

Jul/Dez 2003

Revista Crítica Jurídica - N° 22

Problematicidad de la “Ontología de lo Dado” en la Modernidad

Franco H. J. Catalani*

Sumario: ¿Cuál es el sentido de la “metodicidad” de un conocer?. Una primera aporía del método: El problema de la creación (creatividad, mutación, el azar, el riesgo). ¿Por qué el recurso a una referencia no subjetiva (“la verdad”)? ¿De dónde surge la aspiración a la seguridad total, a la certeza absoluta, si no alcanzable de hecho, deseable de derecho; si no como logro, como legitimación?

Sumário: Qual é o sentido do “método” de conhecer? Uma primeira aporia do método: O problema da criação (criatividade, mutação, o azar, o risco). Por que o recurso a uma referência não subjetiva (“a verdade”)? De onde surge a aspiração à segurança total, à certeza absoluta, vez que não é alcançável de fato, desejável de direito; se não como realizável, como legitimação ?

Summary: What is the meaning of the “knowing method”? A first method aporia: The problem of creation (creativity, mutation, bad luck, the risk). Why to use a non-subjective reference (“the truth”)? Where does the aspiration to total security, absolute certainty, since it is not really attainable, come from; rightfully wished for, if not achieved, then legitimized?

Aproximaciones sobre el Proceder y el Objeto

El presente trabajo responde a las premisas básicas de un ensayo. Pretende articular una serie de reflexiones en función de temas que tienen cierta relación o unidad, como también proponer perspectivas alternas en torno a algunas cuestiones epistemológicas.

El objetivo que guió la reflexión estuvo centrado en examinar las implicancias lógicas que se podían derivar de las ideas modernas de método científico y de verdad, en tanto era posible ver, en su formulación, cierta actitud fundante. Actitud que, se verá, deriva de una razonable aspiración del hombre a adquirir certezas sobre determinados temas, en el marco de ciertas circunstancias históricas.

En cuanto a los parámetros que se siguieron, de acuerdo a la extensión y profundidad del tratamiento de los temas, parece propio hablar aquí de proceder antes que de metodología. El resultado del mismo es este breve ensayo, cuyo aporte consiste más en señalar vacíos que en rellenarlos. Por ello fue que se ordenaron las reflexiones en secciones que están tituladas por incógnitas y no por certezas.

Permítasenos dos palabras respecto de la posición o disposición del actor-actor frente a aquello que observaba y construía en el decurso del proceso, es decir, el corte sincrónico de su actividad.

Un observador de la realidad percibe de inmediato que ésta es fluente o, lo que es lo mismo, sujeta a cambio permanente. Podrá incluirse como tal -como observador- en ella o no, pero si lo hace, quedará desde entonces ingresado en esa realidad que observa, y por lo tanto se verá también a sí mismo, fluente. Pero entonces necesitará, de una u otra forma, un anclaje, una referencia. No necesariamente salirse de, esa realidad sino más bien, co-locarse¹ en, un movimiento diferente. Tal actitud tiene que ver con una conciencia adoptada, más que con un concepto elaborado. Asimilo, sin identificar, ideología con posición, teoría con proyección y técnica con acción. Entiendo que, a su vez cada una, es tensión entre el término antecedente y el consecuente en una circularidad que no es viciosa en tanto y en cuanto permite a la realidad a la que se enfrenta, que ingrese en ella (transfigurada en ideología y teoría) y que vuelva a salir (transfigurada en acción) en un permanente diálogo entre "lo uno" (circularidad subjetiva) y "lo otro" (realidad objetiva), en recíproca co-construcción.

Y se vuelve aquí al principio, pero el observador ya no será entonces el mismo que antes de tal acción. La acción (cognoscente), en consecuencia, se presentará como "un circular (conocer) entre dos fluencias (subjetividad-realidad)" que es transformador, del observador, por un lado, en tanto adquiere un conocimiento, y de la realidad, por otro, en tanto aquél, como ser transformado, pertenece a ella. Dicho de otra manera, la acción, al transformar al sujeto, transforma la realidad en la que éste se inserta.

Exhibido así el instrumental, avoquémonos al análisis de lo que se conoce como "ontología de lo dado" con el objeto de ver de qué manera es posible caracterizar rasgos implícitos en esta particular forma de organizar la realidad.

I

Si se recorre históricamente el desarrollo de la filosofía a partir del siglo XVI en Europa Occidental, se puede apreciar un rasgo sobresaliente: El debate respecto de la posibilidad del hombre de conocer la realidad, y la forma en que eventualmente se da: Desglosando los términos de esta proposición, quedaría: a)- el supuesto incuestionado de la existencia de "una" realidad "verdadera", mutable o inmutable, pero existente y "una", en tanto sustancialmente diferente al hombre. O, por decirlo de otra manera, lo existente escindido en dos y sólo dos campos, lo humano y lo no humano. Por verdadera se entiende "dada de antemano frente al hombre y existiendo por sí misma, con independencia de aquél"; b) el supuesto, a veces cuestionado, de

¹ En sentido literal de ubicarse junto con; co-locar.

que el hombre puede tener, de alguna forma, contacto con ella; no de una manera orgánica ni exclusivamente instrumental, por cierto, sino por una vía distinta (conocer); c) la incógnita, extraordinariamente debatida, sobre la manera en que tal contacto se da (en los casos en que se acepta que se da): la actividad de conocer; d) el supuesto, a veces cuestionado, de que esa existencia extra-humana, puede ingresar “dentro de”, el hombre; (conocimiento); e) la incógnita, extraordinariamente debatida, en cuanto a la forma que es capaz de cobrar tal existencia forma dentro de la entidad hombre (o la manera en que lo no humano existe dentro de, en, lo humano): el conocimiento como resultado.

A su vez, si bien se mira, lo que se puede ver a lo largo del desarrollo histórico de la epistemología detrás de aquellas cinco ideas, es una actitud común, a saber: un afán por acceder a estadios más consolidados de seguridad, de certeza; la necesidad, ansiedad o deseo de seguridad del hombre en cuanto a esta especial relación con el universo. Así como se ve el esfuerzo, se ve también la frustración y el fracaso en lograrlo (partiendo de aquel principio de verdad) y las posteriores reacciones de desencanto. Ello trasluce además, una determinada actitud del sujeto frente a sí mismo, expresada en una déficit de autoconfianza, la cual podría denominarse como “subjetividad o sujeto exosignificado”. Con ello se pretende ilustrar la idea de que el individuo se concibe a sí mismo no a partir sí mismo, sino que busca una fuente de significación exterior para constituirse como sujeto. No sólo lo que no es subjetivo (es decir el mundo objetivo) le viene dado desde afuera, sino también lo que él es, su constitución como tal, el hombre lo presupone exterior a él. En ello se expresa también lo que se podría llamar “conjura de la voluntad”, es decir, la obsesión por descansar en la infalibilidad de un método o de una revelación, en el caso del medioevo, que lograra neutralizar u ordenar el caos de la voluntad. Parecería el resultado de una actitud siempre atemorizada frente a la arbitrariedad² de la voluntad subjetiva,³ directamente asociada con el deseo.

