —sin la conservación divina— a su transcurso”<sup>26</sup>.

No es extraño, por tanto, que la comunicación entre las sustancias sea un problema sin solución posible; incluso la relación alma-cuerpo, que la experiencia atestigua, se presente a la razón como una contradicción<sup>27</sup>.

### 3. La filosofía sistemática o la razón como postulado

“Descartes es el maestro del sentido moderno de la libertad del espíritu”<sup>28</sup>. Efectivamente, Descartes se propone anticiparse al supuesto, pensar sin pre-supuestos, empezar a pensar, para alcanzar así la certeza y no dejar lugar al error y la duda. Sin embargo, “partir de Descartes no permite dar un solo paso adelante; pero aceptarlo es, a cambio, quedar obligado a la necesidad de inventarlo todo”<sup>29</sup>. Si la filosofía cartesiana no admite discípulos, pues el discípulo no puede ni debe hacer otra cosa que repetir al pie de la letra al maestro sin añadir ni quitar nada, ¿cómo inspirarse en él?, ¿cómo hacer filosofía partiendo exclusivamente de la subjetividad, sin contar con ningún “dato”?

La respuesta es la siguiente: “la forma sistemática de la filosofía es la consecuencia de aquella situación del filosofar que trueca su incapacidad

---

expresiones: *volo ergo sum* y *volo ergo cogito*. No sólo la primera, sino sobre todo la segunda”, *Curso de teoría*, I, 2ª ed, 92.

26. *Evidencia*, 101-102.

27. Cfr. R. DESCARTES, *Carta a Isabel de Bohemia*, 28-VI-1643, en R. DESCARTES, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Alba editorial, Barcelona, 1999, 35-36.

28. *Evidencia*, 16.

29. *Ibidem*.



para la continuidad por un impulso cuasi creacionista, es decir, por la pretensión de objeto partiendo únicamente de la fuerza de la razón intrínsecamente asistida por la voluntad”<sup>30</sup>. El “sistema” es, pues, el único modo de ser fiel a Descartes, aunque, necesariamente, “la aceptación de Descartes en la filosofía posterior es, no sólo un bloqueamiento de todo desarrollo del cartesianismo temático, sino una falsificación de su raíz”; la razón está en que “Descartes persiste en un ímpetu que se aleja de él en todos los sentidos. He aquí la paradoja en su forma más insoportable”<sup>31</sup>. Para Descartes el sistema es imposible porque los temas aparecen a golpe de actos voluntarios inco nexos y dirigidos en direcciones distintas. Por eso el cartesianismo es, por contradictorio que parezca, un pensar cerrado y acabado.

En Descartes la razón es pasiva; el “primer principio” no es el *cogito* sino el *sum*. Por eso es preciso dudar de todo lo dado, de todo objeto. Pero esto, como acabamos de ver, aísla al filósofo. Si el sujeto es el “primer principio”, no cabe otra alternativa, para continuar a Descartes, que “ejecutar la principialidad misma y en absoluto. El sistema es la correspondencia objetiva, como su expresión acabada y no perfectible, de la fuerza de la razón. La razón como primer principio, o lo que es igual, la dependencia de los temas respecto de la espontaneidad del espíritu humano...”. Sin embargo, la filosofía sistemática encierra otra paradoja, una contradicción igual o mayor que la cartesiana, pues “hace del filosofar un ejercicio encerrado en sí mismo, sin otro fin que recabar su propia suficiencia”<sup>32</sup>.

Si el sistema no puede tener otro sentido que justificarse a sí mismo, entonces salir de Descartes lleva necesariamente a recaer en Descartes... dando un inmenso rodeo: “problematismo y tendencia a lograr una solución definitiva y original, he aquí los rasgos con que Descartes marca su presencia en la filosofía posterior. Resalta netamente lo que tal presencia tiene también de ausencia y falta de continuación. Pero, si bien se mira, estos dos rasgos equivalen a las condiciones precisas de una filosofía sistemática: si la razón como primer principio es el puro problema, quiere decirse que lo problemático en cuanto tal no es lo inseguro, insoluble o inasequible, sino la fuerza suprema y poseída. En cuanto problema, la razón es latencia, pero se trata de la latencia de la razón como primer principio y por lo tanto de la latencia que puede y está llamada a resolverse desvelándose. El problema del

---

30. *Ibidem*.

31. *Ibidem*, 17.

32. *Ibidem*, 14.



primer principio se define en orden a su solución, y ésta consiste en la misma suscitación del orden objetivo como tal”<sup>33</sup>.

