

MODERNIDAD Y RACIONALIDAD RAZÓN GEOMÉTRICA VERSUS RAZÓN DIALÉCTICA

GONÇAL MAYOS
(Universitat de Barcelona)

(para Agustín y Carmen)

RESUMEN

Analizamos el complejo desarrollo de la racionalidad entre los siglos XVII y principios del XIX. Hablamos de ‘razón geométrica’ porque la filosofía moderna más vinculada a la Revolución científica asume el modelo euclideo como el más racional (si bien desarrollado sobre la moderna matemática). Negamos toda identificación entre “razón geométrica” y positivismo, pues la primera manifiesta una intrínseca necesidad de autofundamentación y ontoteológica. La evolución de la subjetivación moderna nos permite enlazar con la “razón dialéctica”. Analizamos su naturaleza dialéctica y diacrónica, su historicidad e irreducibilidad a reglas, y nos posicionamos sobre la cuestión del fin de la historia.

ABSTRACT

We analyse the complex development of rationality between the seventeenth century and the beginning of the nineteenth. We speak of “geometrical reason” because the modern philosophy linked more to the Scientific Revolution takes the Euclidean model to be the most rational (albeit developed on the basis of modern mathematics). We reject all attempts to equate “geometrical reason” with positivism, since the former manifests an intrinsic necessity for autofoundation and ontotheology. The evolution of modern subjectivization allows us to establish a link with “dialectic reason”. We analyse its dialectic and diachronic nature, its historicity and irreducibility into rules, and define our position on the question of the end of history.

Modernidad y razón. Distinguiendo sus tipos

Ortega y Gasset nos dice sobre la relación entre Modernidad y razón¹: “La generación que florecía hacia 1900 ha sido la última de un amplísimo ciclo, iniciado a fines del siglo XVI y que se caracterizó porque sus hombres vivieron de la fe en la razón.” Dos aspectos podemos destacar de esta sintética frase. En primer lugar, incluye dentro de la Modernidad todo el siglo XIX (como hemos hecho en nuestro proyecto) y lo hace precisamente porque está marcado por la lenta autodisolución del principio esencial moderno. En segundo lugar vemos que, con su habitual precisión y mirada penetrante, Ortega formula tal principio dando nueva vida y mayor profundidad al tópico filosófico que vincula Modernidad y razón, pues define a la primera como la época caracterizada por “vivir de la fe en la razón” y no, simplemente, “vivir la fe en la razón” o “vivir de la razón”. Pues, si bien otras épocas inevitablemente han tenido sus fes básicas, primordiales u ontológicas, y a su manera específica también han vivido de la razón, sólo en la Modernidad ésta ha devenido una convicción tan profunda y total que se ha convertido en su creencia más básica y vital. Llegando al extremo, por otra parte, que la Modernidad se ha apropiado completamente de la facultad humana de razón (eso que tradicionalmente definía al humano: *zoon logon*). Además no reconocía que le estaba dando unos muy concretos usos, un definición particular entre otras posibles, una consistencia muy especial,... Así, la Modernidad culminaba un aspecto esencial del sueño filosófico occidental convirtiendo a la razón en su principio más radical, entronizándola a la vez que la consideraba su patrimonio exclusivo.

1. *Historia como sistema*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 16. En *Sobre la razón histórica* (Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1979, apéndice II, p. 230) dice también: “Una y otra vez se ha querido en el pasado del pensamiento hacer consistir la razón en ciertos caracteres determinados y exclusivos. Pero una y otra vez se descubrió que esa idea cerrada y conclusiva de la razón era irracional y que nuevas formas de razón, a veces con caracteres opuestos a los consagrados, brotaban de su anterior figura desbordándola y superándola. Recuérdese, por ejemplo, que la mayor parte de la matemática actual está hecha con números y relaciones para los cuales los griegos acuñaron por vez primera el nombre de ‘irracionales’”. Los subrayados son nuestros.

Filosofía de la Ilustración, México, FCE, p. 20. MacIntyre (*Justicia y racionalidad, Conceptos y contextos*, Barcelona. Eiuinsa, 1994) es todavía más radical: “Las doctrinas, las tesis y los argumentos han de ser entendidos en su contexto histórico (...) cualquier afirmación tiene sentido para doctrinas cuya formulación es, en sí misma, limitada temporalmente; el mismo concepto de temporalidad es histórico en sí mismo (...) Así, la racionalidad, en sí misma, ya sea teórica o práctica, es un concepto con una historia: en el fondo, ya desde el momento en que existen diversas tradiciones de investigación con sus respectivas historias, también hay racionalidades antes que racionalidad.”

Partía de la orgullosa convicción de que sólo, en la Modernidad, la humanidad alcanzaba plenamente su ser racional.

No problematicemos ahora esta apropiación ni el etnocentrismo que esconde, y del que por otra parte –como hijos de la Modernidad– difícilmente podemos escapar del todo. Pero analicemos este hecho tan relevante en la historia humana, desde la atalaya que nos dan esos tres siglos de Modernidad. Para ello partiremos de la perspectiva muy bien formulada por Cassirer² cuando afirma: “la palabra «razón» ha perdido para nosotros su simplicidad y su significación unívoca. Apenas podemos emplearla sin que visualicemos vivamente su historia y constantemente nos estemos dando cuenta de cuán fuerte ha sido el cambio de significado que ha experimentado en el curso de esta historia.” Partamos pues de la conciencia histórica que obliga a admitir que hay una compleja evolución de la noción de racionalidad, de su constitución tal y como hoy la entendemos. Se trata de una historia de la razón con grandes logros y éxitos en medio de profundas metamorfosis y también alguna sombra amenazante.

Más allá de que tan complejo tema llena gran parte de nuestra investigación personal, queremos en esta lección simplemente introducir dos momentos muy concretos, si bien de vital importancia, en la historia de la filosofía moderna: En primer lugar, el período constituyente en que la Modernidad se define a sí misma y a su racionalidad en íntima vinculación con la Revolución científica. Y en segundo lugar, el momento en que a esta racionalidad ya plenamente constituida se le presenta la más grande alternativa desde dentro mismo de la propia Modernidad: la razón dialéctica e histórica. Naturalmente distinguimos estas dos perspectivas sobre la racionalidad tanto por su muy diversa naturaleza como por su contrastado “destino” visto desde los inicios del siglo XXI. Tiene razón Cirilo Flórez Miguel –cito³–: “siendo decisiva a la hora de considerar el tema de la racionalidad, que tanta relevancia tiene en el momento presente”, la razón dialéctica e histórica “no ha sido estudiada con la misma detención con que lo ha sido la razón pura”. Por ello pensamos que, comparándolas, nos permiten profundizar mejor en la Modernidad y, sobre todo, en el papel que en ella jugaron las filosofías de la historia.

Conjuntamente, la razón matematizante y experimental que está muy eficientemente vinculada con las ciencias naturales, y la razón dialéctica e histórica que se esforzaba por fundamentar la especificidad de las ciencias del espíritu, enmarcan la práctica totalidad de la filosofía moderna y su debate más

2. *Génesis de la razón dialéctica*, Salamanca, Ediciones Univ. Salamanca, 1983, p.5.

3. *Una historia de la razón*, Valencia, Pretextos, 1998, p. 78.

profundo. Además mostrarán la profunda trabazón que vincula filosofía moderna y filosofía de la historia.

Vayamos por partes.

¿Por qué hablar de razón geométrica”?

A finales del siglo XVI, con la constitución de la “nueva ciencia” físico-matemática y en contraste con los planteamientos aristotélico-escolásticos, aparece un nuevo tipo de racionalidad de la que los coetáneos destacan la matematización como su característica más evidente y diferencial. Como por entonces la parte más sólida y valorada de la matemática todavía era el modelo axiomático-sintético de la geometría de Euclides se la denomina con el término “razón geométrica”. Se trataba de un ambicioso programa racional que a partir de las aplicaciones más concretas y mecánicas pretendía elevarse a desarrollos claramente metafísicos, ontológicos o incluso ético-políticos. Para filósofos como Hobbes o Spinoza, “geométrico” era prácticamente sinónimo de riguroso, científico o verídico, pues como dice François Châtelet⁴ lo matemático era “la imagen de una racionalidad integral y transparente.”

Con la consolidación de la revolución científica, las matemáticas se convierten “plenamente” en el modelo último y en el criterio definitivo de realidad, de rigor, de verdad y, en suma, de racionalidad. Culmina así una ya muy venerable identificación entre matemática y racionalidad pues, no olvidemos, que ya etimológicamente razón remitía a “ratio” (proporción matemática) y provenía de reor, “calcular”⁵. Por eso Toulmin⁶ considera como un axioma de la nueva filosofía en el siglo XVII⁷ que: “El

4. Se refiere a la función o capacidad de calcular (Kolakowski *El racionalismo como ideología*, Barcelona, Ariel, 1970, p. 7).