² Entendida como falible, pero sobre todo, no sometida a norma o ley o criterio alguno, es decir, en el fondo, desprovista de unidad e integridad.

³ No es el lugar, ciertamente para hacer las consideraciones que siguen, sin embargo, estimo oportuno dejarlo sentado, al menos como nota. En ciertas manifestaciones artísticas y religiosas de la mayor trascendencia histórica parece haber una obsesión del hombre por conocer de antemano los resultados de su acción, o dicho de otra manera, un trauma por la actuación de su voluntad, por el juego de la dualidad voluntad-determinación, o libertad-necesidad. La intolerancia del criterio religioso para soportar el acto creador humano, el conflicto entre la voluntad humana y la divina, es el tema central del mito semita del Génesis, en el Antiguo Testamento, y trasunta toda esta colección legendaria hasta rematar en el asesinato del padre como expresión de la ley -dicho en clave Freudiana- en el nuevo testamento. Es significativo que la clave del “Nuevo Testamento”, no sea principalmente “la ley y los profetas”, sino un acto típicamente humano: “amaos unos a otros”. Se corre la fuente de significación subjetiva religiosa desde lo objetivo continente, la ley, a lo subjetivo trascendente, la acción. Es también la clave de interpretación, por ejemplo, del Confucianismo y del Islamismo que, al establecer un riguroso código de procedimiento de conductas, intentan conjurar la creación y la voluntad humanas. O también en el Estoicismo, de una evidente

Respecto de la idea enunciada en el punto "a", esta aspiración a la seguridad se manifiesta en la incuestionabilidad de la misma. Adelanto aquí, para aportar claridad a la hipótesis que se quiere sustentar, que no es esta idea (es decir, lo objetivo dado de antemano al hombre, existiendo por sí mismo y con independencia de aquél) la única posible respecto de la "realidad" (sea que su última esencia se reconozca ideal o sensible, mutable o inmutable). En efecto, una distinta propone que el hombre no sólo está "puesto" en ella, sino que también, de alguna manera, es actor de la misma, en el sentido de que la co-construye.

En el resto de las proposiciones desglosadas (b, c, d, e), aquella ansia de seguridad se expresa en que las actitudes que yacen en el fondo de las corrientes de pensamiento que van desde el escepticismo al dogmatismo, derivan del grado de seguridad que le reconocen al criterio de certeza. Es decir, es la misma actitud de fondo la que, por frustración o por consecución, da lugar a la formulación de uno u otro sistema de pensamiento. Se impone, sin embargo, hacer aquí una salvedad, al menos en cuanto a Vico, Kant, Nietzsche, Bergson, Heidegger y pensadores afines.⁴

Sexto Empírico lo ilustra de una manera sencilla y clara en el siguiente pasaje: "Los que buscan algo, probablemente llegan a descubrirlo, o declaran que no pueden descubrirlo y que es incomprendible, o continúan buscándolo. Por ello en las investigaciones filosóficas unos han pretendido haber hallado la verdad, otros han declarado que no es posible alcanzarla, y otros la buscan aún. Los llamados propiamente dogmáticos parecen haberla hallado, por ejemplo, Aristóteles, Epicuro, los estoicos y otros; los que han probado que es imposible alcanzarla son Clitómaco, Carneades y otros académicos; los que aún buscan son los escépticos. Por ello parece que hay tres filosofías principales: el dogmatismo, la academia y el escepticismo".⁵

Respecto de la primera cuestión (a), ni siquiera el escepticismo más radical alcanzó a rechazarla. En todo caso, lo más lejos que llegó fue a negar la posibilidad de conocer la objetividad en sí en forma "cierta" o "verdadera", fundándose en que no es posible ningún tipo de certeza a su respecto. En otras palabras, sólo el conocimiento "verdadero" puede ser digno de crédito, y dado que ninguno lo puede ser en plenitud, luego, no es posible un conocer verdadero. La incógnita se traslada entonces a qué se entiende por conocimiento "verdadero". Porque si algo es indudable es que el afán estuvo centrado en "Descubrir la verdad", y ello presenta al menos las siguientes connotaciones: primero, que ya no se aceptaba como verdad lo propuesto por el

similitud con el Hinduismo, que en su búsqueda del Nirvana, en tanto aniquilación del yo, busca huir del Karma del deseo. En la modernidad occidental este trauma existencial se expresa en las obras de Dante, de Montaigne, de Shakespeare, de Goethe, de Tolstoi.

⁴ Incluiría también, con ciertas reservas, a Marx.

⁵ *Sexto Empírico, bosquejos pirrónicos* (selección), de R. Verneaux, Textos de los grandes filósofos, Edad Antigua, Herder, Barcelona, 1982, pp. 105-107. Textos de Diccionario Herder de filosofía en CD-ROM. Copyright © 1996. Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona. Todos los derechos reservados. ISBN 84-254-1991-3. Autores: Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu.

sistema de conocimiento y simbolización anterior a la modernidad, es decir, en última instancia, la “infalibilidad” de la silla apostólica, o de las verdades del dogma. La infalibilidad se buscaba ahora en la construcción de un método de acceso a la realidad. En segundo lugar, que había una verdad que descubrir. Se buscaba “la verdad”, sea en la realidad o en el conocer. Porque ¿qué otra cosa se puede perseguir con un conocimiento sino descubrir la verdad de las cosas?, y ¿qué otra cosa puede generar tal conocer sino un conocimiento “verdadero”? Ahora bien, “descubrir la verdad” puede hacer referencia a dos cosas, al conocimiento verdadero o a la realidad verdadera. Es digno de notar que el predicado “verdadero”, aplicado a realidad difiere notablemente del mismo predicado aplicado a conocimiento. En el primer caso, significó como ya se esbozó, una entidad preexistente y auto-existente, con independencia del hombre, sea sensible o suprasensible, mutable o no. De hecho no otra cosa podría significar, dado que no admite contrastación con otra entidad distinta, de cuya equivalencia pueda resultar una conclusión respecto de su verdad o falsedad. En otras palabras, asumiendo esta posición, la realidad, cualquier cosa que por ella se entienda, no es ni verdadera ni falsa, simplemente, es. En tanto que respecto del conocimiento, lo que sea que por él se entendiera, cuando se le adosó el predicado verdadero, se quería decir con ello que tenía alguno o varios de los siguientes atributos: 1- que puede provocar “certeza”; 2- que se puede predicar su “necesidad”; 3- que se puede predicar su “universalidad”; (sumados 1; 2 y 3, en conclusión, que es capaz de conjurar el cambio y la imprevisión); 4- que se adecuaba, reflejamente, a la realidad. 5- que, asumido (el conocimiento) como criterio de acción, el efecto de ésta era el esperado previamente, es decir, “funciona”. Es de mencionar un atributo más, que si bien cumplía una función distinta y no ha sido suficientemente remarcado como tal, no por ello dejaba de tenerlo, a saber: la virtud legitimante, y hasta constitutiva, de cualquier indagación; se buscaba la verdad, en las cosas y en el conocer.

