

## ¿Qué queda de la apuesta moderna por la racionalidad? Una revisión desde Descartes\*

RAQUEL LÁZARO\*\*

**Resumen:** Ante el creciente escepticismo que anima a la filosofía hoy en día, me propongo revisar la propuesta filosófica cartesiana. La modernidad nace con la pretensión de una racionalidad fuerte capaz de alcanzar una ciencia filosófica infalible y *a priori*. ¿Desde dónde nació esa pretensión y qué se requería para llevarla a cabo? Fue un intento de salir del escepticismo reinante y buscar un método adecuado para hacerse con el fundamento último de lo verdadero. Había en el intento cartesiano una pretensión metafísica. Sin embargo, tal como denunció Husserl la apuesta moderna desde ese método se desmoronó. Esta Nota Crítica pretende ser una invitación a repensar el método y el objeto de la filosofía, una vez que se ha visto que la propuesta cartesiana no alcanzó lo que pretendía.

**Palabras clave:** Descartes, método, *cogito*, escepticismo, ser.

**Abstract:** In the presence of current philosophical skepticism, I propose to check the philosophical Cartesian offer. Modernity is born with the aim of a strong rationality capable of reaching a philosophical infalible science and *a priori*. From where this claim was born and was what needed to carry out her? It was an attempt of going out of the reigning skepticism and looking for a method to catch up the last foundation of truth. There was in the cartesian attempt a metaphysical pretension. Nevertheless, as Husserl said the modern bet from this method crumbled. This pages tries to be an invitation to think again the method and the object of Philosophy, as soon as one has seen that the cartesian bet didn't reach what she was claiming.

**Key words:** Descartes, method, *cogito*, skepticism, to be.

«La filosofía ha muerto», dicen algunos. «No ha muerto la filosofía, sino el sujeto», matizan otros. «Ya no es tiempo de buscar fundamentos últimos que sobrepasan el horizonte de la racionalidad humana, tan débil y frágil», se argumenta desde el escepticismo. Vattimo aboga por pasar de la modernidad a la postmodernidad abandonando la pretensión de un pensamiento fuerte y apostando por uno débil, es decir, pasar de un pensamiento de estructuras metafísicas y fundamentos sólidos a un nihilismo mitigado donde no hay certezas últimas, ni verdades inmutables. El pensamiento débil de Vattimo no añora la verdad, ni pretende sustituirla, simplemente admite vivir sin pretensión de fundamento. Sería ilusorio hablar en nombre de la verdad.

---

\* Comunicación presentada en la línea de Historia de la Filosofía Moderna en el *IV Congreso Internacional de la SAF: Pensar el Futuro*. Universidad Complutense, Madrid, febrero 2009.

\*\* Dpto. de Filosofía, Edificio de Bibliotecas. Universidad de Navarra, 31080 Pamplona, Navarra.  
E-mail: rlazaro@unav.es

Todos estos diagnósticos parecen volverse en contra de la apuesta que la modernidad hizo por la racionalidad. La modernidad quería asegurar que el uso de la razón fuera infalible, y salir así del escepticismo reinante. La tarea apareció vinculada, de una parte, al hallazgo de un método y, de otra parte, que tal método permitiese alzarse con el fundamento de la verdad.

Con el método cartesiano se promete alcanzar la verdad de modo definitivo y con pretensión metafísica. Se «descubrió» para ello un modo nuevo de hacer filosofía, que requería ejercitarse según un espíritu «puro y atento». Con Descartes estamos en el inicio de la salida de la minoría de edad de la razón. Aprender que no se puede juzgar más que a partir de las evidencias y desde la propia razón será fruto de la aplicación del método.

Ahora bien, ¿dónde queda hoy el sueño cartesiano de la reedificación de todo el saber desde la sola razón?, ¿tendría razón Husserl al calificar el proyecto racionalista moderno de ingenuidad<sup>1</sup>?

El intento moderno fue una apuesta para salir del escepticismo y optar por él, en un primer momento, sería la mejor manera de comprobar si era posible o no abandonarlo para siempre. Con Descartes se abre paso poco a poco la filosofía de la conciencia: a la conciencia se dan las percepciones, no el ser o el ente o la realidad intencionalmente tenida en las formas esenciales. Trascender las percepciones de modo que lo inteligible interno y lo sensible externo queden conectados no puede hacerse al margen de Dios en la primera modernidad.