La comprensión humana. I. El uso colectivo y la evolución de los conceptos, Madrid, Alianza, 1977, pl.30. Considera que estos axiomas no sólo eran en el XVII comunes, sino de “sentido común y, en particular, los partidarios de la ‘nueva filosofía mecánica’ los consideraban fuera de duda.”

5. Para él esta característica es mucho más básica que dicotomía empirismo-racionalismo.

6. *El ser y el tiempo* §21 (trad. José Gaos), México, F.C.E., 1967, p. 110. Cfr. Con su complejo justificará esta identificación, pues: “El conocimiento matemático pasa por ser aquella forma de aprehensión de entes que puede estar cierta en todo momento de poseer con seguridad el ser de los entes aprehendidos por ella. Aquello que por su forma de ser es de tal suerte que responde al ser que se hace accesible en el conocimiento matemático, es lo que *es*, en sentido propio. Este ente es *el que es siempre lo que él es*; de donde que constituya el verdadero ser del ente empírico del mundo, un ser del que puede mostrarse que tiene el carácter del *constante permanecer*”. Véase también en esta línea Felipe Martínez Marzoa *Historia de la filosofía*, vol. II, Madrid, Istmo, pp. 32ss.

7. Cito por la edición de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1979, p. 182.

conocimiento geométrico proporciona un vasto patrón de certeza absoluta, con respecto al cual deben ser juzgadas todas las otras pretensiones de conocimiento.” A partir de este momento, lo real y lo verdadero son identificados esencialmente por su capacidad de ser tratables y reducibles a procedimientos matemáticos. Ahora no sólo la física moderna muestra una dependencia ontológica respecto la matemática (por eso hablamos de ciencia físico-matemática), sino también el nuevo tipo de racionalidad. Heidegger dirá que a partir de ahora “el único y genuino acceso” al ente es el “conocimiento en el sentido del físico-matemático”⁸.

Este ideal geometrizable de lo racional va más allá del ámbito de lo natural, de la *res extensa*. Así, si bien Descartes evita con su dualismo sustancial la plena matematización del sujeto pensante, Spinoza extenderá el ámbito de la razón geométrica hasta incluir incluso la ética. Desde las ideas adecuadas hasta las pasiones del cuerpo, desde la servidumbre humana hasta su *beatitudo*, todo sin excepción puede ser explicado por una racionalidad “more geometrico demonstrata”. Como dice muy significativamente Spinoza al final del prefacio de la parte III de la *Ética*⁹:

“trataré de la naturaleza y fuerza de los afectos y de la potencia del alma sobre ellos [para él la cuestión primordial de la ética], con el mismo método con que en las partes anteriores he tratado de Dios y del alma, y consideraré los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos.”

Ciertamente, en realidad, los racionalistas no aplican en su filosofía estrictamente el método de las matemáticas sino que, más bien, buscan una certeza y evidencia equivalente a éstas, una explicación racional que se les pudiera asimilar. Por eso nos parece muy interesante la matización de Geymonat¹⁰:

8. *Historia de la filosofía y de la ciencia*, vol. II, Barcelona, Crítica, 1985, pp. 134-5.

9. Por ello y buscando un ejemplo difícil e importante, no podemos aislar de estos planteamientos y vinculaciones, formulaciones tan abstractas y metafísicas como, por ejemplo, la famosa primera definición de la *Ética* de Spinoza: “Por *causa sui* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente.”

10. No olvidemos que (como ya mostró Comte) la ciencia moderna se caracteriza frente a la mayor parte de los esfuerzos metafísicos, herméticos, mágicos, cabalísticos, etc. por renunciar a conocer la realidad misma o el ser de las cosas, y limitarse a explicitar las reglas o leyes de su funcionamiento (ya en la línea newtoniana del “hipótesis non fingo”). Significativamente Galileo, en el *Diálogo sobre los sistemas máximos* (Madrid, Aguilar, jornada 1ª, p. 184) argumenta: “Temeridad extrema me ha parecido siempre la de aquellos que quieren hacer de la capacidad humana medida de cuanto puede y sabe operar la naturaleza, ya que bien al contrario, no hay efecto alguno de la naturaleza por máximo que sea a cuya entera comprensión puedan llegar los

“Algunos intérpretes consideran que puede afirmarse que Descartes extrajo el método que acabamos de explicar de las matemáticas. En parte tienen razón, porque no hay duda de que Descartes llegó a la formulación de dichas reglas sobre todo por la reflexión sobre el modo de proceder de la matemática (recordemos entre otras cosas que los matemáticos griegos ya habían hablado de “análisis” y de “síntesis”). Pero sería erróneo pensar que Descartes se haya limitado a recabar su método de la matemática para aplicarlo a toda la ciencia. La realidad por el contrario es que Descartes justamente partió de él para plantear contra la matemática clásica una crítica no menos seria que la que levantó contra todo el saber común, y para proponer una reforma no menos radical que la propugnada para cada una de las otras ramas de la ciencia humana: reforma que debe hacer a la matemática más permeable a la razón, más límpida en sus principios y en sus procedimientos, más perfectamente aferrable por nuestro pensamiento. `Con este medio –explica a la princesa Isabel– veo más claramente todo lo que hago.”

Por otra parte, tenemos que evitar identificar el ideal racionalista de matematización con planteamientos posteriores marcadamente positivistas. Los racionalistas nunca renuncian a plantearse cuestiones metafísico-radicales comparables a la “filosofía primera” greco-medieval, si bien ahora las piensan como totalmente inseparables de las perspectivas científico-técnicas y de su fundamentación última¹¹. Buscan construir el sistema omnicompreensivo que (en íntima vinculación con la nueva ciencia) de cuenta del hombre y de la sociedad modernos.

Para afianzar mejor estas ideas, quizás conviene ahora demarcar brevemente la matematización típica de la Modernidad (que estamos exponiendo) de otras de parecidas, por ejemplo la geometrización del logos típica del pitagorismo y del platonismo (recordemos el frontispicio de la Academia platónica: “que no entre aquí nadie que no sepa geometría”). Entre las profundas diferencias destacaremos ahora brevemente:

- (1) El rechazo absoluto por parte de la razón geométrica del siglo XVII de cualquier cualidad que no pueda ser medida o, al menos, medible o cuantificable. Pues ciertamente la razón geométrica moderna rechazará gnoseológicamente y ontológicamente (cosa que nunca hará el platonismo o el pitagorismo) las cualidades secundarias (y precisamente por el argumento de no ser matematizables).
- (2) Por otra parte, en la Modernidad (y, a medida que pasa el tiempo, cada vez más rotundamente), la matematización se pone al servicio de una

más especulativos ingenios. esta vana presunción de entenderlo todo no puede tener más principio que el de no haber comprendido nunca nada”.

11. frente tanto a los paradigmas escolástico-aristotélicos, como a los mágico-naturalistas, herméticos y simbólicos tan típicos del Renacimiento.

finalidad operativa e instrumental que busca su aplicación performativa al mundo. Es decir, busca vincular la matematización de lo real con la voluntad de dominio de la naturaleza (dominio que, con el tiempo, cada vez se hará más explícitamente tecnológico).

- (3) Finalmente, las matemáticas son usadas en la Modernidad ya no como desvelamiento y contemplación de la cifra íntima del mundo, verdad última y absoluta¹² de un cosmos vivo e indomable, sino más bien como el instrumento humano para dominio y control de lo meramente objetual (es decir la cosa entregada totalmente a los intereses del hombre). Por ello la Modernidad se concentra en codificar la realidad a través de las matemáticas para dominarla técnicamente y obtener una utilidad de ella, precisamente por eso también las banaliza y desacraliza reduciéndolas a mero instrumento u objeto. De esta manera abre un profundo abismo con respecto a todas las místicas matematizantes anteriores.

Matematización anticualitativa

Recordemos que la matemática, la ciencia, la filosofía y, en definitiva, la razón dominante en los siglos XVII y XVIII se definen como radicalmente (incluso beligerantemente¹³) anticualitativas. Aunque no puedan alcanzarlo plenamente, tienen como ideal la visión geométrico-matematizante del mundo que en el extremo lleva a la reducción de toda cualidad a cantidad, es decir considerar los entes exclusivamente en relación a una unidad discrecional, homogénea y sin diferencias cualitativas. Por eso Koyré en *Del mundo cerrado al universo infinito*¹⁴ dice:

“el mundo de Descartes no es en absoluto el mundo multiforme, lleno de colorido y cualitativamente determinado del aristotélico, el mundo de nuestra experiencia y vida diarias –tal mundo no es más que un mundo subjetivo de opiniones inestables e inconsistentes basadas en el infiel testimonio de la confusa y errónea percepción sensible–, sino un mundo matemático estrictamente uniforme, un mundo de geometría hecha realidad sobre el que nuestras ideas claras y distintas nos dan un conocimiento cierto y evidente.”