En lo que parecen estar de acuerdo la casi totalidad de los pensadores sobre el tema es que la verdad, cuando se aplica a enunciados, es una relación, sea entre las múltiples proposiciones de una teoría (la verdad como coherencia, ejemplo típico, la matemática, la geometría o la lógica), sea entre un enunciado (o cuerpo de teoría) y la porción de la realidad que éste pretende reflejar como si fuese un espejo. Subyace aquí un problema primario que no ha sido advertido bastante, al menos aplicado a este tema particular: dos términos de una relación cualquiera, sólo son conmensurables por referencia a un tercero que no se identifica con los otros dos (si no, no sería tercero), aunque pueda compartir algunos caracteres con ambos (si no, no podría relacionarlos). Ahora bien, si este tercer elemento no es ni sujeto ni objeto, ¿qué es?

La creencia en “una” verdad, generalmente asociada a la idea de inmutabilidad, cual predicado tanto del discurso como de la realidad, es el indicio de que el ser cognoscente necesita ese término medio entre el sujeto y el objeto y lo es también de que lo cree exterior, tanto a uno como a otro. Es el indicio, por fin, de que se niega a fundar una creencia a partir de sí mismo, y solicita en cambio una fuente exterior. De

aquí las extraordinarias consecuencias del desencanto provocado por Hume: que necesitemos fundar nuestras creencias en algo que no somos nosotros (leyes universales), en algo no-humano, no quiere decir que ese algo exista. Podría verse como una paradoja, pero resulta totalmente coherente que de ello derivara Hume su metodología empirista: se debe recurrir a la exterioridad, a la ex-periencia para arriar a un conocimiento fiable (si no infalible), y no, o al menos no sólo, a la interioridad, a la razón, a la duda.

Pero ¿de qué manera tender un puente entre sujeto y objeto?. Como se dijo, cualquier relación entre dos términos requiere el concurso de un tercero para ser tal. Un hombre y una mujer son iguales, en tanto personas, pero son distintos en tanto género. Un tigre es igual a una cebrá, en tanto mamíferos, pero difieren si tenemos en cuenta de qué se alimenta cada uno. Es el mismo problema planteado en aritmética por la relación igualdad, o desigualdad y en geometría por la proporción.⁶ Dicho muy esquemáticamente, ese puente se llamó revelación, en el medioevo y razón-experiencia, en la modernidad.

Por ello, la falla por donde irremediamente se filtraba todo el esfuerzo, la incógnita ácida que corroía toda indagación y alimentaba cada vez más el ansia de indagar -y más aún con cada fracaso- era el siguiente: ¿es posible que "la verdad", cualquier cosa que por ello se entienda, admita grados?, o más directamente ¿está la verdad sujeta a cambio?, ¿como es posible que algo que hoy sea verdadero, mañana deje de serlo?, la conclusión parece inevitable: en uno de los dos momentos no fue tal. A renglón seguido, la verdad es inmutable o no es tal, luego, la verdad es perseguible, pero no alcanzable.⁷ He aquí su virtud legitimante del conocer y su inmutabilidad, no sólo por no cambiante sino por no lográble plenamente, su inmaculada concepción, se diría en la cosmovisión anterior. De aquí también, la atribución de los conocidos caracteres a la verdad de un conocimiento: necesidad y universalidad. El conocimiento

⁶ El punto fue percibido y tratado por uno de los mayores pensadores de occidente: "No es posible que dos términos formen por sí solos una hermosa composición sin un tercero, pues es necesario que entre ellos haya un vínculo que los aproxime. Ahora bien, de todos los vínculos el más bello es el que se da a sí mismo y a los términos que une, la unidad más completa. Y es naturalmente, la proporción (analogía)? la que realiza esto del modo más bello". Timeo, Platón. Nótese además que los griegos -que lograron una extraordinaria integridad de los distintos saberes que desarrollaron- por conducto de Pitágoras y de su discípulo Nicómaco de Gerasa (*Manual de armonía e Introducción a la aritmética*), llamaron razón a la relación entre dos términos y proporción (analogía), a la relación entre dos razones. De hecho, la palabra analogía une el prefijo ana- que denota elevación, con el sustantivo logos- que, como se sabe, connota los varios sentidos de la palabra razón, es decir que podría traducirse también como razón potenciada. El mismo concepto aplicaban por ejemplo a la justicia, como composición de intereses contrapuestos y a la política, como armonía de los poderes o voluntades en juego en una sociedad. "Armonía", es un vocablo que aplicaban (y aún hoy es aplicable), tanto a la sociedad, como a la arquitectura y a la música, y en todos los casos con el mismo exacto significado.

⁷ Decir que es alcanzable es lo mismo que decir que sólo existe como posibilidad y no como realidad. Esta formulación es casi una solución de compromiso para no afirmar que no existe.

que cambia, no puede ser verdadero en ambos momentos, o lo es en un caso o lo es en el otro. Para volver al principio, la verdad es “una”, definitivamente definida, o no es.

A partir de lo dicho, entonces, resalta la extraordinaria franqueza de Hume, que según mi parecer es la confirmación moderna de la doctrina de Heráclito: si algo nos dice la realidad es que es cambio permanente, no hay en ella ningún carácter inmutable, universal o necesario. Si concebimos algo como eso, es gracias a nuestra fantasía, a nuestra memoria, o a nuestros hábitos de convivencia. Pero más aún sobresale el asombroso salto existencial de Kant: La proposición de Hume es verdadera (!), pero sólo parcialmente (!), ¡el hombre también es parte de esa realidad cambiante!, pero entonces, ¿a qué se debe que sintamos una diferencia como sujetos frente al mundo de los objetos, entre ser humano y realidad?, ¿de dónde proviene la raíz de esa escisión y el descomunal esfuerzo que hacemos por trascenderla, por conocer en forma verdadera?

