

MARÍA JESÚS VÁZQUEZ LOBEIRAS

## AUTOCONCIENCIA Y VOLUNTAD DE JUSTIFICACIÓN EPOCAL EN LA EDAD MODERNA DESDE SUS ORÍGENES HASTA KANT

**Resumen:** Siguiendo de cerca algunas consideraciones de Jürgen Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad* (1985) acerca de la conciencia que invade a la Edad Moderna de ser un tiempo nuevo, abocado o bien a la ruptura con la tradición o bien a la transformación profunda de la misma, en el presente trabajo se reconstruye la conciencia de novedad y la voluntad de transformación epocal en Bacon y Descartes, se repasa la autocomprensión de la época moderna en el contexto de la denominada *Querelle des Anciens et des Modernes* y por último se estudian algunos aspectos de la conciencia y la voluntad de modernidad en la obra de Kant, que representa, según la metáfora habermasiana, la imagen de la modernidad en un espejo. Con Kant la época moderna concebida como 'era crítica' alcanza una plenitud que conlleva la revisión del periodo completo desde el punto de vista de la historia de la razón como el despliegue de diversos momentos evolutivos y a la vez constitutivos: dogmatismo, escepticismo, criticismo. Los momentos de la historia kantiana de la razón, si bien proporciona una imagen un tanto sesgada del decurso del pensamiento moderno, han sido utilizados con frecuencia como claves para la comprensión histórica de este periodo. Por otra parte sirven a Kant como justificación definitiva de la eclosión de la era crítica.

**Palabras clave:** Modernidad, tradición, método.



## SELF-CONSCIENCE AND THE WILL OF EPOCHAL JUSTIFICATION IN MODERN TIMES FROM ITS ORIGINS TO KANT

*Abstract:* Closely following considerations by Jürgen Habermas in *The Philosophical Discourse of Modernity (1985)* about awareness of Modern Age as a new era, which saw the fall of tradition or undergoing a deep transformation, the work at hand reconstructs this awareness of newness and transformation as seen in Bacon and Descartes, and, reviews self-comprehension of modern era in the context of the so-called *Querelle des Anciens et des Modernes*. Finally, aspects of awareness and willingness towards modernity in the works of Kant, that represent –according to the Habermasian metaphor– the image of modernity in a mirror. Kant's modern era, conceived on as a "critical era", reaches its peak, leading to the revision of the entire period from the perspective of the History of Reason, as the development of different evolutionary and constituent moments: dogmatism, scepticism and criticism. These moments, if they do provide a somewhat biased image of the discourse of modern thought, have often been used as a key to the historical understanding of that time period. They also serve Kant as the definitive justification of the dawn of the critical era.

*Keywords:* Modernity, tradition, method.

### D) Introducción

Tal como recuerda Habermas valiéndose de una referencia a las investigaciones del historiador de los conceptos Reinhard Koselleck, expresiones como *neue Zeit* en alemán, *modern times* en inglés o *temps modernes* en francés se utilizan en torno a 1800 como conceptos de época para designar los tres siglos inmediatamente anteriores.<sup>1</sup> Uno de los rasgos distintivos de los nuevos tiempos será precisamente la fuerte autoconciencia epocal. La modernidad se delimita con respecto a etapas anteriores con la conciencia de que se está iniciando una nueva era. Como señala Habermas siguiendo a Koselleck:

<sup>1</sup> Cf. Habermas J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 15 y ss.