Por ello, es archiconocido que una las críticas más constantes que, desde la nueva ciencia y el racionalismo del XVII, se dirigen a los paradigmas

12. Madrid, S, XXI, 1979, P. 98.

13. Trad. de Guillermo Quintás, Madrid, Alianza, 1995.

14. En 1679, en una carta al Duque de Hannover Juan Federico. Todavía más entusiasta se mostró en una carta del 1677: “Me atrevo a decir que éste {el proyecto leibniziano} es el empeño supremo de la mente humana; y, cuando el proyecto esté acabado, a los humanos no les quedará más remedio que ser felices, pues dispondrán de un instrumento que exalta la razón al igual que el telescopio perfecciona nuestra visión.” Cfr. Toulmin, Op. cit. 2001, p. 15.

escolástico-aristotélico o mágico-naturalista, es que postulan y se ocupan de borrosas cualidades. Con práctica unanimidad en la nueva ciencia y en la nueva filosofía vinculada con ella, lo cualitativo es rechazado en tanto que dependiente de los sentidos y no del intelecto, mientras que se identifica lo intelectualizable con lo cuantitativo. Así para Descartes (*Los principios de filosofía*¹⁵, II # 3), mientras que la razón se identifica –como hemos visto– con lo matematizable, con las “verdades eternas”:

“Nuestros sentidos no nos dan a conocer la naturaleza de los cuerpos, sino que sólo nos enseñan lo que nos es útil y perjudicial”.

Precisamente por el dominio de una razón geometrizable profundamente anticualitativa, por ejemplo, el espacio y el tiempo perderán para la razón geométrica sus dimensiones de la vida y cualitativas, para ser identificados reductivamente con las coordenadas matemáticas, homogéneas y meramente cuantitativas, es decir la extensión como cualidad primaria. Transitando en dirección contraria a como lo hará Bergson a finales del XIX, la primera Modernidad identificará reductivamente espacio y tiempo con las coordenadas geométricas, reduciéndolos a magnitud pura, eso sí: perfectamente calculable. Evidentemente se estaban sentando los fundamentos del espacio homogéneo y absoluto de Newton. No podemos alargarnos aquí, pero este rechazo moderno de lo cualitativo está también estrechamente vinculado con la reducción de todo cambio a movimiento local y con la desaparición de las regiones naturales del cosmos que llevarán –como bellamente ha titulado su libro Koyré– del “mundo cerrado al universo infinito”.

Quizás la mejor y más ambiciosa expresión de la identificación de la plena racionalización con el cálculo la encontramos en el proyecto de Leibniz que en una versión juvenil se formula así: “he comenzado a meditar ciertas consideraciones completamente nuevas, para reducir todos los razonamientos humanos a una especie de cálculo, que serviría para descubrir la verdad ... esta especie de cálculo general proporcionaría al mismo tiempo una especie de escritura universal que (...) cabría aprenderla en pocas semanas, ya que los caracteres estarían ligados según el orden y la conexión de las cosas (...)

15. *Leviatán*, I,V, p.149. Cito por la traducción de Carlos Moya y Antonio Escotado para Editora Nacional, Madrid, 1979. En las páginas 148-9 había dicho: “Cuando un hombre razona no hace sino concebir una suma total por adición de parcelas, o concebir un resto por sustracción de una suma en relación con otra, cosa que (si es hecha mediante palabras) implica extraer la consecuencia de los nombres de todas las partes el nombre del todo y una parte el nombre de la otra parte. (...) En suma, en cualquier materia donde haya lugar para una adición y sustracción [operaciones esenciales y primarias de todo cálculo o razonamiento], hay lugar también para la razón, y donde esas operaciones no tienen lugar nada en absoluto puede hacer la razón.”

esta misma escritura sería una especie de Álgebra general y nos daría el medio para razonar calculando, de modo que en lugar de disputar podríamos decir: contemos. Y sucedería que los errores de razonamiento no serían sino errores de cálculo que se descubrirían mediante pruebas, como en la aritmética. Los hombres encontrarían en ella un juez de sus controversias verdaderamente infalible”.¹⁶

Pero Leibniz no es un caso aislado del ideal de razón geométrica, desde otra perspectiva en principio muy alejada Hobbes¹⁷ nos dirá también: “la razón, en este sentido, no es sino cálculo (esto es, adición y sustracción) de las consecuencias de nombres generales convenidos para caracterizar [para nosotros mismos] y significar [para demostrar a otros] nuestros pensamientos.” También dice muy contundentemente: “las palabras son instrumentos de medida para los hombres sabios, que no hacen sino calcular por su medio.”¹⁸

Como podemos ver, muchas de las promesas típicamente modernas se han vinculado y formulado en relación con la razón geométrica; como lo han sido también muchas de las críticas (pensamos por ejemplo en Pascal, Vico, Bayle, Hume, Jacobi, muchos románticos, etc.). Además incluso los críticos hacen –más habitualmente lo que se suele pensar– reconocimientos implícitos o explícitos a la razón geométrica. Éste es el caso por ejemplo de la muy matizada valoración llevada a cabo por un crítico declarado del racionalismo cartesiano como es Pascal¹⁹:

“los hombres se encuentran en una imposibilidad natural e inmutable de tratar cualquier ciencia que sea en un orden completamente perfecto. Pero

16. *Leviatán*, p. 144.

17. “*Reflexiones sobre la Geometría en General. Del espíritu geométrico y del arte de persuadir*” en *Blaise Pascal Obras*, Madrid, Alfaguara, 1983, p. 281 (Traducción y notas de Carlos R. De Campierre).

18. *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 1994, pp.61-62.

19. Incluso dirán (Op.cit. 78-79): “Su falsedad {de la razón cuantitativo-instrumental} no radica en aquello que siempre le han reprochado sus enemigos románticos: método analítico, reducción a los elementos, descomposición mediante la reflexión, sino en que para ella el proceso está decidido de antemano. Cuando en el procedimiento matemático lo desconocido se convierte en la incógnita de una ecuación, queda caracterizado con ello como archiconocido aún antes de que se le haya asignado un valor. La naturaleza es, antes y después de la teoría cuántica, aquello que debe concebirse en términos matemáticos; incluso aquello que no se agota ahí, lo indisoluble y lo irracional, es invertido por teoremas matemáticos. Con la previa identificación del mundo enteramente pensado, matematizado, con la verdad, la Ilustración se cree segura frente al retorno de lo mítico. Identifica el pensamiento con las matemáticas. Con ello quedan éstas, por así decirlo, emancipadas. Elevadas a instancia absoluta.(...) El pensamiento se reifica en un proceso automático que se desarrolla por cuenta propia, compitiendo con la máquina que él mismo produce para que, finalmente, lo pueda sustituir.”

no resulta de eso que debemos renunciar a toda clase de orden. Porque hay uno, y es el de la geometría, que es en realidad inferior en tanto que menos convincente, pero no en tanto que sea menos cierto. No lo define todo y no lo demuestra todo, y en esto les es inferior; pero sólo supone cosas claras e indudables por la luz natural, y es por esto por lo que es totalmente verdadero, ya que la naturaleza es la que le sostiene en lugar del razonamiento. Este orden, [es] el más perfecto entre los hombres”.

El esencial impulso metafísico de la razón geométrica

Ahora bien hay que reconocer que las críticas se hacen más rotundas y apocalípticas cuando se dirigen a los intentos de imponer la razón geométrica como el único camino hacia la verdad. En esta línea es famosa la muy radical opinión de Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica de la ilustración* (notemos que son precisamente unos declarados partidarios de la razón dialéctica):²⁰

“En el camino hacia la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido. Sustituyen el concepto por la fórmula, la causa por la regla y la probabilidad. (...) Lo que no se doblega al criterio del cálculo y la utilidad es sospechoso para la Ilustración.”²¹

Ciertamente y desde la fidelidad al estricto desarrollo de la historia de la filosofía tenemos que matizar tal afirmación. Pues, llevados por la imperiosa necesidad que sentían de someter a crítica la sombra negativa de la razón ilustrada, Horkheimer y Adorno queman sus etapas y la identifican demasiado rápidamente con el positivismo y la razón estrictamente instrumental. Éste es a veces un error muy habitual en nuestros alumnos, por ello debemos enfatizar adecuadamente que la razón geométrica del siglo XVII (a pesar de su íntima relación respecto de la revolución científica) no puede ser identificada en absoluto con el positivismo. Durante esta época prácticamente tan sólo Galileo evita (más que rechaza) entrar a fondo en las cuestiones metafísicas. Incluso Descartes, que quería evitarlo en el largo período que culminará con la redacción de las *Regulae*, acabará muy significativamente constituyendo la más influyente metafísica de la primera Modernidad²².

En nuestras clases destacamos que una característica esencial de la razón geométrica del XVII es la necesidad de remontar todas la reflexiones y

20. Y criticará a Galileo precisamente porqué: “todo lo que dice Galileo sobre la caída de los graves en el vacío está falto de fundamento, antes que nada debería haber establecido la naturaleza del peso.” *

21. *La gran cadena del ser. Historia de una idea*, Barcelona, Icaria, 1983.