Nótese que lo que negó Hume no fue la existencia de una objetividad, digamos existente por sí, sino la posibilidad humana de conocerla en forma verdadera.⁸

Encuentro importante, por otro lado, señalar que las proposiciones de Hume que sostenían que los caracteres de regularidad dados por el hombre a ciertos acontecimientos sólo existían en aquél pero no en estos,⁹ alientan una tenue reminiscencia al innatismo cartesiano, aunque pudiera parecer herética tal proposición. Una cosa es sostener que un conocimiento sólo es válido si proviene de las apreciaciones sensibles y otra distinta es decir que hay caracteres propios del hombre que éste proyecta en el mundo exterior. Porque cabría preguntarle a Hume, ¿acaso esas regularidades que el hombre proyecta hacia fuera sin que pertenezcan al mundo, de dónde las obtiene si no es de la observación de éste?, porque si no las obtiene de aquí,

⁸ Diría, por mi parte, y desde otra perspectiva, de expresar el cambio en términos de constancia, es decir, de no cambio.

⁹ Todo razonamiento sobre la experiencia, dice Hume, se basa en la suposición de que la naturaleza transcurre de un modo uniforme. Pero este supuesto no tiene ninguna base racional (no se funda en una demostración); se funda en una mera creencia, que se debe a la observación de una conjunción constante de los hechos en la experiencia. A la idea de “causa”, que aplicamos a hechos de los que decimos “A es causa de B” no corresponde ninguna otra impresión sensible que la presencia contigua en el espacio y sucesiva en el tiempo de A (causa) y B (efecto). Pero, en realidad, a la idea de causa atribuimos otra característica que es la de conexión constante entre A y B. Esta idea no corresponde a ninguna impresión sensible, es sólo fruto de la asociación de ideas debida a la costumbre o hábito de observar que “siempre que A, entonces B”, o bien de que “no se produce B, si no existe previamente A”. Tenemos por costumbre asociar lo que hemos observado que se produce repetidamente, y traducimos la asociación como una conexión necesaria. A esta conexión necesaria debería corresponder alguna impresión externa o interna: externamente, no hay nada más que la conjunción de A y B; internamente, no hay nada más que la inclinación, que produce la costumbre, de pasar de un hecho a otro que normalmente le acompaña. La “necesidad” es meramente mental, no está en las cosas, ni en la naturaleza, “pertenece por entero al alma”. Diccionario de filosofía en CD-ROM. Copyright © 1996. Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona. Todos los derechos reservados. ISBN 84-254-1991-3. Autores: Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu.

están en el hombre de alguna manera previa a su contacto con el mundo. Esta misma línea de pensamiento es luego desarrollada en todo su potencial por Kant,¹⁰ y se abusa de ella, en mi concepto, en Hegel.

De hecho, toda la producción filosófica moderna se halló medularmente imbuida de reflexiones sobre el tema: "*Desde cierto punto de vista, la filosofía moderna adulta se inaugura con dos tratados metodológicos, el Novum Organum, de Francis Bacon, y el Discurso del Método, de Descartes, primeras y memorables expresiones de las dos actitudes que, separadamente unas veces y otras mezcladas, asumirá el trabajo filosófico durante el siglo y que persistirán después*".¹¹

Prácticamente hasta la actualidad, el conocimiento ha sido un problema central en la filosofía.

Mirando en perspectiva, parece natural que el cambio de paradigma cosmológico, el traslado del foco desde Dios al hombre, acarrearra como consecuencia

¹⁰ Hume centró su crítica en torno a la cuestión -metafísica por excelencia- de si podemos pensar alguna relación necesaria y universal entre los sucesos de la naturaleza, esto es, en torno a la noción de "causa". No podemos fundamentar su noción -argumenta- ni en la sola razón ni tampoco en la experiencia; se debe sólo a una especie de fe irracional basada en la costumbre. No es posible, en consecuencia, la metafísica. Pero es que tampoco habrá verdadera física - comenta Kant -, es decir, no podrá haber ninguna ciencia de la naturaleza o de la experiencia en general, si no es posible fundarla en un conocimiento causal. A la afirmación de Hume de que no es posible un conocimiento universal y necesario de las cosas, porque tal necesidad y universalidad no se hallan en la experiencia, Kant opone la suposición de que, no pudiendo venir de la experiencia esta necesidad y universalidad y siendo por lo demás condiciones necesarias de un verdadero conocimiento, han de ser un elemento a priori del mismo. Pero amplía el alcance de la afirmación de Hume: no sólo la idea de causalidad no proviene de la experiencia, sino que de ella no proviene ninguna de las nociones fundamentales de la metafísica, de igual forma que ninguna de las nociones fundamentales para entender la experiencia puede provenir de la misma experiencia; provienen del entendimiento sin más, de la misma estructura del conocer. Por esto dice Kant que debe a Hume "el haber salido ya hace muchos años del sueño dogmático". Kant determina que, para entender la experiencia (conocimiento a posteriori), es necesario tener conocimientos que no provengan de la experiencia (conocimiento a priori): "aunque todo nuestro conocimiento empiece con la experiencia, no por eso procede todo él de la experiencia". Sólo así puede tener el conocimiento empírico aquellas condiciones que exige el verdadero conocimiento (universalidad y necesidad) y que la sola experiencia no puede otorgar. Esto equivale a un cambio de método y a afirmar que no es el entendimiento el que se deja gobernar por los objetos, sino que son éstos los que se someten a las leyes del conocimiento impuestas por el entendimiento humano: un "giro copernicano", según suele decirse, un cambio de 180 grados, una perspectiva radicalmente nueva. Según Kant, este planteamiento sólo es parcialmente nuevo en la historia, porque un planteamiento similar se hizo en la matemática, en tiempos de Euclides, y en las ciencias de la naturaleza, en tiempos de Galileo. Las matemáticas griegas fundaban su certeza en la construcción de la figura que el géometra concebía en su mente; la ciencia moderna funda su innovación en el hecho de que es ella la que interpela a la naturaleza mediante sus hipótesis. En uno y otro caso, "la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su proyecto". de Diccionario Herder de filosofía en CD-ROM. Copyright © 1996. Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona Todos los derechos reservados. ISBN 84-254-1991-3. Autores: Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu.

¹¹ Romero, Francisco, "*Historia de la filosofía moderna*", F.C.E., Chile, 1994.

una concentración de éste sobre la forma en que se presenta frente, ingresa a, y hace ingresar en sí, al mundo. Consecuente con ello puede tomarse la actitud filosófica de Descartes. Para refundar la realidad, lo primero que hay que hacer es cuestionar lo que viene dado con anterioridad. Sin embargo el pensador francés, no llegó tan lejos, seguramente influido por su contexto sociohistórico, como para negar alguna confusa presencia anterior y exterior del mundo al ser humano, antes (a priori) y dentro, de éste. Digamos que, como compulsado por una duda de su propia duda, no llegó a renegar totalmente de la “paternidad” intelectual de su época, y reconoció cierta inmutabilidad presente en el hombre sin que éste la pudiera alcanzar con su voluntad, lo que denominó innatismo.