La modernidad se inaugura con el escepticismo –Montaigne es buena prueba de ello<sup>2</sup>– y parece concluir en él con las consecuencias últimas de la caída y revisión del proyecto ilustrado ya en pleno siglo XX. Si el pensar de hoy es hijo de su tradición más inmediata, a saber, la modernidad, efectivamente parece que el escepticismo sigue siendo la salida que le queda a la razón tras el intento ingenuo de conquistar para sí el máximo de seguridad y de evidencia en el proyecto de una ciencia única, universal, *a priori*, infalible, pero inviable *de facto*. Descartes fue consciente de los límites de su proyecto; pero, quienes le siguieron decidieron conquistar lo que emprendido por Descartes no parecía alcanzarse definitivamente con él.

Ahora bien, sigue argumentando Husserl: «Tenemos ahora la certeza de que el racionalismo del siglo XVIII, su modo de buscar un suelo firme en el que finalmente pudiera enraizar la humanidad europea, era una ingenuidad. ¿Pero con esta renuncia al racionalismo ingenuo, que llevado consecuentemente hasta sus últimas implicaciones se revela incluso como un contrasentido, hay que renunciar acaso asimismo al sentido auténtico del racionalismo? ... Puestos a darle audiencia ¿no tendría que convencernos en nuestra condición de seres que sopesan las cosas racionalmente e intentan fundamentarlas?»<sup>3</sup>. Ante esta tarea,

1 Cfr. E. Husserl: *La crisis de las ciencias europeas*, Barcelona, Editorial Crítica, 1991, p. 16.

2 Cfr. J-R. Armogathe: «La première crise de la conscience européenne», en T. Gregory (ed.): *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, Puf, 2000, pp. 1-10; cfr. F. Brahami: *Le scepticisme de Montaigne*, Paris, Puf, 1997; cfr. P. J. Chamizo Domínguez «La presencia de Montaigne en la filosofía del siglo XVII», en C. Balañas Fernández, (ed.): *Actas del Simposio sobre filosofía y ciencia en el Renacimiento*, Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 1988, pp. 59-76; cfr. R. H. Popkin: *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, California, University of California Press, 1979.

3 E. Husserl *La crisis*, ed.cit., pp. 16-17.

¿puede la razón volver sobre sus propios pasos para revisar las condiciones que se exigió a sí misma en aquella andadura moderna?, y si lo hace, ¿será capaz la razón de revisar su método y alcance de éste, e ir más allá de él?

Al inicio del *Discurso del Método*, Descartes advierte que todos los hombres estamos dotados de razón; pero, se precisa aprender a aplicar bien el entendimiento. La cuestión del método aparece esencialmente vinculada al conocimiento de la verdad. Sólo si el entendimiento discurre por el camino adecuado llegará a buen puerto, y no es, por el momento, el conocimiento de la realidad o del ser lo que se pretende, sino aprehender algo como verdadero, pues si el escepticismo considera que la capacidad humana de errar es insuperable, sólo se refutará en la medida en que se encuentre alguna verdad. Que además lo verdadero pueda adecuarse con algo más allá de lo que se nos presenta como tal será algo que se irá revelando según los distintos objetos conocidos. Pues la verdad no es tanto la adecuación entre el entendimiento y la cosa –al modo escolástico–, como la evidencia: lo dado a la conciencia indubitadamente en la intuición. Aquella percepción inmediata que cae en la conciencia de modo claro y distinto. Dicho de otro modo: lo verdadero en tanto que evidente será adecuado de suyo, revelará aquí y ahora lo actualmente existente y lo que esencialmente sea eso. Las percepciones evidentes no pueden no ser verdaderas.