Cuando la razón no tiene otro sentido que justificarse a sí misma, cuando el primer principio, o sea, la razón, ha de fundar el saber en toda su integridad, éste no es otra cosa que la justificación de la propia razón. La razón ha de “demostrarse” a sí misma que no es irracional, ha de concluir que lo que de ella emana es plena y perfectamente racional. Es decir, la filosofía como sistema no es otra cosa que la razón como postulado de la propia razón, “pues, en efecto, no se resuelve el problema, sino que se permanece en él y se perpetúa su pura enigmaticidad, al establecer que la solución sólo lo es porque es idéntica al problema”<sup>34</sup>. Unos pocos textos servirán para confirmar este diagnóstico.

#### a) *Espinosa*

Un modo de “continuar” a Descartes es el que establece Espinosa identificando ser, pensar y objeto. Según Descartes sustancia es aquello que existe de tal modo que no necesita de ninguna otra cosa para existir; un paso más en la misma línea lleva a Espinosa a añadir: y “se concibe por sí; esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa del cual deba formarse”<sup>35</sup>. En cierto sentido, al salir de sí mismo para acercarse a la realidad, Espinosa recae en la subjetividad de un modo más profundo y radical que Descartes. Éste no conocía la sustancia, sólo la afirmaba; Espinosa es también nominalista —la sustancia se conoce por sus atributos, no por sí—, pero, por ello mismo, si “pensamos” (sin conocerla) cómo debe ser en sí misma, habremos de concluir que sólo puede concebirse (concebirse ella a sí misma) más que por sí, sin referencia a algo externo. La *inseidad* de la sustancia se identifica con la plena autoconciencia.

La “principalidad de la razón”, o la razón como primer principio, no puede “manifestarse” externamente, fuera de ella misma, y, además, ha de coincidir con su ser y con su objeto. Por eso, “la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar. Es decir, que todo lo que se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, se sigue objetivamente de la idea de Dios con el mismo orden y en la misma conexión”<sup>36</sup>. Aquí la clave está en

33. *Ibidem*, 15-16.

34. *Ibidem*, 17.

35. B. ESPINOSA, *Ethica more geometrico demonstrata*, I, def. III.

36. *Ibidem*, II, Prop. VII, corolario.

la distinción (que realmente no es tal) entre la realidad formal y la realidad objetiva.

Descartes había definido cada una de ellas del siguiente modo: “por *realidad objetiva de una idea*, entiendo el ser o la entidad de la cosa representada por la idea, en cuanto esa entidad está en la idea; y en el mismo sentido puede hablarse de una perfección objetiva, un artificio objetivo, etc. Pues todo cuanto concebimos que está en los objetos de las ideas, está también objetivamente, o por representación, en las ideas mismas.

“De las mismas cosas, se dice que están *formalmente* en los objetos de las ideas, cuando están en ellos tal como las concebimos nosotros; y se dice que están *eminentemente*, cuando no están de ese modo, pero son tan grandes que pueden suplir ese defecto con su excelencia”<sup>37</sup>. Es decir, la realidad *formal* es, en sentido propio, la realidad; la realidad *objetiva* es esa misma realidad, pero no en la cosa, sino en cuanto que está *representada* en la idea, o sea, algo así como su *realidad ideal*. Descartes considera, además, que la realidad *objetiva* es la *esencia* de la cosa (cuando representa el atributo principal) y que la realidad *formal* es la *existencia* misma de la cosa o sustancia<sup>38</sup>.

Pues bien, según Espinosa, “todo lo que se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, se sigue objetivamente de la idea de Dios con el mismo orden y en la misma conexión”, es decir, la idea de Dios coincide *objetivamente* con la realidad *formal* de Dios, y como además “la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar”, hay que concluir que en Dios su realidad objetiva —su idea— y su realidad formal —el pensar—, son una y la misma cosa: Dios no piensa ideas sino que su idea es Él mismo; o al revés, Dios no es “real” sino “ideal”, tanto más cuanto que, como sustancia, ha de concebirse a sí mismo por sí mismo, y englobar en su idea su propio pensarse.

La naturaleza y las sustancias pensantes no son más que “modos” del atributo divino de la extensión o del atributo pensamiento, respectivamente. Pero los atributos divinos se identifican en la sustancia; luego en Dios todo es una y la misma cosa. El rodeo que el hombre ha de dar al hacer filosofía para conocer a Dios y conocerse a sí mismo se debe a la finitud humana, pero culmina en el *amor Dei intellectualis*. Por eso, en definitiva, “la finalidad del filosofar spinosiano es alcanzar el conocimiento de la unión de nues-

37. R. DESCARTES, 2ª Respuestas, Definiciones III y IV.

38. *Ibidem*, Definición V. Más explícito aún: “por esencia entendemos la cosa en cuanto que está *objetivamente* en el intelecto; por existencia la misma cosa en cuanto que *está fuera* del intelecto”, *Carta a X*, enero 1646. A-T., IV, 350.



tra mente con la Naturaleza toda: una soteriología filosófica”<sup>39</sup>. En otras palabras: ser conscientes de que la realidad no es más que un “sistema” ideal-real, pues lo real llega a coincidir consigo mismo gracias al conocimiento que tiene de sí mismo.