Su escepticismo respecto del sistema heredado de comprensión del mundo, no fue tan lejos como el de sus contemporáneos anglos quienes, quizá por la misma causa pero en otro contexto,¹² se determinaron a expulsar totalmente del universo humano tal posibilidad. Este es, finalmente, el punto de partida más extremo de las sendas que se abrían hacia una nueva concepción, dado que significó el desalojo del espíritu humano del último vestigio de la herencia anterior, en cuanto disponía una determinada relación entre el hombre y su contexto. Es interesante ver cómo, desde Descartes a Hume, el principal efecto de la reflexión filosófica consistió en deslegitimar el anterior sistema de comprensión del mundo. El escepticismo negó toda posibilidad de colonización de lo objetivo en lo subjetivo con su postulado de *tabula rasa*, con la negación de todo innatismo, pero no llegó a cuestionar, salvo excepciones, la existencia de “una” verdad. Si fue Descartes quien pudo haber dicho “ya no creo que lo objetivo sea conocible de la manera en que la sociedad del medioevo lo hacía”, a Hume, entonces, podría atribuírsele algo como “No hay manera posible, si entendemos por conocimiento, establecer leyes generales y universales”.¹³

Pero no es sino hasta Kant, que se comienza a delinear un nuevo sistema de comprensión, donde adquiere protagonismo activo el ser cognoscente. Se puede decir de éste que fue capaz de iniciar la construcción de ese nuevo sistema a partir de la

¹² Recordemos que por entonces Francia pertenecía a la ResPública Cristiana Católica Apostólica y Romana, en tanto que Inglaterra ya no, en los tiempos de Hume.

¹³ Lo que sostiene Hume definitivamente, frente a las pretensiones del racionalismo, es que el conocimiento de la naturaleza debe fundarse exclusivamente en las impresiones que de ella tenemos. De esta conclusión, en sentido estricto, se deriva el fenomenismo y el escepticismo: el hombre no puede conocer o saber nada del universo; sólo conoce sus propias impresiones e ideas y las relaciones que establece entre ellas por hábito, costumbre, principio de asociación o sentimiento de la mente. No hay impresión alguna que corresponda a “cuerpo” o a “objeto material”, y mucho menos a “yo”, “mundo”, “causalidad”, “sustancia”; todo lo que el hombre sabe, por discurso racional, acerca del universo se debe única y exclusivamente a la creencia, que es una especie de sentimiento no racional. Diccionario de filosofía en CD-ROM. Copyright © 1996. Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona. Todos los derechos reservados. ISBN 84-254-1991-3. Autores: Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu.

plataforma sentada por Hume,¹⁴ y que consistió en su famoso "giro copernicano".¹⁵ En este sentido, las reflexiones kantianas podrían reformularse de esta forma, más o menos: "es cierto que algunos caracteres que damos a nuestro conocimiento de las cosas no provienen de éstas, concretamente, por ejemplo, la relación de causalidad, pero ello no quiere decir que todo conocimiento quede invalidado, sino que éste es de una entidad por entero distinta a aquellos objetos respecto de los cuales se aplica. Dicho de otra manera, lo que Hume nos está diciendo es que la realidad 'conocimiento', es de una especie distinta que la realidad 'resto de las cosas, o mundo a conocer'". En indagar esa realidad "conocimiento" es que se centra su "Crítica de la Razón Pura".

Utilizando el símil de la cartografía se podría decir, por ejemplo, que Descartes sostenía que es posible hacer un mapa dado que conocemos algo del terreno antes de que lo recorramos, en cambio Hume diría que no hay mapa que sirva (conocimiento que pueda tildarse de verdadero), dado que hay cosas que están en el mapa sin que se hayan verificado en el terreno. En consecuencia, eso que está en el mapa pero no en el terreno, ¿de dónde surge?. Del hombre y su interacción social, diría Hume. Pero aquí podría sostenerse el mismo interrogante: en el hombre y su interacción social, ¿de dónde surge?.

Kant contestará a Hume que, aunque es cierto que los trazos del mapa no los hallo en el terreno ello no impide, de por sí, que pueda creer en él y utilizarlo para caminar. Dicho de otra manera, de un mapa sólo se espera que sea un mapa, no la montaña mineral o el lago que refleja, ni siquiera los pasos que se darán en el camino. Kant va más allá y tomando cabal conciencia de la distinción hecha por Hume pasa a

¹⁴ "Confieso con toda el alma que a la advertencia dada por David Hume es a lo que debo haber salido hace ya muchos años del sueño dogmático y el haber dado a mis investigaciones filosóficas en el campo de la especulación una dirección completamente nueva. [...] Me aseguré, pues, antes que todo, de si podía generalizarse la objeción de Hume, y no tardé en darme cuenta de que el concepto de enlace y de efecto no era ni con mucho el único de que se sirve el entendimiento en sus enlaces a priori de las cosas, y que de tal modo es así que la metafísica entera depende de nociones de este género. Traté de asegurarme de su número, y cuando lo conseguí, partiendo de un principio único, pasé a la deducción de estas nociones, cuando entonces me hube asegurado que éstas no son la experiencia, como había temido Hume, sino que provenían del entendimiento puro." *Prolegómenos a toda metafísica futura, Prefacio*, Buenos Aires, El Ateneo, 1950, pp. 581-582).

¹⁵ Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto con vistas a establecer a priori, mediante conceptos, algo sobre dichos objetos -algo que ampliara nuestro conocimiento- desembocaba en el fracaso. Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento a priori de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados. Ocurre aquí como con los primeros pensamientos de Copérnico. Éste, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes alrededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar el espectador y dejando las estrellas en reposo. *Crítica de la razón pura*, Prólogo de la segunda edición, Madrid, Alfaguara, 1988, 6ª ed., p. 20.

preguntarse ¿de dónde sacamos esos trazos si no es del terreno?, ¿cuál es el criterio de validación del conocimiento, si no es la fidelidad en el reflejo de la realidad; si no es la universalidad, o la necesidad?; ¿qué fundamento debemos tomar para creer en él, para darlo por cierto?. ¿Necesariamente habrá que recurrir a un criterio autónomo de validación?, ¿no se cae de esa manera en una fundamentación absolutista, en tanto se valida el conocimiento a través del ser cognoscente?¹⁶ ¿no se cae así en la arbitrariedad?. En segundo lugar, ¿es posible, y en su caso, de qué manera, acceder al conocimiento de algo nuevo sin la mediación de la experiencia? o, en palabras de Kant, ¿son posibles los juicios sintéticos a priori?. Kant contesta afirmativamente con su concepción de la filosofía o sujeto trascendental y da una primera explicación de un problema hasta entonces poco tematizado y menos resuelto: la creación intelectual. Así, pone de manifiesto que aún en un problema netamente matemático de lo más simple, o físico, se revelan juicios sintéticos a priori.¹⁷ Llevando más lejos el mismo razonamiento se puede decir que la estructura básica del silogismo, inductivo o deductivo, implica un juicio sintético a priori que, por lo mismo, contradice los tres principios básicos de la lógica Aristotélica. En efecto, si fuéramos cabalmente coherentes con ellos, jamás podríamos arribar a una conclusión. Aún cuando se diera por aceptada la certeza de las premisas A y B, en la conclusión C hay una intersección de la premisa A con la B, y en la

¹⁶ En esta fuga al infinito absolutista es en la que cae Hegel.