Había que partir de la duda, pero su uso debía ser metódico. La duda hiperbólica no cuestiona incondicionalmente la existencia de lo real, si no más bien, cuestiona qué se conoce cuando se afirma que conocemos algo. Por tanto, establece como hipótesis voluntariamente admitida un punto de partida novedoso: lo que habitualmente consideramos como real y verdadero ahora será tomado por falso hasta que se logre alcanzar una verdad primera incuestionable, que venza el ejercicio mismo de la duda. Hay en Descartes una pretensión de conocimiento metafísico, el deseo de alcanzar la realidad última. Y la novedad de esa pretensión es de alcanzarlo de modo definitivo e indubitable al inicio. La metafísica con Descartes ya no será el punto álgido de la filosofía, la teoría como contemplación es terminada en la acción y no al revés. Pues, si bien la metafísica es la tarea primera a llevar a cabo, sin embargo, está al servicio de lo que es propio de la nueva filosofía racionalista: vivir cotidianamente del modo más seguro posible. De ahí que no hayan faltado los que han calificado a Descartes como un filósofo de la vida<sup>4</sup>: aprender a conducirse con seguridad en esta vida es lo que pretende el padre del racionalismo moderno. Pero, he ahí también el fracaso del sistema: verdad y vida aparecen divorciados<sup>5</sup>.

La duda es el primer efecto del método y su primer paso. Pero, ¿qué método es ese que Descartes entiende como «camino recto»? El de las matemáticas aplicado a la filosofía, que no se entiende ya como amor a la sabiduría sino más bien se alza como un saber que será válido sólo en la medida en que se legitime como saber científico. Esa exigencia de científicidad para la filosofía según los nuevos parámetros modernos de ciencia, le va a suponer por contrapartida, el adecuarse a nuevas condiciones. La matemática es una ciencia abstracta y construida, que no necesita partir de lo sensible. Eso se le exige a la filosofía. El sujeto cognoscente ya no debía asomarse al mundo sensible y reconocer en su propia conciencia las formas intencionales de ese mundo externo, de modo que aún siendo verdad, en la tra-

4 Cfr. F. Alquié: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, Puf, 1991.

5 Cfr. *Ibidem*.

dición anterior a la cartesiana, que el hombre no conoce tan sólo mirando fuera de sí, sino trayendo las cosas y considerándolas dentro de sí, ahora, lo que se le pide al hombre es que mire sólo dentro de sí, sin necesidad de que ese mirar sea ya un camino de vuelta sobre la propia conciencia a partir de lo visto confusamente en los contenidos de la experiencia. Ahora bien, ese mirar dentro sin haber salido fuera antes, ya viene a constituirse como un escenario construido. Y lo que el hombre constata con ello es que efectivamente puede hacer construcciones hipotéticas estimulando su imaginación<sup>6</sup>. El gran racionalista hace un uso grande de esta facultad para poder establecer las condiciones adecuadas para el nuevo ejercicio de la filosofía que pretende. Él quiere un máximo de seguridad subjetiva, y un máximo de claridad objetiva<sup>7</sup>, con resultados efectivos en la vida práctica y en las ciencias experimentales. Eso es lo que ha de alcanzar el nuevo método por él propuesto.

El *cogito* como verdad primera, es la superación de la duda y modelo de lo verdadero. Representa la salida del escepticismo y la aprehensión de lo claro y lo distinto. El *yo pienso*, se revela como existente en el ejercicio mismo del acto de pensar y en cierto modo identificado con él. Si bien, no han sido los modernos los primeros en ocuparse de la conciencia, ni de la autoconciencia<sup>8</sup>. Plotino y la tradición neoplatónica lo hizo ampliamente. S. Agustín afirmaba que el alma no debe buscarse a sí misma como si fuera completamente desconocida para sí: el alma se conoce a sí misma por sí misma<sup>9</sup>. También Tomás de Aquino apuntó que hay un conocimiento existencial que el alma alcanza en cuanto tiene ser en un individuo determinado<sup>10</sup>, el alma conoce su propia singularidad, de esa certeza se seguirá la afirmación «yo soy». Es la percepción existencial, en tanto que evidencia inmediata<sup>11</sup>.

¿Cuál es la novedad cartesiana? En Tomás se trata de una percepción básica por la cual cada uno se reconoce sujeto de los actos que realiza. El alma llega a percibir que realmente existe porque entiende o siente, pero el sujeto que realiza esos actos aún existiendo antes de ellos, no tiene conciencia actual al margen de ellos. Ahora bien, en Tomás de Aquino hay posesión por sí de su ser y ahí está su autopresencia. El alma se conoce por sus actos, no por su esencia, pues al alma humana no le compete esencialmente existir en acto, sino formando parte del compuesto<sup>12</sup>. No se trata de seguir desarrollando la doctrina tomista, tan sólo la traemos a colación para mejor significar la revolución cartesiana: el *cogito* es la afirmación de un yo que se conoce esencialmente existiendo como uno actualmente actuante al margen de alguna supuesta *res extensa*. Ese conocimiento lo entiende Descartes como la sustancialización del sujeto que piensa. Es decir, de una parte, Descartes logra vencer el escepticismo al afirmar alguna verdad; pero, de otra parte, la sustancialización de la conciencia, si bien le asegura la inmortalidad del alma –uno de los objetivos cartesianos– encierra a ese *cogito* en sus propias percepciones; dicho de otro modo, tiene seguridad de sí y de sus percepciones, pero de nada