En Espinosa, por tanto, “la herencia cartesiana se desarrolla en la línea que lleva a establecer las condiciones de que depende la constitución infinita de la evidencia en el plano objetivo. El primer principio es entonces la objetividad absoluta en tanto que su idealidad abarca originariamente su propia intelección. Espinosa entiende que el establecimiento completo de la principalidad de la razón exige la superación del momento *sum* como determinación extraideal. Pero, a la vez, el valor genético del sistema de Espinosa deriva, en el clima cartesiano, de la transferencia de la subjetividad del pensar al primer pensado, que no es pensado sino en tanto que el pensar se identifica con él; sólo de esta manera lo pensado lo es en virtud de un primario *ser ideal*”<sup>40</sup>.

Cuando el pensar se identifica con lo pensado, entonces, y sólo entonces, la evidencia es infinita: el *ser* del pensar transita a lo pensado —al objeto—, de modo que la objetividad se hace evidencia por contener el pensar: la realidad *objetiva* y la realidad *formal* son una y la misma cosa. El “sistema” es posible si el pensamiento no sale de sí mismo; es entonces cuando se da el saber —y el ser— absoluto. Pero esto quiere decir, en última instancia, que el saber se justifica a sí mismo: es su propio postulado.

## b) Kant

El caso de Kant es más llamativo porque no sólo no parte de la existencia del sistema, sino que sabe que el sistema no cierra, no puede concluir en el saber absoluto. Sin embargo también para él el sistema es el modelo, o mejor, la única posibilidad para que pueda existir la filosofía, ya que “regidos por nuestra razón, nuestros conocimientos no pueden constituir una rapsodia, sino que deben formar un sistema”.

¿Cómo concibe Kant el sistema? “Por sistema entiendo la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea”<sup>41</sup>.

¿Por qué nuestros conocimientos deben constituir un sistema?, ¿por qué han de “cuadrar” de modo que formen un conjunto cerrado? Kant lo explica

39. I. FALGUERAS, *La 'res cogitans' en Espinosa*, 254.

40. *Evidencia*, 14.

41. I. KANT, *Crítica de la razón pura*, 13ª ed., Alfaguara, Madrid, 1997, A 832, B 860.

con detalle: “la unidad del fin al que todas las partes se refieren y en la idea del cual se relacionan todas ellas entre sí hace, por un lado, que la falta de cada una de esas partes pueda ser notada al conocer las otras y, por otro, que no se produzca ninguna adición fortuita ni haya ninguna magnitud indeterminada del todo que no posea los límites determinados *a priori*. El todo está, pues, articulado (*articulatio*), no amontonado (*coacervatio*). Puede crecer internamente (*per intus susceptionem*), pero no externamente (*per appositionem*), como hace un cuerpo animal, cuyo crecimiento no supone adición de nuevos miembros, sino que fortalece cada uno de ellos, sin modificar su proporción, y lo capacita mejor para cumplir sus fines”<sup>42</sup>.

En el fondo, la razón es que los límites del conocimiento pueden ser determinados *a priori* y, por tanto, nada puede quedar fuera de dichos límites; positivamente, los límites marcan también todo lo que cabe en el conocimiento, de modo que no existe la posibilidad de que aparezca alguno que, de alguna manera, no estuviera previsto. Si las condiciones de posibilidad del conocimiento vienen dadas por la subjetividad, es imposible que aparezca alguno que no esté “articulado” con los demás, y que no proceda de un “crecimiento interno”, ya que es imposible que algún conocimiento proceda de “fuera”.

Kant no es panteísta pues es consciente de las limitaciones humanas. Por eso el sistema debe ser incompleto en la práctica; al hombre le falta la “clave”, la pieza fundamental que lo haga efectivo. Pero como *a priori* ha establecido que el saber ha de ser sistemático, la clave ha de existir y el hombre, aunque no la “conozca”, ha de “pensarla”. A este tema dedicó un opúsculo titulado precisamente *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*

Allí leemos lo siguiente: “*orientarse* significa, en la propia acepción de la palabra, encontrar, en un lugar del mundo dado (de los cuatro en que dividimos el horizonte), los restantes, en particular el de la *salida* del sol... Pero, al efecto, necesito en absoluto el sentimiento de una diferencia en mi propio *sujeto*; a saber: la de la mano derecha e izquierda... En consecuencia, me oriento *geográficamente*, aun con todos los datos objetivos del cielo, sólo mediante un fundamento *subjetivo* de distinción”<sup>43</sup>. No basta con saber dón-

42. *Ibidem*, A 832-833, B 860-861.