¹⁷ Se podría pensar, de entrada, que la proposición $7 + 5 = 12$ es una simple proposición analítica, que se sigue, de acuerdo con el principio de contradicción, del concepto de suma de siete y cinco. Pero, si se observa más de cerca, se advierte que el concepto de suma de siete y cinco no contiene otra cosa que la unión de ambos números en uno solo, con lo cual no se piensa en absoluto cuál sea ese número único que sintetiza los dos. El concepto de doce no está todavía pensado en modo alguno al pensar yo simplemente dicha unión de siete y cinco. Puedo analizar mi concepto de esa posible suma el tiempo que quiera, pero no encontraré en tal concepto el doce. Hay que ir más allá de esos conceptos y acudir a la intuición correspondiente a uno de los dos, los cinco dedos de nuestra mano, por ejemplo, o bien (como hace Segner en su *Aritmética*) cinco puntos, e ir añadiendo sucesivamente al concepto de siete las unidades del cinco dado en la intuición. En efecto, tomo primero el número 7 y, acudiendo a la intuición de los dedos de la mano para el concepto de 5, añado al número 7, una a una (según la imagen de la mano), las unidades que previamente he reunido para formar el número 5, y de esta forma veo surgir el número 12. Que 5 tenía que ser añadido a 7 lo he pensado ciertamente en el concepto de suma $= 7 + 5$, pero no que tal suma fuera igual a 12. Por consiguiente, la proposición aritmética es siempre sintética, cosa de la que nos percatamos con mayor claridad cuando tomamos números algo mayores, ya que entonces se pone claramente de manifiesto que, por muchas vueltas que demos a nuestros conceptos, jamás podríamos encontrar la suma mediante un simple análisis de los mismos, sin acudir a la intuición. La ciencia natural (física) contiene juicios sintéticos a priori como principios. Sólo voy a presentar un par de proposiciones como ejemplo. Sea ésta: "En todas las modificaciones del mundo corpóreo permanece invariable la cantidad de materia", o bien: "En toda transmisión de movimiento, acción y reacción serán siempre iguales". Queda claro en ambas proposiciones no sólo que su necesidad es a priori y, por consiguiente, su origen, sino también que son sintéticas. En efecto, en el concepto de materia no pienso la permanencia, sino sólo su presencia en el espacio que llena.[...] *Crítica de la razón pura*, introducción, V-VII, A9/B14-A16/B30, Edición de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1988, pp. 51-61.

consecuente acción del intelecto que la identifica como C se manifiesta una contradicción con aquellos principios. Sólo se concibe C bajo la convicción momentánea de que A es a la vez -al menos parcialmente- A y B. O, lo que es lo mismo, que tanto A como B no son, en el caso, sólo A y sólo B.

Quizá tal grado de rigor sí sea aplicable al mundo objetivo, desde hace miles de años creemos sin la menor duda que dos cosas no pueden ocupar el mismo espacio en el mismo tiempo, pero no al mundo psíquico. Afortunadamente es así, de lo contrario no podríamos conocer algo por similitud-y-diferencia, es decir intelectualmente.

Dicho en otras palabras la forma lógica de formular algo, por diferenciación, sólo es posible si la pensamos ensamblada con otra no lógica, por con-fusión.¹⁸ Dentro de la unidad de la aprehensión hay una integración de la dualidad diferenciación-indiferenciación. Eso es lo que Szilasi llamará momento de trascendencia subjetiva,¹⁹ en una evidente convocatoria de Kant, la que implica necesariamente creación.

Se dirá entonces, en conclusión, que cualquier reflexión²⁰ subjetiva, incluyendo el conocimiento y el conocer, del mundo objetivo, integra una parte intelectual, analítica, discriminadora y diferenciadora, pero también una creadora, indiferenciadora, "intuitiva", la llama Bergson. Por aquí es que se introduce ese fantasma tan temido por los espíritus del medioevo y de los primeros siglos de la modernidad: el riesgo, el azar, el movimiento, el caos, la vida, en definitiva.

De hecho, el concepto mismo de verdad (cualquiera que se tome), implica un momento trascendental del sujeto, o un juicio sintético a priori del cual Hume, por ejemplo, ha de valerse cuando menos para negarlo.

Es muy probable que la razón funcione como lo sostuvo Aristóteles en sus tres principios de la lógica, pero no significa más que eso, es decir, todo lo que no es intelecto en el universo, es probable que no funcione así. Que algo sea analizable lógicamente no quiere decir que sea lógico. Sin embargo, esta particular relación, análisis-lógico-universo-no-lógico, parece de lo más atinada. Si no se diferenciaron de alguna manera esencial, la identidad entre ambos términos de la relación anularía uno y otro y el conocer no sería posible.²¹ Se podría decir que, así como "conocimiento", es una forma de existir lo objetivo en lo subjetivo, "acción", o mejor "conducta"²² (en

¹⁸ Otra vez la aritmética nos da un bellissimo ejemplo. El elemento que expresa esa unidad, logicidad/no-logicidad, se denomina modernamente con el sugestivo título de "número irracional", lo cual significa una contradicción en los términos. En efecto, si por algo se caracteriza un número, es por tener unidad, o por lo menos una regularidad que pueda ser tenida por tal (números periódicos). El concepto de unidad es absolutamente central a cualquier teoría aritmética. Pero el número irracional es en verdad, la negación del número así entendido, dado que, al tener infinitos decimales, carece de unidad, de regularidad alguna. Platón salvó en la nominación la insalvable contradicción en el fenómeno y llamó a estos números, sólo potencialmente conmensurables.

¹⁹ Szilasi, Wilhelm, "*¿Qué es la ciencia?*", México, 1970.

²⁰ Utilizo la palabra en un sentido no corriente, como acción y efecto de reflejar.

²¹ Es lo que ocurre, a mi entender, en el idealismo Hegeliano.

²² Es importante tener en cuenta aquí, que investigar (también científicamente), no es ni más ni menos que acción conducida hacia un fin, y metodología, los criterios que se adoptan para la conducción.

tanto acción conducida, y por lo tanto también, la particular conducta de “conocer”), es una forma de existir lo subjetivo en lo objetivo. Entre dos cosas dadas cualesquiera, les atribuyo identidad, las identifico y las distingo, por sus diferencias. Pero por otro lado, sólo me es posible diferenciarlas si en algún momento o respecto de alguna propiedad particular, las supongo idénticas. En el fondo de todo ello subyace la dualidad “unidad y conflicto de partes”,²³ creación, en suma.