6 Cfr. N. Grimaldi: *Descartes et ses fables*, Paris, Puf, 2006.

7 Cfr. R. Alvira: «Sócrates y Descartes frente al método», en *Descartes, reflexao sobre a modernidade. Actas do Coloquio Internacional*, Porto, Edição da Fundação Eng. António de Almeida, 1998, pp. 63-67.

8 Cfr. R. Neuman: *La autoconciencia como fundamento de la imagen de Dios en el hombre en Santo Tomás. Trabajo de investigación, defendido Universidad de Navarra, 17.XII.2008*.

9 Cfr. S. Agustín: *De Trinitate*, IX.

10 Cfr. Tomás de Aquino: *De Veritate*, q. 10, a. 8 co.

11 Cfr. F. Canals: *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador*, Barcelona, Scire Selecta, 2004, p. 74.

12 Ideas tomadas de Rosario Neuman, en su trabajo de investigación: *La autoconciencia como fundamento*, cit.

más por el momento. En su ganancia de seguridad ha perdido el mundo exterior, a cambio de un mundo interior que de suyo no remite a nada más que a él. La idea en tanto que percepción clara y distinta no remite intencionalmente al ser. El *cogito* se sabe existente en tanto que pensante y se sabe pensante por sus ideas. Sus percepciones son modos de su pensar, y la seguridad de lo pensado que se busca remite a sí mismo. Las percepciones son todas iguales formalmente. El sujeto piensa ideas, no piensa el ser. Ahora bien, ese *cogito* se sabe imperfecto y contingente, es decir, no puede ser fundamento para sí mismo. Por tanto, ese cogito se ve en la necesidad de buscar un fundamento para sí como sujeto existente, ¿cómo resuelve Descartes esa pretensión de fundamento y ultimidad?, ¿cómo alzarse entonces con el ser?

Por sí mismo el cogito no encuentra medios suficientes que le ahorren la posibilidad de la duda y menos una salida de ella definitiva al margen de un Dios que vela por la evidencia de sus percepciones. Tal como afirma en las respuestas a las sextas objeciones, por lo que toca a la ciencia de un ateo Descartes deja claro que no puede saberse nada con certeza y seguridad mientras no se reconozca al Autor del propio ser. Por tanto, el cogito no es el fundamento de toda verdad, sino la más cierta de todas las verdades<sup>13</sup>, pero Dios es primero y resta primero<sup>14</sup>. Y no cabe un saber completo acerca de él. Luego, nunca el saber del cogito puede ser absoluto.

Alvira apunta que «Descartes tiene la esperanza de que el método le enseñe todos los saberes y el saber –en el sentido del sapiente subjetivo– de ellos. El «sapiente subjetivo» es el ser libre, la libertad trascendental. Pero la libertad no se sabe a sí misma objetivamente. Por ello, la respuesta implícita cartesiana es –lo mismo que en Sócrates– que el saber absoluto (subjetivo) del absoluto (objetivo) no es plenamente posible»<sup>15</sup>. La filosofía no puede ser el saber absoluto del absoluto, como pretendió Hegel. La filosofía necesita un garante último de verdad desde la experiencia de ese cogito como imperfección de conocimiento y contingencia de ser; y ese garante último no puede ser otro que Dios. Pero, no cabe un conocer absoluto de ese Dios, ni por tanto, del cogito y todos sus posteriores desarrollos de conocimiento. Sólo cabe alcanzar la pretendida seguridad que Descartes ha buscado en la metafísica, por lo que hace referencia a la existencia de Dios y a la inmortalidad del alma; y en la ciencia experimental, la seguridad se traducirá en utilitarismo. Pues en el campo de la contingencia natural seremos dueños y poseedores de la naturaleza en la medida en que no prescindamos de lo sensible, ni renunciemos a los experimentos. En ese orden de realidad cabe encontrar verosimilitud y probabilidad, pero no verdades inmutables.