22. *Descartes selon l'ordre des raisons (I, L'âme et Dieu; II L'âme et le corps)*, París, Aubier-Montaigne, 1968.

problemáticas humanas hasta plantearlas en y desde una filosofía primera, una metafísica. En este momento histórico no tenía sentido escindir las cuestiones filosóficas en ámbitos especializados incommunicables entre sí. Por ello, en el siglo XVII es un axioma indiscutible la estricta continuidad de las cuestiones más pragmáticas con las más metafísicas, de las cuestiones más concretas y limitadas con las más abstractas y universales, de las explicaciones más empíricas y circunstanciales con los principios ontológicos más incuestionables. Les era necesario pensar dentro de una clara continuidad sin saltos ni rupturas entre lo que hoy llamamos “ciencia” y la “filosofía” más metafísica (que, como es sabido, en la época incluía cuestiones claramente vinculadas con la teología), es decir enlazando las cuestiones más inmediatas con las últimas o primeras –según se mire–.

La unidad, homogeneidad y estricta continuidad de todas esas cuestiones es un dogma para la primera Modernidad y su razón geométrica. Lo atestigua por ejemplo, Arthur O. Lovejoy²³ al afirmar que en el XVII es totalmente indiscutible el principio de completitud y continuidad (que niega los saltos en la cadena del ser). O Martial Gueroult²⁴, para quien (y lo demuestra pormenorizadamente en su estudio de Descartes), un mismo “orden en las razones” estructura linealmente y vincula sin saltos todo el discurso de los racionalistas. Por ello las cuestiones que hemos tratado y que podrían parecer exclusivamente matemáticas se enlazan estrechamente en este significativo momento histórico con otras completamente metafísicas. Pues se busca aplicar una y la misma razón (basada en el ideal geométrico) a todas las problemáticas humanas por vitales que sean sin excepción. En definitiva, la razón geométrica del XVII no puede sino ascender –por su misma necesidad y lógica interna– hacia las cuestiones metafísicas y construir su propia filosofía primera.

La razón geométrica como autofundamentadora

Además, culminando su esencial impulso metafísico, la razón geométrica del XVII se presenta como esencialmente sustantiva y autofundamentadora. Para los racionalistas la razón se presenta como completamente autosuficiente (*causa sui*). Aún más, la razón por sí misma (si no media ningún bloqueo de origen exterior) es infalible, es lo que determina lo verdaderamente ser. Por

23. Tiene razón Toulmin (2001, 249s) cuando dice: “El modelo de ‘racionalidad’ subyacente al programa filosófico de la modernidad descansaba, pues, en tres pilares: certeza, sistematicidad y tabla rasa” (esto último en el sentido de partir radicalmente desde cero).

24. Incluso en el empirismo británico continúa aplicándose el leit-motiv “todo con la razón, nada sin ella”. Pues la gran crítica empirista se basa en circunscribir el uso correcto de ésta en el marco de los datos empíricos dados, evitando desvaríos exagerados que la desvirtuaran.

eso tan sólo ella –piensan– puede ser verdadero principio, incondicionada y capaz de darse a sí misma la legitimidad absoluta y, cada vez más, sin depender de nada exterior (la fe o la revelación, la tradición, la autoridad, etc.).

En el siglo XVII, la racionalidad geométrica tiende a pensarse como autárquica y substancial ya que busca prescindir de toda otra autoridad o juez que no sea ella misma, y evita reconocer a otra legitimidad que la que conquista por sí misma. De hecho, en los grandes sistemas filosóficos racionalistas, la razón geométrica es lo que está por detrás (como su fundamento) del sujeto, puesto que éste no será sino pensamiento estructurado racionalmente (o desestructurado por la interferencia del cuerpo o de los sentidos). Los racionalistas del XVII son seguramente los filósofos que más a fondo y consecuentemente encaran el reto de demostrar que la razón se basta a sí misma en sentido absoluto, fundamentándose de manera radical²⁵. Este es el objetivo más importante para los racionalistas, pero en sus versiones menos metafísicas también para el resto de sus coetáneos: autofundamentación radical de la razón (como base para alcanzar tanto la verdad y el conocimiento, como la liberación individual y colectiva, tanto el progreso científico-tecnológico como el socio-político²⁶). Como hemos dicho en el inicio de nuestra lección, quizás ninguna otra época ha sido tan logocéntrica (como diría Derrida) en el sentido que nunca antes la razón había dominado de una manera tan total, incontestada e independiente de cualquier otra instancia.

Para afianzarse de tal manera, la razón geométrica tendrá que desarrollar sus posibilidades metafísicas, como ha visto muy bien Husserl en las *Meditaciones cartesianas*²⁷ (obviaremos su tono crítico debido al interés de Husserl por marcar distancia en favor de su propio proyecto):

25. *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Ediciones Paulinas, p. 42.

26. *El ser y el tiempo*, \$20, p. 107.

27. Carlos Solís en la nota 34 al libro III, part. 1, de su traducción de la *Óptica* de Newton (Madrid, Alfaguara, 1977, p. 319) cita referencias de manuscritos sobre la óptica y concluye: “Como de costumbre, en 1706, atribuía {Newton} la gravedad a una “causa distinta de la materia”, mientras que en 1717 añade el adjetivo “densa”. Pero entonces creía firmemente que la gravedad y toda actividad dependía *directamente* de la voluntad divina, como reconoce D. Gregory en su *memorandum* de 21 de diciembre de 1705 (Hiscock, 1937, pp. 29-32), según el cual es Dios lo que llena los espacios vacíos de materia.”

Sartre ha sido quien ha acuñado este término sobre todo a partir de su *Crítica de la razón dialéctica* (2 vols., Buenos Aires, Losada, 1960). No obstante ya podemos encontrar sus trazos fundamentales en el *Systemprogramm* donde se defiende un tipo de razón claramente diferenciado del geométrico. Pero antes incluso, ya Kant había vinculado la dialéctica con una condición necesaria de la razón humana, la cual plantea necesariamente una serie de cuestiones y de síntesis que no puede alcanzar como conocimiento (cfr. Livio Sichirollo, *Dialéctica*, Barcelona, Labor, 1976, p.177).

“Descartes tenía de antemano un ideal de ciencia, el de la geometría o bien el de la ciencia matemática de la naturaleza. Este ideal determina aquellos siglos como un prejuicio fatal, y también determina, sin ser sometido a crítica, las mismas Meditaciones. Para Descartes era algo ya de antemano comprensible de suyo que la ciencia universal tenía la forma de un sistema deductivo, y que todo el edificio tenía que apoyarse sobre un cimiento axiomático, fundamentante de la deducción. El axioma de la absoluta autocerteza del *ego*, junto con los principios axiomáticos innatos en ese *ego*, tiene para Descartes, con respecto a la ciencia universal, un papel análogo al que en la geometría tienen los axiomas geométricos –sólo que aquel fundamento axiomático yace más profundamente aún que el de la geometría, siendo llamado a cooperar inclusive en la fundamentación última de ésta.”

Esta cita de Husserl y la estricta continuidad que plantea entre matemática y principios metafísicos se aplica perfectamente también a Malebranche, Spinoza o Leibniz. Pues en general, los cartesianos posteriores prescinden del momento de la duda hiperbólica e imponen totalmente el “*ordo essendi*” al “*ordo cognoscendi*”, permitiendo que se perciba mucho mejor la autofundamentación directa de la razón matematizante. Ya hemos comentado este punto respecto el comienzo de la *Ética* de Spinoza donde la sustancia única (“*sive dei, sive natura*”) es *causa sui* y *ratio sui*, porqué es lo que da razón de todo y, en definitiva, no puede ser sino la razón de sí misma.

La razón geométrica como ontoteológica

Incluso para un ateo confeso como Spinoza, y como afirma Heidegger, la razón geométrica en manos de los racionalistas deviene necesariamente ontoteológica. La causa profunda es que tales filósofos no pueden (ni quieren) aislar la cuestión de la racionalidad, del ser y de la realidad, de la cuestión del ente perfectísimo. Pues aquellas cuestiones quedan planteadas y constreñidas dentro de un sistema que engloba todas las proposiciones verdaderas y que tiene a Dios o el ente perfectísimo como su principio jerárquicamente supremo y definidor del ser de los entes (ontología). En este aspecto los sistemas racionalistas vienen a reformular en clave filosófica muchos elementos vinculados con la teología monoteísta más rigurosa, si bien ahora a mayor gloria del “dios de filósofos” (como protestaba Pascal), el cual tiene en la razón geométrica sus contenidos más básicos.

Es indudable que en el siglo XVII este principio culminante y absoluto necesariamente se vincula con la divinidad monoteísta cristiana, pero hemos de evitar que nuestros alumnos caigan en la fácil y errónea identificación entre principio metafísico y dios religioso. Pues, aunque éste último parece

funcionar totalmente como aquél, en realidad ha perdido sus determinaciones más religiosas para pasar a ser simplemente el fundamento, la garantía y la legitimación últimas de la realidad y de la razón.