Todo lleva a considerar que es aplicable a la dualidad sujeto-objeto, la misma actitud que adoptamos frente al silogismo y frente a la subjetividad (intelecto-intuición). Si decimos que dado A (sujeto) y B(objeto), como premisas, podemos deducir C (conocimiento), o D (conducta) como conclusiones, también podemos sostener que hay un momento de lo que podríamos llamar inter-sección entre el sujeto y el objeto o, lo que es lo mismo, en que ambos son una y la misma cosa, idéntica a sí misma. Momento que, por cierto, la conciencia es incapaz, o le resulta muy difícil de aprehender,²⁴ al menos conjuntamente con la diferenciación de A, B, C y D, dado que su lenguaje es justamente el inverso, es decir, traducir lo que le es dado, en módulos de identidad-diferencia o, dicho en otros términos, en logicidad.

Preguntémosnos entonces si al conocer y a la acción les está vedado aprehender la forma íntima en que ambos se constituyen como formas de existencia. Aventuro a responder que sí les está vedado. Por definición, para lograrlo tendrían que dejar de ser lo que son, dado que lo constituyente no es aprehensible desde lo constituido. Sin embargo ello no quiere decir que no sea aprehensible por el sujeto, en razón de que éste no es sólo conocer ni sólo conducirse, aunque sí signifique que no lo es desde el intelecto. Quizá sea este interrogante y esta pseudo-respuesta, el umbral que el intelecto deba reconocer, prudentemente, como su propio umbral.²⁵

II

Si Descartes y Hume sentaron los cimientos -razón y percepción- de una nueva construcción de la relación del hombre con su medio, fue Kant el que afirmó la superficie sobre ellos: el hombre crea, al menos parcialmente, su conocimiento del mundo.²⁶ Por otro lado, mediando entre unos y otro, hizo su contribución, en primer

²³ Digamos de paso que, en esta unidad de tres o tríada los pitagóricos concebían la imagen primigenia esencial, el triángulo. Por otro lado, en ciertas cosmogonías orientales, este número (entendido como número filosófico, no como cifra. Ver Matila Ghika, *El Número de Oro. Los ritmos y los ritos*, Barcelona, Poseidón, 1978.) Tres es el símbolo de la creación primigenia, por asociación, entre otras cosas, con la procreación sexual.

²⁴ Es el concepto de intuición en Bergson.

²⁵ En apoyo de esta tesis se puede ver LAMO de ESPINOSA, Emilio, *La sociedad reflexiva. Sujeto y objeto del conocimiento sociológico*, Centro de investigaciones sociológicas, Siglo XXI, Madrid, España Editores S.A., octubre de 1990, pp. 173, 175.

²⁶ En apoyo de esta tesis se puede citar: El pensamiento sólo concebiría en verdad a sí mismo y lo que produce. El saber no es la reflexión de un objeto...A este respecto forman parte de la misma

término Pascal. En efecto, fue éste quien, tomando en consideración las conclusiones de Hume, desarrolló el concepto de probabilidad y dejó abiertas las sendas para otros recorridos de la mayor trascendencia: 1- el cálculo infinitesimal, concepto fundamental en el desarrollo de la física moderna logrado por conducto de Newton y de Leibniz; 2- la idea de la nada. Son en mi opinión, los hitos que marcan el *limes* de la transición entre la cosmovisión medieval y la moderna. El espíritu humano parece llegar al confín de su propio universo. El arte Barroco, su necesidad ansiosa de convencer al espectador (y al creador), es la consonancia artística del tono que vibraba en el espíritu filosófico.

Por ello prefiero ubicar al kantismo como la piedra angular, la bisagra entre la concepción medieval y la moderna, en tanto que a Descartes, a Hume, a Pascal, como profetas que allanaron el camino. Kant es el primero, que pone en duda aquella primera proposición (a) incuestionada por todos sus antecesores, medievales y modernos. En el hombre existe, en tanto realidad, la *posibilidad* de conocer, pero ese conocimiento como posibilidad real sólo se convierte en *realidad real*, con el concurso de una impresión, por llamarla de alguna manera, exterior. Al señalar que el hombre en parte crea lo que conoce, comienza a resquebrajarse la concepción de que la realidad "verdadera" se da de antemano e independientemente del ser humano.

El cambio es colosal, se abandona un determinismo a veces conciente, a veces inconsciente, pero siempre radicado en aquella vieja concepción de la verdad y se inicia un camino hacia una suerte de indeterminismo, o para decirlo más propiamente, a una cosmovisión cuya integridad consistía en una dualidad, una sumatoria, de determinismo e indeterminismo, de causalidad y azar, de reacciones fisicoquímicas y de creación.

Esta iluminación Kantiana, cifrada en la presunción de que tal vez no haya fuera del hombre "una" verdad, en el sentido que se le atribuye en esta monografía, produjo en lo inmediato un desencanto, un pánico por la pérdida de referencias, asentado sobre la conciencia, a la que había llegado Kant, de que posiblemente, en el fondo, no había reglas que seguir para transitar por este mundo; de que posiblemente el hombre no tuviera un padre²⁷ en quien solicitar instrucciones cuando se encontraba perdido; de que en los momentos de duda extrema no había más que recogerse sobre sí mismo y decidir, sin solicitar la ayuda de una fuente tan infalible como ilusoria; de que, en fin, no estaba todo dado de antemano de una vez y para siempre, fatalmente determinado, y lo único que había que hacer era dilucidarlo. Al parecer, después de todo, había que contar necesariamente con aquella voluntad subjetiva como partícipe necesaria, tanto de la confección del mapa como de la exploración del terreno.

De inmediato se hicieron sentir las primeras reacciones, dicho esto en su más propio sentido, dado que se presentan como formulaciones reflejas que, ante lo des-

escuela Descartes, Hume y Kant, Horkheimer, M., *Teoría crítica*. Tr. Del Solar B. J. J., Barcelona, Baral Editores, 1973.

²⁷ Simbolizado en un jerarca eclesiástico o en un código de procedimiento. Como se sabe, norma y padre, al menos en la formulación Freudiana, sostienen una relación esencial.

lumbrante de la nueva visión se retrajeron en un determinismo “aggiornado”, tal como podría sostenerse de Hegel y de los positivistas del círculo de Viena.

Pero por otro lado, el “desencanto” kantiano tenía un importante lado positivo, que muy tortuosamente y no sin fuertes vetas reaccionarias alcanzaron a formular Marx²⁸ y Nietzsche, en tanto que es Heidegger quien recoge la posta y logra una formulación mucho más acabada.