Si en los desarrollos posteriores de las premisas cartesianas se prescinde del fundamento que para Descartes mismo constituye la única garantía de lo verdadero, a saber, Dios, es fácil comprobar que su metafísica se desmorona y con ella la garantía de su sistema; pero, puede seguir vigente la pretensión de dominio de la naturaleza, pues de algún modo la seguridad subjetiva y claridad objetiva que pretende Descartes en lo metafísico está divorciada del mundo de la naturaleza y de la vida. Respecto al ámbito contingente no hay verdad inmutable, sino verosimilitud. Eso explica que a pesar del fracaso probado y denunciado de la metafísica cartesiana, pueda seguir vigente, en cambio, el proyecto anunciado en la sexta parte del Discurso: el hombre puede llegar a ser dueño y señor de la naturaleza y el arma

---

13 Cfr. F. Alquí: *La découverte métaphysique*, ed. cit., p. 150.

14 Cfr. *Ibidem*, p. 164.

15 R. Alvira: «Sócrates y Descartes frente al método», art. cit., p. 66.

para ello será la ciencia y la técnica. La paradoja es que si se prescinde de Dios, el sujeto tarde o temprano acaba constituyéndose a sí mismo en el Absoluto absoluto, o tras diversos intentos –como se comprueba en las distintas corrientes contemporáneas– se acaba anunciando la propia muerte del sujeto. Pero, en cualquier caso lo que parece seguir vigente es el proyecto de dominio científico; de ahí que aunque el sujeto haya muerto para la filosofía, para la ciencia, en cambio, el hombre se ha convertido en objeto de experimentación. Por eso tantos intentos en la filosofía contemporánea de poner límite a la ciencia y en hacer que la filosofía primera sea sobre todo una ética. Si el hombre ya no es un uno identitario bajo la forma de sujeto, que al menos sea una relación tendencial respecto a otro: que sea el otro el que permita que el hombre se pueda reconocer como algo más que mero objeto de ciencia. Si ya no cabe reconocerse desde dentro conforme a la propia mirada, al menos que el reconocimiento lo otorgue otro. Pero, pretender un reconocimiento desde fuera y a partir de otro tan contingente como yo no está exento de dificultad.

Pero, Descartes, no quiso prescindir del fundamento. Lo que resulta difícil en él es la articulación de todos los elementos de su filosofía. El *cogito* se sabe puesto, fundado por algo anterior, obviamente, Dios. Y en esa misma medida se sabe sometido a él. Pues lo finito e imperfecto se sabe en esa condición desde lo infinito y perfecto anterior. Si bien, la experiencia de la libertad abre la puerta a la posibilidad de no estarle sometido. Nosotros, al igual que Dios, tenemos una voluntad infinita, y esto en nuestro caso significa que dicha voluntad se puede determinar al margen de la verdad. Dios es una inteligencia infinita con una voluntad infinita; el *cogito* es una inteligencia finita con una voluntad infinita, es decir, con una voluntad destinada a la autodeterminación espontánea de sus voliciones y que puede llegar a eximirnos de estar sujetos a Dios. Si bien, lo propio de ese sujeto que se sabe puesto por Dios es permanecer sometido a Él.

Descartes se inscribe en la eterna paradoja humana: reconciliar la finitud de su ser con la infinitud de sus anhelos; reconciliar el someterse al ser con la libertad que se experimenta siendo un horizonte infinito de posibilidades para la acción. El modo como Descartes pretende la reconciliación no es la vía cristiana del amor, donde libertad y sometimiento se reconcilian bajo la forma de la mutua donación entre Dios y el hombre; sino más bien una practicidad que se sabe libertad –el hombre generoso cartesiano es el libre y satisfecho de sí– y que abre a la creatividad que tiene la llave del dominio<sup>16</sup>. Descartes espera de la sumisión ser creador con Dios, al menos en el mundo de la naturaleza.