43. I. KANT, *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, en *En defensa de la Ilustración*, Alba editorial, Barcelona, 1999, 167-168. Al hacer del espacio una intuición pura, “el espacio no es racional. Sin embargo, distinciones como la de recta y distancia —o izquierda y derecha— se fundan en el espacio. Estas observaciones kantianas son objetables desde varios puntos de vista... Desde el mismo planteamiento de Kant, la contraobjeción es ésta: ¿cómo distinguir el esquema de la mano derecha, del de la izquierda, si el concepto de ambas es el mismo?... Kant considera el espacio en tanto que construido, pero si imaginar es un acto y la imaginación es una facultad reobjetivante, hay una génesis del espa-



de está el oriente, por dónde sale el sol; además hay que tomar otro punto de referencia, esta vez en uno mismo, que permita afirmar que sale por mi derecha o por mi izquierda.

Aplicada al pensamiento, esta doctrina lleva a lo siguiente: “puedo ampliar aún más este concepto, que consistiría, entonces, en la facultad de orientarse no sólo en el espacio, es decir, matemáticamente, sino en el pensamiento en general, es decir, *lógicamente*. Puede adivinarse fácilmente por analogía que ésta será una tarea de la razón pura, la de dirigir su uso cuando quiera extenderse, de los objetos conocidos (de la experiencia), más allá de todos los límites de la experiencia sin encontrar, en absoluto, objeto alguno de intuición, sino sólo espacio para ella... Este medio subjetivo, que todavía permanece, no es otro que el sentimiento de la *exigencia* propia de la razón”<sup>44</sup>. Es la razón (humana) la que busca *orientarse*, y para ello ha de traspasar sus propios límites ya que, de lo contrario incurriría en el relativismo. A primera vista parece que Kant busca un punto cardinal de valor absoluto, pues es la propia razón la que lo *exige*: “donde no es tan arbitrario que se quiera o no juzgar algo con determinación, donde una exigencia real, y tal que depende de la razón en sí, hace preciso juzgar y, sin embargo, nos limita la falta de saber respecto a los elementos requeridos para el juicio, es precisa una máxima según la cual emitir nuestro juicio; pues la razón quiere ser satisfecha alguna vez”<sup>45</sup>.

La sorpresa (previsible, por otro lado) es que dicho punto sólo puede ser hipotético y, por tanto, relativo: “no es sólo que nuestra razón sienta ya una exigencia de poner el *concepto de lo ilimitado* como fundamento del concepto de todo lo limitado y, con ello, de todas las otras cosas; también esta exigencia vale en la presuposición de su existencia, sin la cual la razón no puede indicar ningún fundamento satisfactorio de la contingencia de la existencia de las cosas en el mundo, y menos de la finalidad y orden que se encuentra por todas partes en un grado tan admirable (en lo pequeño, porque nos resulta cercano, aún más que en lo grande). Sin admitir un autor inteligente, ni siquiera se puede indicar, sin caer en puros absurdos, un fundamento *comprensible* de esto; y, aunque no podemos *demostrar* la imposibilidad de una finalidad semejante sin una primera *causa inteligente*..., aún

---

cio, no intelectual, pero sí imaginativa. El espacio no es un objeto dado, sino una ley de reobjetivación uniforme... Su interpretación del espacio es incorrecta... porque el espacio no funda las figuras, si tanto el espacio como las figuras son reobjetivaciones. Además, si las figuras son más formales que el espacio, no se ve cómo puede fundarlas”. *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona, 1997, 81-82 y nt. 3.

44. I. KANT, *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, 169.

45. *Ibidem*.

queda, en esta falta de evidencia, un fundamento subjetivo suficiente de su *aceptación*, en el hecho de que la razón *exige* presuponer algo que le resulte comprensible con lo que explicar este fenómeno dado, puesto que todo aquello a lo que la razón, por el contrario, puede unir un concepto, no puede cumplir esta exigencia”<sup>46</sup>.

Después de señalar que era preciso un punto de orientación externo al sujeto —objetivo, por tanto—, Kant razona del siguiente modo: la razón *exige* un punto de apoyo externo; es decir, no se trata de una exigencia real, sino de una exigencia “racional”, subjetiva. Sin ese punto, la razón se perdería; con él, aunque sea meramente hipotético, sabe en cada momento dónde se encuentra.

No era precisa una argumentación tan compleja para advertir que la “idea” que la razón necesitaba, más aún, exigía, no podía ser más que una mera “idea”, pues si todo conocimiento está *condicionado* por nuestro modo de conocer, también la *condición* que hace posible dicho conocimiento debe ser *a priori*. Es decir, el círculo se cierra, y el sistema, aunque aún falte mucho por conocer, aunque nunca sea posible “llenarlo”, debe ser así y no de otro modo.