Claramente, el dios ontoteológico de los racionalistas modernos no es el Dios de los creyentes, el Dios de Abraham, Jacob, Isaac, etc. como decía Pascal, no es el Dios voluntad, ni el padre amoroso o colérico, vigilante y protector de cada criatura individual, persona con la que se puede hablar a pesar de ser trascendente, etc. Es el Dios de los filósofos, Dios arquitecto, relojero, calculador, geómetra (de Leibniz, Malebranche, Spinoza y los deístas) que sólo actúa a través de decretos universales, leyes cósmicas en ningún caso personalizadas. En definitiva, es un Dios que actúa y crea el mundo racionalmente, y es por tanto el fundamento racional último. Ciertamente, la filosofía racionalista moderna intelectualiza y seculariza la idea de divinidad tendiendo a despojarla de sus determinaciones míticas, rituales, dogmático-positivas, litúrgicas, históricas, étnicas, personales, etc. Por eso Heidegger²⁸ concluye que en los racionalistas “Dios es un término puramente ontológico [¡no religioso!], al entenderse como *ens perfectissimum*”.

Pues bien y como hemos visto, al convertirse ese ente supremo a la vez en el principio supremo tanto en el orden del ser y de la existencia (causa última creadora del mundo), así como en el del conocer (no engañoso, garantía de certeza y verdad, etc.), podemos decir que las filosofías racionalistas son tanto onto-teo-lógicas como onto-logo/ratio-lógicas. Pues ciertamente aquel ente así definido es el principio último y garantía necesaria de la racionalidad. Vemos aquí ya un claro efecto de la secularización que lleva a cabo la Modernidad y que, una vez más, tiene en el concepto de razón su elemento decisivo. En ese proceso hacia el “*deus ex máquina*” de los deístas, rápidamente aflora la crítica de los libertinos que lo definen como un Dios perezoso e inactivo. Ahora bien, a pesar de estas tendencias radicales, el planteamiento ontoteológico es una resistencia importante al creciente y posterior pragmatismo instrumental.

Hasta aquí hemos comprobado que la continuidad entre las cuestiones de lo meramente matemático y las metafísicas es una de las características esenciales de la razón geométrica. Además marca la diferencia respecto a la mayoría de sus desarrollos posteriores y le impide caer tanto en el estricto positivismo como en la total secularización. Por eso incluso el culminador de la revolución científica, Newton, que se vanagloriaba de no “fingir hipótesis”,

28. Máxime cuando esta lección se pronuncia en un momento en que la caída de los regímenes socialistas parecen haber dejado sin sentido el pensamiento dialéctico marxista, y en que –según es moda decir– nos domina un pensamiento único basado en la más estricta razón instrumental y econométrica.

tiene muy claro también que la aspiración de la razón no se satisface totalmente con las cuestiones meramente físico-matemáticas. Así en la cuestión 28 del libro III de la *Óptica*, considera que “el objetivo básico de la filosofía natural es argumentar a partir de los fenómenos, sin imaginar hipótesis, y deducir las causas a partir de los efectos hasta alcanzar la primerísima causa que ciertamente no es mecánica.”²⁹

La “sorprendente” aparición de la razón dialéctica

Hasta aquí hemos intentado caracterizar y analizar el tipo de razón que surge de la revolución científica y que culmina en los racionalistas del XVII. No cabe duda que la razón geométrica va evolucionando durante toda la Modernidad siendo uno de los componentes clave de la racionalidad técnico-instrumental actual. Por ello podríamos seguir su evolución durante la Ilustración, el Utilitarismo, el Positivismo, el Pragmatismo, etc. pero nos ha parecido más relevante –dado el perfil de esta oposición: historia de la filosofía moderna y filosofía de la historia– contraponerla con el tipo de razón que predominará en las filosofías especulativas de la historia de finales del XVIII y principios del XIX.

Además no hay que olvidar que, aunque hoy no pase por sus mejores momentos, la llamada “razón dialéctica”³⁰ devino la gran alternativa moderna (y de gran parte del siglo XX) a la ya analizada razón geométrica y sus evoluciones posteriores. Nos parece muy significativo que precisamente, cuando en la Modernidad comenzaban a aparecer los primeros planteamientos parapositivistas, se produjera la gran afluencia de la razón dialéctica. Para bien o para mal, una parte muy importante de la Modernidad no estaba dispuesta a renunciar a las reflexiones propiamente metafísicas y cuando pensó que los herederos de la razón geométrica (y especialmente los científicos) querían renunciar a su intrínseco impulso metafísico, reaccionó lanzándose a los brazos de un nuevo tipo de razón –el dialéctico– que situaba tales cuestiones como las más importantes. La ambición era clara y muy fuerte: no tan sólo salvar una perspectiva filosófica irreductible a la científica, sino incluso integrar a ésta en una racionalidad más global. La razón dialéctica forma parte de un ambicioso proyecto moderno para pensar una racionalidad universal que pudiera dar cuenta conjuntamente de los ámbitos distinguidos

29. Evidentemente para la parte dominante o triunfante (vista desde hoy día) de la Modernidad, porque ciertamente hay otra tradición también moderna que se enfrentará a esta evolución.

30. Nos referimos especialmente a la posición pitagorizante y platonizante del primer Kepler en el *Mysterium Cosmographicum* de 1596.

por Kant (brevemente: uso regulativo de las ideas, aspiración metafísica no resoluble, ciencia, ética, estética, teleología).

Frente a una razón geométrica que transitaba ya hacia una racionalidad puramente instrumental, la razón dialéctica reivindicaba la ambiciosa reflexión sobre la totalidad de las problemáticas humanas, sin avergonzarse de adentrarse en la metafísica o en la especulación. Además, precisamente cuando la razón geométrica tendía a la estricta especialización, alzó como su principal potencialidad una renovada voluntad de unión de todos los ámbitos del saber. A pesar que pronto tuvo que moderar su entusiasta orgullo, durante prácticamente dos siglos y gracias al enlace del hegelianismo con el marxismo, la racionalidad dialéctica se mantuvo (con diversas formas concretas claro está) como la propuesta más plausible para permitir pensar la historia y las ciencias del espíritu. Como ya intuyó Vico, se trataba de mostrar que el mundo construido por el hombre (con sus instituciones político-sociales, su compleja cultura, etc.) gozaba también (o aún más) de la racionalidad. Se tenía que superar una paradoja que se hacía cada vez más sangrante pues, a pesar que desde la revolución científica se había conseguido dar cuenta racional del mundo natural, el hombre fracasaba cuando intentaba hacer lo mismo en lo que le era más inmediato y más “importante”: el mundo hecho por él mismo. Para superar éste “escándalo”, modernos que van de Vico o Herder a Kant y Hegel coinciden en reclamar una nueva perspectiva de la razón que sea más completa, profunda y dé cuenta del entero devenir de la humanidad. Las grandes filosofías especulativas de la historia y la razón dialéctica serán los intentos más ambiciosos y globales en tal dirección.

Desde el actual descrédito del pensamiento dialéctico³¹, nuestros alumnos se sorprenden del vigoroso y entusiasta estallido de una ambiciosa razón especulativo-dialéctica a finales del siglo XVIII. Aún más cuanto que se produce en un momento en que la ciencia y la razón científica (basadas en la comentada razón geométrica) parecían haber ganado una madurez que auguraba su triunfo rápido y total. Los historiadores positivistas (Bertrand Russell es el más accesible para nuestros alumnos) no dejan de sorprenderse y lamentarse de este extraño vericuerdo de la historia del pensamiento humano. Precisamente cuando comenzaba a calar fuertemente la posibilidad de la total sustitución de las tradicionales aspiraciones filosóficas por parte de la ciencia (y, cada vez más, por la tecnología que le es ya inseparable), surge ese desvergonzado “canto de cisne” que son los grandes sistemas idealistas y las grandes especulaciones románticas, que parecen invertir el proceso “lógico” de la historia. Precisamente, después del gran esfuerzo kantiano para evitar la

31. Note el amable lector que Galileo no usa aquí el término “ciencia”.

confusión en los usos y ámbitos de la razón –demarcando, por ejemplo, ciencia de metafísica–, sorprendentemente surge el gran esfuerzo unificador de la razón dialéctica.

La toma de conciencia del carácter constituyente del sujeto. Su evolución a través de la razón geométrica y la razón dialéctica

Pero, antes de analizar a fondo la razón histórico-dialéctica debemos exponer el vínculo que las une. Así presentaremos el elemento clave que marca la continuidad histórica entre razón geométrica y razón dialéctica, y que es el determinante de toda la filosofía moderna: la presuposición del sujeto pensante. La posición determinante del sujeto va evidenciándose cada vez más rotundamente a lo largo de la Modernidad. En un primer momento, el sujeto aparece ejerciendo un papel meramente fundante que, más adelante, devendrá ya plenamente constituyente, para en un momento posterior, evidenciar que el propio sujeto resulta también constituido por el mismo proceso que él constituye. Es precisamente en éste último momento y como su culminación cuando aparecen las grandes filosofías especulativas de la historia.