La interioridad que se abre con la modernidad, ese mirar y buscar dentro de sí, no es tanto interioridad como inmanentismo, pues no remite tanto al origen existencial que reconcilia con el ser último, como al fundamento postulado que garantiza el futuro del desarrollo de la ciencia que se pretende. La primera modernidad queriendo imitar de algún modo la vía ascética de lo espiritual pretende reconciliar los pilares de la antropología cristiana con los parámetros de la nueva ciencia<sup>17</sup>. El resultado no siempre fue positivo. No porque sean incompatibles de suyo, sino más bien porque el nuevo método con el que se pretende llevar a cabo esa tarea sí parecía imposibilitarlo.

---

16 Cfr. R. Alvira: «Sócrates y Descartes frente al método», *Art. cit.*

17 Cfr. E. Nájera: *Del 'ego cogito' al 'vrai homme'.* *La doble mirada de Descartes sobre el ser humano*, Valencia, Universidad politécnica de Valencia, 2003.

El método único que ponía el acento en el sujeto cognoscente, no en el objeto conocido, abría un horizonte apasionante para el hombre: alcanzar la seguridad última de todos los saberes y desplegar paulatinamente a partir de las percepciones claras y distintas primero, y haciendo uso de los experimentos, después, todo el conocimiento del que el hombre fuera capaz. A día de hoy se ha visto que no es posible algo así y que el precio pagado por el hombre es que la técnica se ha vuelto contra él, junto a un profundo desencanto filosófico. De ahí la actualidad del diagnóstico husserliano: «Se puso de manifiesto que este método sólo podía traducirse en éxitos indubitables en las ciencias positivas. Todo lo contrario que en la metafísica, esto es, en los problemas filosóficos en sentido propio, aunque tampoco aquí faltaran comienzos prometedores y aparentemente acompañados de éxito... Si todavía en el siglo XVIII era posible sustentar la convicción de que se llegaría finalmente a la unificación, a un edificio no destruible por crítica alguna y llamado a acrecentarse teóricamente de generación en generación, como era indiscutiblemente el caso, ante la general admiración, en las ciencias positivas, a la larga, sin embargo, esta convicción no podía mantenerse. La fe en el ideal de la filosofía y del método que desde el comienzo de los tiempos modernos regía los movimientos se desmoronó»<sup>18</sup>.

Parece necesario, por tanto, replantearse de nuevo cara al futuro los tipos de saberes que el hombre puede alcanzar. Y dado que el sujeto –como sustancialización cognoscente subsistente al margen de una *res extensa* aquí y ahora– parece ser que ha muerto, pero no el hombre, se precisa volver a considerar lo que está fuera, frente a ese hombre que conoce, comenzando por ese horizonte de apertura tan propio de la racionalidad humana, puesto que si el sujeto como conciencia inmanente ha llegado a aporías insolubles, sus supuestas percepciones también. Pues como apunta Inciarte: «Si el hombre no está en condiciones de conocer la verdad tal como es, entonces no puede ser libre. Y el hombre ya no estaría en condiciones de conocer la realidad tal como es, si la realidad, según dice la filosofía de la conciencia, se construyera a partir de representaciones». Las representaciones son temporales, transferibles y pasajeras. Frente a ellas el concepto posee un carácter intemporal. Si no se admitiese la posibilidad y la especificidad de formar conceptos, entonces el hombre quedaría encerrado en el círculo de sus representaciones, es decir, sin posibilidad alguna de trascendencia. Pero, lo decisivo es que el concepto no tiene contenido previo, sino que es esencial en él la referencialidad a la realidad en él conocida. Por aquí van algunos intentos recientes para superar el racionalismo inmanentista de la autoconciencia, sin caer en un nuevo escepticismo. Para algunos la alternativa a un escepticismo que no se considere a sí mismo como absoluto es el realismo<sup>19</sup>.

¿Qué otra salida queda si no el reconocimiento de la apertura propia de la razón? «No es que haya que abrirse a la realidad, es que todo el mundo está abierto ya de antemano a la realidad. Ahora bien, la realidad misma (tanto física como histórica) ni está, ni ha estado nunca, ni jamás estará, dada por completo de antemano, porque no es nunca por completo: ni lo ha sido, ni lo es, ni lo será. De lo contrario no habría tiempo... Si la verdad tiene que ver con la realidad, y en la realidad hay que contar con el tiempo; si no está únicamente

18 Cfr. E. Husserl: *La crisis*, ed. cit., p. 11.

19 Cfr. A. Llano/ F. Inciarte: *Metafísica tras el final de la metafísica*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2007, p. 185.