En la *Crítica de la razón pura* la idea de Dios sólo tiene valor regulativo, no constitutivo; por eso, el conocimiento teórico es limitado e hipotético. Pero la ética no puede ser hipotética, tanto más cuanto que la razón pura es por sí misma práctica. Por eso Dios es un postulado en el que la razón debe creer con una “fe racional” pues, de lo contrario, habría que “tomar los principios morales por vanas quimeras”<sup>47</sup>.

La pregunta pertinente en este momento es la siguiente: ¿son la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios los verdaderos postulados de la razón práctica?; ¿no será, más bien, la propia razón lo postulado? Los postulados de la razón práctica no son más que el rodeo que la propia razón ha de dar para asegurarse que ella no es irracional, que sus conclusiones no son “vanas quimeras”. Él mismo lo admite con plena conciencia: “si un sistema semejante, como el que se desarrolla aquí acerca de la razón pura práctica a partir de su crítica, ha costado mucho o poco trabajo, sobre todo a la hora de no errar en la elección del punto de vista desde el cual pueda deli-

46. *Ibidem*, 171-172. En el pensamiento cristiano medieval Dios es también el fundamento último del conocimiento, pero no la *idea* de Dios sino Dios como causa del mundo, y las causas o son reales o no son causas: “el alma no juzga de las cosas con arreglo a cualquier género de verdad, sino con arreglo a la verdad primera, reflejada en el alma, como en un espejo, por los primeros principios; de donde se sigue que la primera verdad es superior al alma”, SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 16, a. 6 ad 1.

47. I. KANT, *Crítica de la razón pura*, A 811, B 839.





nearse correctamente el conjunto del mismo, es algo que debo dejar juzgar a los avezados en este tipo de tareas. Desde luego, dicho sistema... se sostiene por sí solo”<sup>48</sup>.

Efectivamente, un sistema debe sostenerse por sí solo, pero entonces la razón no ha salido de sí misma. De ahí a afirmar que este fundamento *subjetivo* “presenta sin embargo una validez *objetiva*”<sup>49</sup>, hay una distancia insalvable. Más bien habría que decir que un fundamento *subjetivo* concede a la propia razón una pretendida validez *objetiva*.

La autonomía del hombre, que se da a sí mismo su propia ley moral, implica la primacía de la razón práctica —de la voluntad— y la sumisión de la razón a un *interés*. El resultado de este experimento, que comenzó en Descartes, puede resumirse ahora así: “la Ilustración postula la emancipación de la razón en los términos de un total disponer de ella. Pero se trata de un postulado ilusorio, que sólo se sostiene mientras dicha totalidad dispositiva no se logra, o precisamente porque no se logra. Esta imposibilidad es lo que impide la completa demenciación del ilustrado. Para comprobarlo basta señalar que si se lograra la total disposición de la razón se produciría la coincidencia de la razón con un postulado. El absurdo es manifiesto: esa coincidencia aniquilaría a la razón”<sup>50</sup>.

¿En qué se diferencia un ilustrado y, en general, un pensador sistemático, de un paranoico? Es imposible distinguir entre uno y otro: ambos razonan perfectamente dentro de unos principios y una lógica que ellos mismos han establecido, es decir, han postulado. La razón como postulado de sí misma es la manera de asegurar su propia racionalidad y, por tanto, la exclusión de su irracionalidad. Por desgracia, esa seguridad sólo se da “dentro y para” el sistema. Quien no entre en él o lo estudie desde fuera queda inhabilitado para hacer un juicio de valor. De este modo el sistema se blindo contra toda crítica externa.

### c) *Hegel*

Éste es el caso de Hegel. Para Hegel, Kant es poco radical porque el sistema no estará nunca completo y la clave de bóveda tampoco puede ponerse en Dios, pues el Dios kantiano no es más que una idea o un postulado. Un sistema que no existe ni existirá no es un verdadero sistema. Por

48. I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2000, 58, Ak., V, 8.

49. *Ibidem*, 53, Ak., V, 4-5.

50. *La persona humana*, 192.



eso, aunque “Kant descubre [contra Espinosa] entre la subjetividad y la idealidad una relación de fundamentación apriorica... para Kant la objetivación completa de la espontaneidad del espíritu es imposible; para Kant la razón es principio finito, es decir, sólo una dimensión de la espontaneidad espiritual”<sup>51</sup>.

El reproche de Hegel es atinado: “su concepción permanece dentro de la conciencia y de su oposición, y, además de lo empírico propio del sentimiento y de la intuición, deja subsistir algo más, que no está fundado y determinado por la autoconciencia pensante, sino que es una *cosa en sí*, extraña y extrínseca al pensamiento. Sin embargo es fácil observar que semejante abstracción, cual es la cosa en sí, no es ella más que un producto del pensamiento, y precisamente sólo del pensamiento que abstrae”<sup>52</sup>. La filosofía de Kant es, según esto, *subjetiva*, pues no alcanza el ser; *sentimental* más que racional; *empírica* y contradictoria, pues acepta la existencia de la *cosa en sí* que no es más que una idea, no una realidad sino una abstracción.