Expongamos brevemente estos pasos que llevan³² de la evolución de la razón geométrica a la razón dialéctica, siguiendo el hilo del creciente reconocimiento del papel decisivo jugado por el sujeto pensante.

Hay que comenzar por un primer momento (1) de la razón geométrica, donde el sujeto debe plegarse todavía al desvelamiento de una realidad que aún no constituye. En tal estadio, la matemática es vista como la clave del misterio del mundo (por ejemplo Kepler³³) o, al menos, como los caracteres o la “lengua” con que la realidad misma está escrita (Galileo). Así en el comienzo del *Saggiatore* (1623) Galileo dice:

“La filosofía³⁴ está escrita en ese inmenso libro que se nos ofrece siempre abierto ante nuestros ojos, quiero decir el universo, ahora bien no se lo puede comprender si no se aplica en primer lugar a comprender la lengua y a conocer los caracteres con que está escrito. Es escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin el medio de las cuales es humanamente

32. Aquí todavía el sujeto se funda o encuentra su fundamento propio en esa revelación del fondo geométrico de la realidad.

33. Cuando dice: “conducir ordenadamente (...) e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente:”

34. Mediante argumentos diversos intencionalmente muy bien escogidos: el sueño, su propia falibilidad en ciertos paralogismos o, en el caso extremo, un hipotético genio maligno y engañador.

imposible comprender ni una palabra. Sin ellas, se trata de un error en un laberinto oscuro.”³⁵

En un segundo momento (2), si bien la razón capta intuitivamente la matemática (por tanto como dada y todavía no construida), también es claro que el sujeto pensante tiende a ocupar un lugar más determinante. Por eso Descartes afirma que las verdades matemáticas o “eternas”, dependen gnoseológicamente ya de la evidencia del sujeto y éste puede ponerlas en duda en su búsqueda del fundamento radical. Aquí la verdad –y las matemáticas– son intuitivas, pero ya fundamentadas en y desde el sujeto. Así el sujeto pensante se determina como fundamentador de sus evidencias y de su conocimiento mundano a través de un proceso de autodescubrimiento que incluye la garantía última del Dios no engañador (el cual aparece como una idea en él). Por otra parte todo este proceso se lleva a cabo desde la soberanía del sujeto pensante que “decide” fundamentar absolutamente sus evidencias e, incluso, presuponer un orden “donde no se da naturalmente” (regla 3a³⁶). Aún más, dentro del proceso teórico-fundamentador radical, el sujeto pensante puede obligarse a dudar hiperbólicamente de todas aquellas evidencias sobre las que pueda lanzar la más mínima sospecha³⁷ (incluyendo las matemáticas –dice Descartes, para escándalo de los racionalistas posteriores–).

En un tercer momento (3) y a partir de Leibniz, la matemática es considerada una construcción, una construcción del sujeto. Aquí Leibniz es más radical que Kant, pues éste remite la geometría y la aritmética al espacio y al tiempo como condiciones de posibilidad de la sensibilidad inscritas en el sujeto trascendental, y todavía los piensa como intuición. Por ello mantiene para las matemáticas el carácter intuitivo. Leibniz, en cambio, anticipa y provoca la renovación matemática de fines del XIX³⁸, que está marcada por el

35. Así lo explica considerándolo uno de los aspectos clave que darán entrada al siglo XX filosófico Christian Delacampagne en su *Historia de la filosofía del siglo XX* (Barcelona, Península, 1999).

36. Evitamos retrotraernos a dialécticos anteriores pues para éstos muy difícilmente la dialéctica puede ser una construcción del sujeto, por retroalimentada que sea.

37. Paralelamente como la filosofía ya no puede ser pensada de ahora en adelante sino como historia de la filosofía, es decir como el devenir de la experiencia filosófica de la humanidad, la filosofía misma (y aún más su historia) pasa a manifestarse, cuando se la trata en su globalidad, como filosofía de la historia. Precisamente por ello es tan difícil escapar de Hegel y su filosofía de la historia cuando se trata de globalizar el devenir humano, como le ha sucedido recientemente a Francis Fukuyama.

38. Se pretendía así igualar la gran “gesta” de la razón matemática al prever en los procesos naturales. Como vemos se trataba de emular (y ampliar en cuanto a ambición) en el campo humano-espiritual el rasgo más potente de las ciencias naturales.

debate entre considerar las matemáticas fruto de una intuición o una pura construcción racional coherente en sí misma.

Pues bien, esta capacidad constructiva del sujeto que brevemente hemos visto acrecentarse dentro de la definición geométrica de la racionalidad, adquiere un sentido más radical cuando la racionalidad toma las características dialécticas. Es el cuarto momento (4) liderado por el idealismo alemán (si bien anticipado por Herder e, incluso, Vico³⁹). Aquí hablamos ya de razón dialéctico-histórica pues, si por una parte, el sujeto constituye y construye al propio objeto, precisamente en ese mismo proceso, se construye a sí mismo en un *feedback* absolutamente inseparable. Además, este proceso que une inseparablemente sujeto y objeto, también es inseparablemente un proceso teórico o de conocimiento y un proceso de praxis o de transformación real. Ahora y sólo ahora, pasamos plenamente de una perspectiva quieta y sincrónica de la verdad y de la realidad, a otra en movimiento y devenir, diacrónica y dialógica (con historicidad diría Heidegger). Se pasa, en definitiva, a pensar la realidad y la humanidad como históricas, inscritas en una omnipresente y totalizante filosofía de la historia⁴⁰ que, precisamente por evidenciar la dinámica autoconstructiva de sujeto y realidad, parece permitir la tan debatida “previsión” en la historia⁴¹.

La voluntad integradora y subordinadora de la razón dialéctica

Después de haber mostrado brevemente el vínculo que enlaza la razón geométrica con la razón dialéctica, centrémonos ahora en analizar éste nuevo tipo de razón que la Modernidad se da. En primer lugar hemos de destacar como la principal característica de la razón dialéctica su voluntad de unificación y totalización, de no dejar impensado ningún ámbito. Ello la obliga a presentarse como superadora y subordinadora de la racionalidad geométrica, a la que no quiere eliminar sino integrar desde una perspectiva más global⁴². Habermas⁴³ refiriéndose a la opinión conjunta de Hegel, Hölderlin y Schelling afirma que en este momento “La filosofía tiene que entenderse a sí misma

39. Toulmin (2001, 209) dice: “Como movimiento decimonónico, el romanticismo nunca rompió del todo con el racionalismo; antes bien, se convirtió en su imagen especular.”

40. *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1991, p.48.

41. Hegel *Escritos de juventud*, (trad. J. Ma. Ripalda), México, 1981, p219.

42. Si se nos dice que distinciones como uso teórico y uso práctico de la razón perviven por ejemplo en Hegel bajo la denominaciones como filosofía de la naturaleza y del espíritu, recordaremos que es así, pero integradas en un todo dialéctico que pretende “superarlas”.

43. El mito como expresión sublime de lo inefable (Hamann, Schelling). Consideramos que esta capacidad integradora de la razón dialéctica está íntimamente vinculada con la recuperación precisamente a finales del XVIII del interés por el estudio filosófico del mito.

como el lugar en que hace acto de presencia la razón como absoluto poder unificante.” Nosotros hemos usado el término “superadora” queriendo traducir el termino hegeliano *Aufhebung* que significa, como es sabido, ir más allá de algo pero conservándolo en lo esencial y como elemento integrado en lo nuevo. Por tanto, más que sustitución, hay integración en una complejidad creciente, pues –desde esta perspectiva– lo superador es más complejo y diversificado internamente que lo superado.

Por ello, la razón dialéctica no quiere negar la racionalidad geométrica sino subordinarla, incluirla como una parte o momento de su desarrollo. En consecuencia las características de la razón geométrica que eran consideradas el modelo mismo del rigor y de la verdad: matematizante, cuantificadora, experimentadora, etc. continúan siendo consideradas una muestra de rigor y de verdad, si bien de inferior valor. Podemos ver claramente que ésta es la posición en el *Systemprogramm*:

“Quisiera prestar de nuevo alas a nuestra física que avanza dificultosamente a través de sus experimentos. Así, si la filosofía da las ideas y la experiencia provee los datos podremos tener aquella física en grande que espero de las épocas futuras. No parece como si la física actual pudiera satisfacer un espíritu creador”.⁴⁴

A pesar del paso de una postura idealista a otra de materialista, podemos ver que esta posición continúa vigente en lo esencial cuando, en pleno siglo XX, un cierto marxismo afirmaba que el materialismo histórico tenía que subordinar a la ciencia burguesa. O en la misma tesis onceava sobre Feuerbach de Marx, donde se reclama un nuevo tipo de intelectual (¡y de racionalidad!) no sólo capaces de conocer el mundo sino de cambiarlo, siendo la razón dialéctica la más adecuada para ello (por ejemplo, al ser capaz de pensar el salto del cambio cuantitativo al cualitativo). Ciertamente, la razón dialéctica argumentaba su superioridad al conseguir pensar lo cualitativo, frente a la razón geométrica que se había de limitar a lo cuantitativo. Se considera que la idea supera las fórmulas matemáticas en la medida que la cualidad es una determinación más básica y radical, como podemos ver en el inicio de la hegeliana *Ciencia de la lógica*.