Quizá estos señalamientos sean propicios para mostrar con qué fuerza se hizo presente el requerimiento de seguridad que se le exigía a ese proceso de recíproca incorporación entre hombre y mundo. Romper con un contexto que, con todas sus virtudes y defectos, servía para ubicarse a sí mismo como “ser en el mundo”, desligarse de esa trama continente que había llegado a ser sofocante y frustrante, y arrojarlo a esa intemperie intelectual y moral, implicaba como contrapartida un vértigo y una ansiedad de seguridad que se canalizó a través de la obsesión filosófica respecto del fenómeno del conocimiento, de cómo lograrlo de una manera confiable. No otro fue el sentido que se atribuyó y se buscó en la “infallibilidad”, esta vez no de una autoridad personal, sino de un método, sea empírico o racional.

Los resultados no se hicieron esperar y la colonización del mundo “exterior”, a través de la técnica, fue la mejor confirmación de que se podía finalmente descansar en la confianza en un método para conocerlo. A la vuelta de dos siglos, el método y su resultado, la verdad del conocimiento científico, eran re-valorados no tanto porque se adecuaban reflejamente a la realidad, sino porque ésta había podido ser radicalmente transformada. Siendo la física y la química, los conoceres que más inapelablemente devolvieron al hombre la seguridad que su ansiedad reclamaba, era lógico que les fuera reconocido un sitio de honor en su nueva cosmovisión. Por una curiosidad de la historia, estos haceres, que en la cosmovisión anterior constituían un conocer oculto y estigmatizado (la alquimia), pasaron a ser en el nuevo paradigma sus más dignos representantes.

La fascinación consecuente fue tal que el siglo XVIII se presentó con una fe ciega en las “luces de la razón”, donde se consumió el paso de una actitud ansiosa a una actitud licenciosa, o de la falta de confianza al exceso de la misma. El siglo XIX pareció confirmar todas las expectativas, pero finalmente, el siglo veinte nos ha demostrado con el realismo más crudo, pero también con la prudencia de nuevas formulaciones filosóficas y teóricas, que se ha completado el ciclo que Arnold Joseph Toynbee denomina *Koros - Ubris - Ath*.²⁹

²⁸ Se impone una aclaración. Dado el reconocido “materialismo” marxista, se podría pensar que habría que excluirlo de plano de esta corriente. Sin embargo, por mi parte, no estoy tan convencido de su materialismo como sí de algunas incoherencias de su formulación. En efecto, si la historia está determinada por las relaciones de producción, si son éstas las que determinan la conciencia de clase y no a la inversa, ¿en qué se justifica la lucha política, si nada se puede hacer por mejor o por peor?

²⁹ Arnold Joseph Toynbee, *Estudio de la historia*, Volumen IV segunda parte, Emecé, Bs. As., 1955, p. 487.

Así, resaltemos para finalizar, a modo de esquema sucinto la serie de creencias que yacieron en el fondo del espíritu moderno, su ruptura y algunas de las posteriores reacciones.

a.

1. La creencia en una verdad asequible, divina o no, sensible o no, pero única, existente por sí, preeminente al hombre y legitimante de la actitud cognoscente: quien conoce, persigue el descubrimiento de “la verdad”;
2. La creencia en un método, en un código de reglas para aprehenderla, para acceder a ella;
3. La creencia en una capacidad humana para acceder a ella (sea la razón o la percepción sensible);
4. La creencia en una suerte de escatología o progreso infinito.

b.

1. El desencanto de Hume y de Pascal: No se puede aspirar a una certeza, a lo más a una probabilidad. La formulación matemática de ella por Newton y Leibniz. La aproximación a lo infinito y la intuición de la nada. Primer cuestionamiento de “la verdad”. La expresión artística en el Barroco;
2. El desencanto de Kant: la posibilidad de la inexistencia de tal “verdad” o, lo que es lo mismo, la posibilidad de que la “verdad” sea, al menos parcialmente, una creación humana (sujeto trascendental);
3. El desencanto del progreso *ad infinitum* que prometía la técnica a la política y a la economía: Las guerras mundiales y la crisis de 1930.³⁰

c. Algunas reacciones frente al desencanto. La reivindicación de lo absoluto:

1. La reacción espiritualista de Hegel;
2. La reacción positivista del círculo de Viena;
3. La reacción militarista de los totalitarismos;
4. La reacción determinista del liberalismo y neoliberalismo económicos.

³⁰ Quizá en este primer cuarto de siglo se haya asistido a la debacle de la modernidad, y los coletazos que vinieron después puedan verse como los paroxismos de un cosmos en estado terminal que se destruye a sí mismo. Otra vez, se pueden señalar hechos históricos de un sugerente simbolismo: el hundimiento del Titanic, esa colosal máquina de acero, y la explosión del Hindenburg. Nürenberg, Hiroshima y Nagasaki confirman definitivamente la tendencia, veinte años después.

Referencias Bibliograficas

- ARON, Raymond, "*Las etapas del pensamiento sociológico*", Bs. As., Ediciones Fausto, 1996.
- BERGSON, Henri, "*La evolución creadora*", Ed. Planeta Agostini, Barcelona, 1985.
- "Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia", en *Obras escogidas*, Aguilar, México 1963.
- Diccionario de filosofía en CD-ROM*. Copyright © 1996. Empresa Editorial Herder S.A., ISBN 84-254-1991-3. Autores: Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu.
- HEIDEGGER, Martín, *El ser y el tiempo*, Mexico, F.C.E., 1986.
- HORKHEIMER, M., *Teoría crítica*, Tr. Del Solar B. J. J., Baral Editores, Barcelona, 1973.
- KANT, I., "*Prolegómenos a toda metafísica futura*", El Ateneo, Buenos Aires, 1950.
- _____, "*Crítica de la razón pura*", Alfaguara, Madrid, 6ª ed, 1988.
- LAMO DE ESPINOSA, Emilio *La sociedad reflexiva. Sujeto y objeto del conocimiento sociológico*, Centro de investigaciones sociológicas, Siglo XXI de España Editores S.A., Madrid, octubre de 1990.
- MATILA, Ghika, "*El Número de oro. Los ritmos y los ritos*", Ed. Poseidón, Barcelona, España, 1978.
- ROMERO, Francisco, "*Historia de la filosofía moderna*", F.C.E., Chile, 1994.
- R. Verneaux. "Sexto Empírico, bosquejos pirrónicos (selección)", *Textos de los grandes filósofos*, Edad Antigua, Herder, Barcelona 1982. Textos de Diccionario Herder de filosofía en CD-ROM. Copyright © 1996. Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona Todos los derechos reservados. ISBN 84-254-1991-3. Autores: Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu.
- SZILASI, Wilhelm, "*¿Qué es la ciencia?*", México, 1970.
- TOYNBEE, Arnold Joseph, "*Estudio de la historia*", Emecé, Bs. As., 1955, Volumen IV, segunda parte.