La filosofía crítica kantiana es poco crítica. Kant siempre parte de hechos: la existencia de las matemáticas y la física en la *Crítica de la razón pura*, el *factum* de la conciencia moral en la ética. Pero realizar una crítica a partir de unos hechos es dar por *supuesto* unos conocimientos que se dan por válidos de entrada, y unas capacidades de la razón. La crítica kantiana había, antes de llevarse a cabo, pronunciado la sentencia acerca del valor y el alcance de la razón. Kant no había hecho otra cosa que “justificarla”.

La inspiración cartesiana que da lugar a la filosofía moderna, en cambio, consiste en hacer de la razón el primer principio y, por consiguiente, comenzar sin *supuestos*. Hegel hará un nuevo intento, más radical, para ser plenamente consecuente con dicha inspiración. “En este sentido, el gran discípulo de Descartes es Hegel”<sup>53</sup>. La unidad sujeto-pensar-pensado, ha de ser absoluta, pero como debe realizarse sin *supuestos*, no puede ser inmediata, sino que debe *llegar a ser*, realizarse, o mejor, ser realizada. El método —la dialéctica— es reflexivo, pues la razón no debe salir nunca de sí misma: “el saber absoluto es la *verdad* de todas las formas de la conciencia, porque, como resultó de aquel desarrollo suyo, sólo en el saber absoluto se ha resuelto totalmente la separación entre el *objeto* y la *certeza de sí mismo*, y la verdad se igualó con esta certeza, como ésta se igualó con la verdad”<sup>54</sup>.

---

51. *Evidencia*, 15.

52. G. W. F. HEGEL, *La ciencia de la lógica*, Solar/Hachette, Buenos Aires, 1968, 57.

53. *Evidencia*, 16.

54. G. W. F. HEGEL, *La ciencia de la lógica*, 46.

Lo propio de la filosofía de Hegel, lo que la distingue de la de Espinosa y Kant, es que el saber absoluto es un proceso que va de la inconsciencia a la autoconciencia, del pensar que no piensa nada al pensar que lo piensa todo y se identifica con su propio saber. En ese momento verdad y certeza se identifican: basta la certeza para saber que se ha alcanzado la verdad: “para Hegel la conciencia es el reconocimiento, esto es, el caer en la cuenta de que aquello que parecía otro soy yo; por tanto, para Hegel el reconocimiento es la autoconciencia”<sup>55</sup>.

La *res cogitans* de Espinosa sólo puede aspirar al *amor Dei intellectualis*; el sujeto kantiano, a sentir respeto por la humanidad en sí; la conciencia hegeliana no se contenta con tan poco; aspira al saber absoluto, a la plena autoconciencia, a identificarse plenamente consigo misma, si bien esto requiere un largo proceso. Pero en realidad, aunque de entrada la conciencia no lo sepa, no ha hecho otra cosa que volver sobre sí, dar un rodeo por sí misma: “a causa de la naturaleza del método que se ha indicado, la ciencia se presenta como un círculo enroscado en sí mismo, en cuyo comienzo, que es el fundamento simple, la mediación enrosca al fin; de este modo este círculo es un círculo de círculos, pues cada miembro particular, por ser animado por el método, es la reflexión sobre sí, que, por cuanto vuelve al comienzo, es al mismo tiempo el comienzo de un nuevo miembro”<sup>56</sup>.

El comienzo nunca queda atrás, si bien se va enriqueciendo continuamente. Esto quiere decir que, al final, el comienzo sigue siendo comienzo, pero repleto de su propia actividad, saturado. Polo suele caracterizar, por eso, al idealismo hegeliano de “embutido”, ya que nunca deja de permanecer encerrado en su propio pellejo. Además, “reflexionar es volver sobre lo mismo para acabar de verlo. De cumplirse, la vuelta sería circular, esto es, animaría el punto de partida integrándolo en su propio movimiento, se identificaría con él por no arrancar desde fuera y, por lo tanto, al terminar lograría su plenitud. Pero este bello programa es notoriamente ilusorio. La identidad lógica no anima su punto de partida, sino que lo supone, y su pretendido dinamismo está anulado en la medida en que se reitera la suposición. En suma, A es A supone A”<sup>57</sup>.

¿Realmente ha logrado Hegel el saber absoluto?, ¿ha avanzado algo —mucho o poco— desde el punto de partida? Hegel, que pensaba haber comenzado sin *supuestos*, ha “descubierto”, como si se tratara de una novedad, una inmensidad de *supuestos* implícitos en su sistema. Y lo que es peor,

55. *Curso de teoría*, II, 2ª ed., 239.