La voluntad integradora y subordinadora de la nueva razón dialéctica es por otra parte total. Por ello los idealistas consideran como un objetivo filosófico esencial integrar la tarea filosófica y la científica, así como las distinciones tan laboriosamente establecidas por Kant⁴⁵. Aún más, el omnívoro

44. Previo y seguramente superado.

45. *Dialéctica*, Barcelona, Labor, 1976, p. 15.

intento de superación planteado por los sistemas dialécticos idealistas les llevará a integrar (como un momento en el desarrollo del absoluto) elementos que, tanto el racionalismo del XVII como la ilustración del XVIII, más bien excluían del ámbito racional. Ello lleva a repensar y volver a dar un valor filosófico a lo mítico⁴⁶, lo religioso, lo estético, lo simbólico, el genio, etc. Como vemos, la razón dialéctica se pone esencialmente como visión suprema e integradora de cualquier otro tipo de racionalidad o, incluso, de cualquier perspectiva pararacional.

Evidentemente, no se valorarán por igual todos estos distintos ámbitos, pero siempre se busca integrarlos insertándolos como un momento⁴⁷ en una historia que culminaría con la razón dialéctica. Aquí se origina lo que los críticos consideran la caótica mezcla típica de la razón dialéctica y que podemos ejemplificar muy bien citando el momento culminante del Systemmprogram:

“La masa tiene que tener una religión sensible. No sólo la masa, también el filósofo la necesita. Monoteísmo de la razón y del corazón, politeísmo de la imaginación y del arte: Esto es lo que necesitamos! (...) Tenemos que tener una nueva mitología, pero esta mitología tiene que estar al servicio de las ideas, tiene que transformarse en una mitología de la razón.”

Sin duda, a los críticos de la razón dialéctica les parece éste un objetivo imposible y poco preciso, pero nadie puede dudar que está en la base de la rotunda ambición que tanto fascina de la razón dialéctica o de las grandes filosofías de la historia vinculadas con ella.

Dicho esto, es el momento de analizar el núcleo filosófico sobre el que se basa la razón dialéctica en su tan ambiciosa pretensión de superarlo e integrarlo todo. Para ello tenemos que profundizar brevemente en el concepto de dialéctica.

46. *La dialéctica*, Barcelona, Montesinos, 1981, p.7. Cfr. Véase también Felipe Martínez Marzoa *De Kant a Hölderlin*, Madrid, Visor, 1992, p.129.

47. Ello lo han expresado con gran rotundidad Horkheimer i Adorno en la ya citada *Dialéctica de la ilustración*: “Hay que rechazar la razón que pretende ser instrumento de manipulación y dominio de la naturaleza y de las relaciones sociales. Esta razón, ligada a los intereses de la burguesía, reduce la realidad a número y medida y se considera la única visión posible del mundo, de un mundo que está delante del sujeto —dueño a su vez de los medios de producción— para ser transformado, manufacturado y vendido. Este tipo de razón surge de un lenguaje que pretende ser el único lenguaje vivo posible, ajustado objetivamente a la realidad. Se trata de un lenguaje o discurso monológico, que enmascara y perpetuando los intereses de los grupos dominantes se presenta como el lenguaje válido universalmente, es decir, válido para dominar universalmente. Este concepto de racionalidad (razón instrumental) no tiene en cuenta que nuestra razón es de naturaleza dialógica”.

El sentido de dialéctica

Como es sabido, dialéctica quiere decir etimológicamente “a través” (dia) “del decir” (lektós), por tanto y en sentido amplio significa a través del diálogo, de la discusión, del discurso, del lenguaje. Livio Sichirollo⁴⁸ afirma que “dia” expresa “concurrency de varios sujetos en una acción con influencia recíproca”. Y Platón contraponía dialéctica a “epixein” (“disputar compitiendo”), reivindicando el proceder filosófico de su maestro Sócrates al promover el “disputar con recíproca comprensión y satisfacción a fin de conseguir una mejora mutua y profundización en algo; conversar”.

Ahora bien, como el decir o el diálogo (por muy amables y constructivos que sean) siempre presuponen una contraposición de *lógos*, dialéctica ha venido a significar “a través del decir contrapuesto”, distinguiéndolo así del decir vulgar que no sabe sacar consecuencias de la contradicción. Por tanto, remite al razonamiento que se produce a través de la contraposición, en la lucha de contrarios. Valls Plana⁴⁹ define “dialéctico [como] todo aquello que se mueve en virtud de alguna negación.” Des de esta perspectiva la “racionalidad dialéctica” es aquella que contiene dentro de sí y se desarrolla gracias a la contraposición, a la negatividad, a la contradicción, al conflicto, al pólemos heracliteano, que, finalmente, sintetiza y supera. Esta característica es vista por los partidarios de la razón dialéctica como otro argumento decisivo de su superioridad frente a la razón geométrica⁵⁰.

48. Es curioso como la historia, que había sido una cuestión tan importante para el humanismo renacentista y que resurgirá como cuestión filosófica básica con enorme fuerza en el s.XVIII (dando incluso origen a las modernas filosofías de la historia), resulte tan unánimemente repudiada en el siglo XVII. La razón geométrica es básicamente ahistórica, mucho más que la racionalidad del humanismo y, por supuesto (pues hay un salto importante) que la razón dialéctica de finales del XVIII hasta el XX. Al respecto es interesante como Eugenio Garin (*La educación en Europa 1400-1600*, Barcelona, Crítica, 1987, p.240) –siguiendo Hazard– vincula fuertemente Renacimiento y Modernidad diciendo: “Audacia crítica, discusión sobre el pasado, problema de la relación del pasado y presente, todo esto sirvió de enlace entre Renacimiento y el Siglo de las Luces”. Y tiene razón, pero se olvida de que en medio de estos dos períodos hay el XVII y la “razón geométrica”.

49. A las grandes filosofías especulativas de la historia, pero también al materialismo dialéctico.

50. Por este motivo son tan claves a las filosofías especulativas de la historia de Kant o Hegel ideas como el mecanismo de la insociable sociabilidad o de la astucia de la razón. Es valioso reseñar que aunque Kant niega el valor cognoscitivo de la dialéctica, en cambio piense la necesidad del desarrollo histórico (en sus escritos de filosofía de la historia) precisamente mediante un mecanismo tan dialéctico como el de la insociable sociabilidad.

Historicidad y dinamicidad de la razón dialéctica

La idea nuclear de la razón dialéctica se basa en que: la dinamicidad real-concreta, abierta e impredecible que surge del choque de los contrarios, precisamente por no ocultar ni obviar la contradicción inherente, permite finalmente mostrar su sentido oculto al menos en los entreactos del inacabable proceso dialéctico. Sobre esta idea construye una parte de la Modernidad los más ambiciosos y omniabarcantes sistemas y filosofías de la historia. Se argumenta que la razón dialéctica muestra en su misma naturaleza una dinamicidad e historicidad (no presentes en la razón geométrica⁵¹) que a ojos de sus partidarios la convierten en especialmente adecuada para captar el mundo humano en su intrínseca y constituyente historicidad.

Precisamente porque la realidad histórica humana es ella misma dialéctica y, por tanto, deviene a través de la contradicción y la negatividad, puede ser conocida por una razón que deviene de la misma forma. Por eso, es precisamente la gran potencia especulativa de la dialéctica, lo que permite aspirar⁵² a dar cumplida cuenta de la enorme complejidad histórica de lo humano. A través de la capacidad de la dialéctica para vincular los grandes conflictos y miserias humanos con un sentido racional y global más básico, se intentará superar aquellos planteamientos ingenuos de la idea de progreso que presuponen la fácil y pacífica a floración de las determinaciones. Así las filosofías de la historia dialécticas aspirarán a mostrar la racionalidad global de la historia que se esconde bajo su aparente caos. Así se evidenciaría como el conflictivo y violento chocar de las nuevas determinaciones permite superar las viejas, integrando progresivamente algunos de sus resultados más esenciales⁵³.

Como vemos, por su propia naturaleza, la razón dialéctica diacrónica, procesual y dialógica se presenta como especialmente adecuada para conocer o comprender la realidad en su procesualidad, temporalidad e historicidad. También permite –afirman su partidarios– superar la gran escisión moderna entre sujeto y objeto, permitiendo incluso una nueva y no trivial reconciliación entre pensar y ser⁵⁴. Por lo que respecta a la dualidad sujeto-objeto, la dialéctica evita la subordinación del uno bajo el otro, pensando al contrario su desarrollo conjunto. Naturalmente, para los críticos de la dialéctica esto mismo

51. Piénsese en el famoso prólogo de Hegel a su *Fenomenología del espíritu*.

52. También la razón dialéctica.

53. Buenos Aires, Losada, 1979 precedida por *Cuestiones de método* que es su primera parte escrita en 1957.

54. Fichte es radical al respecto. Así en *Sobre el destino del sabio* (1794, 10) afirma que “la perfección representa el objetivo último y a pesar de ello inalcanzable del hombre; pues, el perfeccionamiento en un proceso infinito es su verdadero destino.”

amenaza con dar al traste con toda pretensión de conocimiento riguroso y de neutralidad del sujeto en sus investigaciones. Pero ahora no podemos entrar en esta profunda discusión todavía inacabada.