ahí, sino que se va realizando continuamente, entonces la verdad tiene una dimensión de futuro insoslayable... La tradición [de otra parte] nunca es mero recibir... siempre es a la vez recreación, renovación, reinención, en el doble sentido que la palabra *inventio* tiene: descubrimiento de lo ya dado e invención de lo no dado, recreación»<sup>20</sup>. En esa apertura se descubre junto a lo anteriormente dado, lo todavía no. El ser real y concreto en tanto que ya dado no puede ser algo meramente estático, sino más bien, algo desde lo que la dinámica propia de lo vital se actualiza en cada instante. Pero, esa apertura exige replantearse los saberes y, por tanto, obliga a la revisión del método. Saberes distintos, si se vuelve a poner el acento en el objeto y no en el sujeto, exigen métodos distintos.

Cabe hallar un saber de procedimiento, uno de fundamentación y uno de salvación, al menos. El primero se ocupará de los medios y necesitará del experimento, clarificará los procesos; el segundo intenta conocer las causas y los principios y necesitará del diálogo para alcanzar lo verdadero –método socrático–, y el último, de otro orden que el meramente filosófico, necesitara de una razón que lejos de permanecer separada de la fe –como la modernidad abogaba– se abra a un diálogo fecundo con ella. Sólo este último tipo de saber puede pretender alcanzar la anhelada seguridad última, pues sólo un saber de salvación remite al Ser Último Trascendente y Absoluto, no sólo como causa o principio, sino como referencia existencial última.

La absoluta seguridad no la puede aportar la filosofía, como bien vio el propio Descartes, pues exigiría no sólo un poder absoluto, sino que tal poder estuviera acompañado de un saber absoluto, lo cual a su vez exigiría que Dios –Ser Absoluto– fuera completamente transparente al hombre. Descartes es claro al respecto. De una parte, nuestra voluntad es infinita en cuanto al deseo, pero no en cuanto al poder. De otra parte, a Dios, se le puede conocer, pero no abarcar. La seguridad última, por tanto, no puede venir por la vía de un poder absoluto, sino más bien, por la vía de la confianza absoluta. Algo que escandaliza tanto a nuestros oídos modernos, una vez que han asumido la mayoría de edad de la razón que obliga a caminar sin referencia al pasado ontológico y sin una autoridad que no sea la de la propia razón. Si bien, la filosofía que se sigue haciendo hoy es la de comentar a filósofos, la de interpretar sus distintas respuestas con el anhelo de encontrar algo que nos enseñe a vivir un poco mejor, es decir, un ejercicio dialógico del espíritu en busca de la verdad. Si la condición del hombre es, como afirma Descartes, imperfecta, finita y contingente pero con apertura a lo infinito, frente al pretendido dominio absoluto, sólo cabe la confianza absoluta de que el anhelo será colmado por parte del Ser Infinito. Pero, justo el uso de la voluntad como amor fue lo descuidado por la modernidad. Dicho de otro modo, la filosofía no tiene la palabra última, pues si bien, descubre el anhelo de seguridad última del hombre, también se sabe incapaz de satisfacerlo suficientemente. La multiplicidad de saberes desde un reconocimiento de objetos diversos evita el que la filosofía sucumba de nuevo al escepticismo, o al irracionalismo o al misticismo<sup>21</sup>, o al cientificismo.

Un saber acerca de cómo funciona algo, es un saber técnico, necesario y deseable para la mejora de la vida; sin embargo, no es un saber suficiente, ni completo. Si tomamos por objeto la vida, por ejemplo, saber cómo funciona no dispensa, en el caso del hombre, de

20 Cfr. *Ibidem*, p. 362.

21 Cfr. E. Husserl, *La crisis*, ed. cit., p. 3.

saber el qué sea la vida y los innumerables porqués que la acompañan. Dicho de otro modo, el saber técnico no suplanta el saber de fundamentación, esto es, el filosófico, sino más bien lo reclama. Una mera posibilidad para nuestro poder, no es suficiente para que sea actualizada de un modo efectivo, pues el poder ha de ir acompañado del saber adecuado, es decir, de la correspondiente justificación y fundamentación. El saber técnico que permite producir vidas humanas artificialmente en un laboratorio, por ejemplo, puede lograr un cierto dominio sobre el procedimiento; pero, el saber acerca de la vida no puede ser reducido a esa parcela. Ni el mero hecho de poder hacer algo así, justificaría el hacerlo.