56. G. W. F. HEGEL, *La ciencia de la lógica*, 740.

57. *El acceso*, 1ª ed., 21.



lo “nuevo”, lo que la conciencia va descubriendo sobre sí misma, no es más que el pasado, es decir, lo viejo y *ya* conocido, porque “el valor genético del método (el destino común de forma y contenido, según la *Ciencia de la Lógica*) es sólo aparente: el método es inane porque se ejerce respecto del pasado (a lo más, es memoria trascendental); el sistema no pasa de ser una ordenación posterior de lo ya dado. El optimismo de Hegel es incapaz de extenderse hacia el futuro”<sup>58</sup>.

#### 4. La evidencia como certeza

En Hegel, como antes en Espinosa y en Kant, la razón es un postulado: el postulado, formulado por ella misma, de su propia racionalidad. La razón enrocada y enroscada en sí misma, se toma a sí misma como supuesto —como *pre-supuesto*— y concluye afirmando que en ella nada es irracional, que nada hay en ella que no sea plenamente conocido por ella misma y que nada hay fuera de ella misma que pueda ser real y por tanto racional. En el caso de Hegel el paroxismo llega al límite pues “la dialéctica como historiología es un fraude. Un método que se pretende ejercicio generador de contenidos no puede aplicarse al pasado en cuanto se admita, por poco que sea, que el pasado corrió a cargo de otros protagonistas. Si esto no se admite, se cae en el determinismo (aunque se diga que el pasado no existe, o que el tiempo es la eternidad, o que uno es un dios ocasionalista, o que la historia *es* el acontecimiento del propio pensar). En este sentido, la dialéctica no es mejor que el positivismo”<sup>59</sup>.

Un fraude. Esto es la filosofía como sistema. ¿Qué se proponía la filosofía moderna? “La noción de evidencia está en íntima relación con el constitutivo diferencial de la filosofía moderna; esta noción es lo que en ella principalmente se debate y elabora, y las diferentes versiones que alcanza, el eje director de los sistemas”<sup>60</sup>. Buscar la evidencia, hacer que la claridad con que el objeto se presenta ante la mente coincida con la claridad con que la mente concibe al objeto, como “criterio” de verdad es, por su propia naturaleza, caer en el subjetivismo, pues sólo aquella evidencia que dé lugar a una certeza absoluta puede ser considerada como auténtica evidencia; es decir, la

58. *Prólogo a Falgueras*, 27.

59. *Ibidem*, 27-28.

60. *Evidencia*, 12-13.

evidencia, cuanto más perfecta, más subjetiva se vuelve, más se identifica con la certeza<sup>61</sup>.

El “ideal” de la plena evidencia objetiva ha de ser abandonado, pues cuando se piensa que se ha alcanzado, entonces se ha caído en la arbitrariedad, en un criterio subjetivo determinado, no por la razón, sino por la voluntad. Por eso, “su proceso histórico [de la filosofía moderna] se interrumpe en cada pensador por efecto de la dependencia completa en que se encuentra el contenido temático respecto de su formulación u objetivación. El sistema, como forma de la filosofía moderna, es un todo acabado, cristalizado, impropio, consumado en el puro presente de la objetividad. Además, el sistema, para ser construido, necesita desmontar y remodelar por entero la filosofía anterior. El filósofo sistemático, al remover la insuficiencia de las formulaciones anteriores, afecta a los temas mismos; para él el pasado es históricamente discontinuo en términos absolutos”<sup>62</sup>. Bien puede decirse, de las contradicciones del “sistema”, que “la reducción al absurdo no implica opción, a diferencia de los postulados”<sup>63</sup>.

A pesar del prestigio que la evidencia ha adquirido no sólo en el pensamiento moderno sino también en los filósofos que siguen la tradición clásica y medieval, lo cierto es que la verdad no admite ningún “criterio objetivo” que la identifique y la distinga del error, pues si lo hubiera se abriría un proceso infinito. Además, ese criterio sería, inmediatamente, subjetivo. No puede decirse, pues, desde el punto de vista filosófico, que la verdad se impone por sí misma, entendiéndolo “imponer” como una cierta coacción a la inteligencia o una especial luz que se añadiera a la propia razón<sup>64</sup>. Asentir a la verdad no es un acto voluntario sino intelectual. Otra cosa es vivir de acuerdo con ella, pero eso es un problema ético. Santo Tomás lo expresa sin lugar a dudas: en el juicio “se deben considerar dos actos de la razón: uno por el que se aprehende la verdad sobre algo...; y el otro es el acto por el que la

---

61. “La *Fenomenología del espíritu* no es más que el examen del problema de si la conciencia es lo mismo que la autoconciencia. Es patente que en Descartes no es así. Hegel sostiene que si el objeto, por cierto que sea, no es el sujeto, entonces la conciencia está escindida; se trata de la famosa *conciencia desgraciada*. A mí —preguntaría Hegel— de qué me sirve saber con entera claridad lo que es la extensión, si la extensión es distinta de mí. Estaré completamente seguro de la extensión, pero ahora lo que me interesa soy yo; lo ignoto soy yo, y eso es la conciencia *escindida*”, *El conocimiento racional*, 66-67.