Abierta y no reducible a reglas

Otro eterno tema de discusión que ha provocado terribles malentendidos y que sí que debemos tratar brevemente aquí es el de la reducción de la dialéctica a un conjunto cerrado de reglas. Se ha querido muchas veces (tanto por parte de partidarios como de detractores) reducir la compleja dinamicidad de la dialéctica a unos esquemas fijos y se dice que Fichte, Hegel o Marx han caído en esa trampa. Queremos salir aquí brevemente en defensa de todos ellos pues creemos que –más allá de sus diferencias– coinciden en que la dialéctica⁵⁵ no es un resultado o una totalidad ya dada y reducida por tanto a meras reglas. Al contrario afirman que la dialéctica es más bien un camino que debe ser esencialmente descubierto a través de “la conflictividad de la cosa” (en terminología hegeliana y heideggeriana) y, por supuesto, sin podérsela ahorrar en absoluto.

Como dice Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica*⁵⁶: “La dialéctica es un método o movimiento EN el objeto”, es decir en el propio y real devenir. Y precisamente por ello, la razón dialéctica “No es ni razón [meramente] constituyente, ni razón constituida; es la razón constituyéndose en el mundo y, por él, disolviendo en ella las razones [concretas] constituidas, para constituir otras de nuevas que a su vez también acaba superando y disolviendo.” Por eso y a pesar de las exigencias que siempre acompañan a los proyectos emancipatorios modernos, que parecen exigir la explicitación de una meta y, por tanto, de un fin de la historia, la razón dialéctica es esencialmente abierta (incluso al riesgo de caer en una especie de proceso sisífico). Pues, la dialéctica sólo vive en y a través de la lucha y de la muerte de sus determinaciones concretas.

55. Por eso en los *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794 (II,4, p. 55) Fichte afirma que: “Es muy necesario que se piense el concepto de actividad de manera completamente pura. [...] La acción originaria del yo, en la medida que ponea su propio ser, no se dirige a ningún objeto, sino que recae sobre sí misma.” En esta dirección Cirilo Flórez (*Génesis de la razón dialéctica*, Univ. Salamanca, 1983, p. 54) considera que “lo principal” en el yo fichteano “no es la representación, sino una especie de deseo o de instinto que lo dinamiza. El yo originario de Fichte no es en absoluto un individuo o una conciencia individual (aspecto que le criticará Kierkegaard), sino una fuente de actividad que puede ser caracterizada como acción, como potencia en el sentido de Spinoza”.

56. Op.cit., p. 54.

Fin de la historia

Pensamos que, si vamos más allá de algunas formulaciones coyunturales, esta concepción abierta, creativa y no conclusa de la dialéctica es la que caracteriza a pensadores como Fichte, Hegel o Marx. Fichte⁵⁷, por ejemplo (y Novalis le sigue a pies juntillas) considera que el fundamento y principio último de la dialéctica es propiamente una actividad originaria (Tathandlung) que dinamiza infinitamente yo y no-yo, evitando caer en el representativismo fosilizado y sin especulación de la filosofía anterior⁵⁸ y, por lo que a nosotros nos interesa ahora, de la razón geométrica. Como dice Cirilo Flórez⁵⁹:

“El yo fichteano, como actividad productora, es un yo dialéctico; pero entendiendo la dialéctica como paso, como camino hacia (durch) otra cosa, como superación constante de límites. Es la dialéctica de lo finito/infinito como proceso abierto y esforzado hacia metas siempre diferentes.”⁶⁰

57. Para centrarnos en el caso más famoso y controvertido de Hegel, vale la pena analizar sucintamente su *Fenomenología del espíritu*. En esta obra, su autor se esfuerza continuamente por mostrar que la dialéctica que la anima no puede ser predeterminada y que, incluso el “nosotros” que acompaña la experiencia de la conciencia individual, no parte de ningún conocimiento de reglas o normas, sino únicamente del recuerdo (eso sí, epistémico) de aquella experiencia que había experimentado con anterioridad. Todavía más claro es el caso de la conciencia que lleva a cabo la compleja, traumática y dialéctica experiencia de la *Fenomenología*. Se trata de una experiencia vital siempre en contraposición consigo misma, con sus fenomenizaciones o figuras de la conciencia, y continuamente redefiniéndose dolorosamente a partir de las más terribles experiencias de la pérdida de sí. Sucede, precisamente, porque la conflictiva dialogicidad del proceso dialéctico no puede ser nunca totalmente prevista o reducida a reglas, Hegel termina esta obra con las frases: “la historia concebida (...) {es} el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida; Solamente `del cáliz de este reino de los espíritus rebosa para él su infinitud’.”

58. Por eso en los *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794 (II,4, p. 55) Fichte afirma que: “Es muy necesario que se piense el concepto de actividad de manera completamente pura. [...] La acción originaria del yo, en la medida que ponea su propio ser, no se dirige a ningún objeto, sino que recae sobre sí misma.” En esta dirección Cirilo Flórez (*Génesis de la razón dialéctica*, Univ. Salamanca, 1983, p. 54) considera que “lo principal” en el yo fichteano “no es la representación, sino una especie de deseo o de instinto que lo dinamiza. El yo originario de Fichte no es en absoluto un individuo o una conciencia individual (aspecto que le criticará Kierkegaard), sino una fuente de actividad que puede ser caracterizada como acción, como potencia en el sentido de Spinoza”.

59. Op.cit., p. 54.

60. Para centrarnos en el caso más famoso y controvertido de Hegel, vale la pena analizar sucintamente su *Fenomenología del espíritu*. En esta obra, su autor se esfuerza continuamente por mostrar que la dialéctica que la anima no puede ser predeterminada y que, incluso el “nosotros” que acompaña la experiencia de la conciencia individual, no parte de ningún conocimiento de reglas o normas, sino únicamente del recuerdo (eso sí, epistémico) de aquella experiencia que había experimentado con anterioridad. Todavía más claro es el caso de la

Evidentemente, con las matizaciones anteriores no negamos en absoluto la gran “pulsión” –para decirlo de alguna manera– presente en las filosofías de la historia “historicistas” (como prefiere denominarlas Popper) que les hace pretender predecir aspectos clave del futuro o, al menos, predeterminedar la esencia de su meta, del *telos* histórico global. Simplemente, pretendemos mostrar como autores profundamente impelidos por esta típica ambición moderna como Hegel o Marx, sin embargo en la coherencia de su pensamiento más profundo y alejado del panfleto político, relativizan y superan tal ambición y se proyectan en otra perspectiva mucho menos trivial y criticable.

Ciertamente la razón dialéctica ha pagado con creces su atrevimiento al querer emular a la razón geométrica en la capacidad de predicción que ha gozado en su uso meramente científico, sin prescindir por otra parte de su común tendencia metafísica. Pero a pesar de esa tendencia metafísica común, el debate entre razón dialéctica y razón geométrica ha periclitado en su vigencia. Pues mientras que la razón geométrica ha evolucionado muy profundamente desde el siglo XVII aunque, en el fondo, no ha depurado totalmente su pulsión metafísica (inconscientemente queda todavía mucho de ella en el positivismo contemporáneo), no ha sufrido los muchos reveses que en las última décadas han caído sobre la razón dialéctica y sus grupos defensores. Es lamentable que el debate se de por terminado más bien que por los argumentos mismos, por la evolución política y social, como por ejemplo: el fracaso de los regímenes de “socialismo real” y el aparente triunfo indiscutido del liberalismo económico y el “pensamiento único” que potencia. Así, creemos que se renuncia a una parte esencial del debate en torno a la racionalidad que no es hoy día menos imperioso ni relevante que en los siglos considerados. Quizás todo lo contrario. Pues una cierta desconfianza muy postmoderna sobre la racionalidad no puede esconder que el desconcierto es general, ha calado muy hondo y nos hace añorar la valentía y riqueza de planteamientos de los modernos.

conciencia que lleva a cabo la compleja, traumática y dialéctica experiencia de la Fenomenología. Se trata de una experiencia vital siempre en contraposición consigo misma, con sus fenomenizaciones o figuras de la conciencia, y continuamente redefiniéndose dolorosamente a partir de las más terribles experiencias de la pérdida de sí. Sucede, precisamente, porque la conflictiva dialogicidad del proceso dialéctico no puede ser nunca totalmente prevista o reducida a reglas, Hegel termina esta obra con las frases: “la historia concebida (...) {es} el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida; Solamente del cáliz de este reino de los espíritus rebosa para él su infinitud”.