Si el hombre pretendiese adueñarse de la vida en el sentido de ser responsable último y absoluto de ella –ensayo que hace cuando la produce en un laboratorio, o experimenta con ella sin atender a los límites éticos que la vida misma impone y reclama, o decide interrumpir su crecimiento en el seno materno, o determina su fecha de defunción, etc.–, entonces ese mismo hombre con su saber limitado y de mero funcionamiento tendría que poder dar cuenta de un modo absoluto y completo de todos los interrogantes que acompañan a la vida: su origen ontológico, su destino, sus posibilidades, sus éxitos y fracasos, por qué unas son viables y otras no, por qué unas han nacido en este siglo y otras en anteriores, por qué las que merecen vivir dejan este mundo a veces tempranamente y otras menos honestas siguen en él, etc. Pero, el hombre no tiene un saber aquí y ahora suficientemente completo para responder a esas cuestiones, luego no puede ejercer un poder absoluto sobre la vida. Su poder es limitado, como también lo es su saber. Y jugar a tener un poder absoluto no puede llevar más que a trágicas consecuencias para la humanidad, como la historia reciente ha mostrado y muestra.

El dualismo cartesiano ha contribuido a considerar al hombre esencialmente y sobre todo como un sujeto que conoce, una conciencia que tiene a disposición de sí un cuerpo. El cuerpo sería esa instancia material sobre la que primeramente puedo. Ahora bien, aún en ese caso y sin entrar a las propias matizaciones cartesianas, como ha expuesto Rafael Alvira: «esa conciencia, a su vez, que se experimenta como superior a lo sensible, se sabe, sin embargo, condicionada –no determinada, pues entonces estaría por debajo– por lo sensible, de un lado, y, de otro, siente que no es completamente dueña de sí. No puede dar cuenta de sí misma del todo, se encuentra a sí misma siendo ya como es. En otros términos, la experiencia de la conciencia no es la de ser origen y originaria»<sup>22</sup>. Lo cual le lleva a plantearse la pregunta por el origen. Si el saber del hombre fuese absoluto no haría falta esta pregunta, ni hubiera hecho falta ensayar tantas respuestas a lo largo de la historia. La razón no se puede justificar a sí misma<sup>23</sup>.

La cuestión es si el hombre contemporáneo se atreverá a reconocerse no mayor de edad para ejercer su razón, sino lo suficientemente realista como para admitir los límites de su propio conocer y no renunciar a la búsqueda legítima de fundamento y a la búsqueda necesaria de una seguridad última no sólo cara al futuro y mediante un saber técnico, sino ahondando en su pasado trascendental, lo necesario común dado en el plano ontológico. No se trata de mantener las luchas entre posturas escépticas y realistas, sino más bien, emprender

22 Cfr. R. Alvira: *La razón de ser hombre. Ensayo acerca de la justificación del ser humano*, Madrid, Rialp, 1998, p. 107.

23 Cfr. R. Spaemann: «Lo ritual y lo moral», en *Anuario Filosófico* (Pamplona), vol. 34, 2001, p. 13.

un diálogo fecundo en torno a las posibilidades de la razón humana en el reconocimiento de apertura radical al ser. ¿Qué otra puede ser la cuestión más radicalmente filosófica? No era ajena a la razón moderna, si bien el camino que emprendió para alcanzar el ser le encerró en un solipsismo metafísico que vino a constituir su propia tumba. Como anunciará el padre de la fenomenología: «No podemos renunciar a la fe en la posibilidad de la filosofía como tarea, esto es, a la posibilidad de un conocimiento universal. A esta tarea nos sentimos, en cuanto filósofos serios, llamados»<sup>24</sup>. Si se trata de emprender nuevos caminos, a los ya andados, no se puede renunciar a los logros alcanzados por los anteriores. Pero, lejos de que esto sea algo así como la defensa de un eclecticismo filosófico, se trata más bien de ver en todos los anteriores esas cuestiones perennes a las que jamás renunciaron. Seguir preguntándose por ellas es mantener viva la filosofía, pero si además la pregunta se hace en diálogo entonces se hace filosofía.

---

24 E. Husserl, *La crisis*, ed. cit., p. 17.