62. *Evidencia*, 13.

63. *Curso de teoría*, I, 2ª ed., 93.

64. “El objeto no puede estar dado de suyo, al margen de la operación; no se puede presentar desde él, sino que está presente en virtud de la operación”. *El logos predicamental*, 100-101. Si la evidencia coincide con la “intuición”, sería siempre subjetiva, evidencia “para uno”.

razón asiente a aquello que aprehende”<sup>65</sup>. La evidencia se da, pero no es criterio para asentir o dejar de hacerlo. Lo cierto, en cambio, es que “el filosofar para el pensador clásico es una participación creciente pero siempre relativa —especular— en el primer principio. Es esta peculiaridad del pensamiento y la paralela independencia de la realidad de los temas —en los que el pensamiento penetra, pero no suscita primariamente— lo que permite la perennidad de la filosofía como mantenimiento de la verdad alcanzada y, a la vez, como labor histórica de crecimiento e integración”<sup>66</sup>. En todo caso, el conocimiento es “sistémico”, no sistemático<sup>67</sup>. Unas verdades no pueden contradecir a otras, más aún, debe darse una congruencia entre ellas, de modo que se complementen y permiten progresar en el conocimiento, pero ni el método analítico ni el sintético son adecuados, aunque resulten muy eficaces en las ciencias experimentales y en sus aplicaciones técnicas.

El prestigio de la evidencia es propio del pensamiento moderno, y se debe al planteamiento cartesiano del conocimiento. Pero es importante recordar que Descartes busca seguridad y que la verdad, para él, es asunto de la voluntad. La evidencia, de este modo, se desplaza desde el objeto al sujeto y, al final, termina identificándose con la certeza. Esta identificación no es sino una petición de principio, un postulado que la razón formula sobre ella misma, sobre su racionalidad. La filosofía moderna nace y se desarrolla movida por un *interés*, por la injerencia, en el pensamiento, de una instancia no racional. Esto es lo que hace que el filósofo moderno piense como lo hace un paranoico y, en la práctica, sustituya la filosofía por la ideología. Por si fuera poco, el paranoico tacha de paranoicos a los demás y él se cree cuerdo. Para evitar esta “enfermedad” del pensamiento que lo lleva a enloquecer, hay que afirmar sin miedo que “el conocimiento no es una dotación de que el hombre esté provisto en función de algo distinto del conocimiento, en función de dinamisismos de índole no cognoscitiva, a los cuales obedeciera nuestro modo de conocer”<sup>68</sup>.

El pensamiento moderno ha llevado, en algunos casos, a posturas anti-metafísicas y antifilosóficas; son los propios filósofos los que con más ahínco combaten la filosofía. ¿Debe llevar esto al desánimo? La propuesta de Polo es conocida: “la situación actual es improrrogable. Su desajuste apunta

---

65. SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I-II, q. 17, a. 6. En Descartes, en cambio, “el juicio es, ciertamente, la obra de la voluntad”: R. DESCARTES, *Entretien avec Burman*, París, 1957, 1372. Comentando a Descartes, Espinosa distingue la *facultas percipiendi* y la *facultas assentiendi*. B. SPINOSA, *Principia philosophiae cartesianae*, I, prop. XIV, escolio.

66. *Evidencia*, 13-14.

67. Cfr. *Quién es el hombre*, cap. II y III, especialmente.

68. *Curso de teoría*, I, 15.



a la regresión, pues para equilibrarlo hay que ir hacia abajo. Es saludable percatarse de que ello es justo —la justicia es la congruencia a que, después de todo, la conducta humana obedece por activa o por pasiva—, porque hay que ahuyentar los alarmismos inoperantes”<sup>69</sup>. El método reflexivo ha fracasado porque, en filosofía, su valor es muy limitado; pero “el pensar no acaba en ello; acontecen también la abstracción, la explicitación racional y la intelección, métodos unificables, según los cuales el filosofar tradicional fue ejercido. Es urgente volver a dialogar con él sin resabios, dejando a un lado la petulancia insensata de sentir la situación actual como un aislamiento positivo”<sup>70</sup>.

Pensar quiere decir continuar la filosofía perenne, avanzar sin dejarla de lado, enraizarse en ella y tomar impulso hacia adelante, que es exactamente la propuesta de Polo.

Dr. Rafael Corazón  
IES Sierra Bermeja  
29014 Málaga (España)  
e-mail: rafcorazon@hotmail.com

---

69. *Prólogo a Falgueras*, 40.

70. *Ibidem*, 43.