Mientras que en el occidente cristiano la 'nova aetas' había significado la edad todavía por venir, la aetas venidera que despuntará el último día ... el concepto profano de época moderna expresa la convicción de que el futuro ha empezado ya.<sup>2</sup>

Es característico de la modernidad como época el querer buscar principios normativos exclusivamente a partir de sí misma, renunciando a extraer modelos de épocas pasadas.<sup>3</sup> La modernidad se define en suma por esta voluntad decidida de ser un tiempo nuevo, afán de novedad que comporta una profunda modificación de la experiencia del tiempo que Koselleck ha caracterizado como apertura hacia el futuro.<sup>4</sup> Del mismo modo que el descubrimiento de América sitúa al hombre ante un nuevo horizonte geográfico, ante un nuevo mundo, la modernidad desligada del pasado vislumbra el futuro como un horizonte completamente nuevo del que es preciso apropiarse tomando como punto de partida la conciencia y la voluntad de novedad, responsabilizándose plenamente del descubrimiento de este nuevo horizonte.

Íntimamente ligada a la conciencia y a la voluntad de novedad es posible detectar desde los inicios de la época moderna lo que podríamos denominar la voluntad de autojustificación epocal. Palpable en pasajes de la obra de Bacon o de Descartes, llegará a mediados del siglo XVII a su expresión paradigmática en la famosa controversia conocida como *la querelle des Anciens et des Modernes*. El adjetivo 'moderno' (*modern*), presente en al lengua latina en la pareja de antónimos *antiqui/moderni* como mera designación cronológica, pasa a constituir en las lenguas vernáculas la designación de la nueva época en el contexto de esta controversia. La *querelle*, que tiene como punto de partida ideas estéticas, no tardará en convertirse en una reflexión de mayor alcance tendente a la justificación de la nueva época y puede ser tomada por tanto como un ejemplo genuino del ejercicio de autoconciencia de la modernidad.

Si hemos de atenernos al juicio de Habermas, sería Hegel el primer pensador que convierte el autocercioramiento de la modernidad en problema. Kant por su parte habría representado la culminación de la modernidad y su obra reflejaría como un espejo los ideales de esta época,<sup>5</sup> pero Kant no habría alcanzado la plena con-

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, p. 18.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, pp. 23-24.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, p. 32.



ciencia epocal que sólo es posible desde una mirada retrospectiva que vislumbre la época y sus aledaños, visión que Hegel obtiene tras haber elaborado una filosofía de la historia y una filosofía de la historia de la filosofía y tras haber convertido la reflexión acerca de la propia época en problema filosófico fundamental:

Hegel es el primero que eleva a problema filosófico el proceso de desgajamiento de la modernidad respecto de las sugerencias normativas del pasado que quedan extramuros de ella. Ciertamente que en el curso de una crítica a la tradición, que hace suyas experiencias de la Reforma y el Renacimiento y que reacciona a los inicios de la ciencia moderna de la naturaleza, la filosofía moderna, desde la escolástica tardía hasta Kant, es ya también una expresión de la autocomprensión de la modernidad. Pero sólo a fines del siglo XVIII se agudiza el problema del *autocercioramiento* de la modernidad hasta el punto de que Hegel puede percibir esta cuestión como problema filosófico y, por cierto, como el problema fundamental de su filosofía.<sup>6</sup>

En la filosofía de Kant se consuma el principio de subjetividad como principio fundante. Pero, a diferencia de Hegel, Kant no es capaz de vislumbrar las consecuencias de las escisiones o desgajamientos que el principio de subjetividad conlleva. La actividad crítica destruye las instancias que proporcionaban a los individuos orientación, tanto en el orden de las creencias, como en el del conocimiento, el comportamiento ético o la actividad política. El viejo orden es sustituido por el que instaura la razón misma, que, por definición, no puede ser un nuevo orden dogmático, sino crítico: "La razón tiene que someterse a la crítica en todas sus empresas... Nada hay tan importante, desde el punto de vista de su utilidad, nada tan sagrado, que pueda eximirse de esta investigación comprobadora y de inspección, de una investigación que no reconoce prestigios personales. Sobre tal libertad se basa la misma existencia de la razón, la cual carece de autoridad dictatorial. Su dictado nunca es sino el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder expresar sus temores e incluso su veto".<sup>7</sup> El horizonte de la 'crítica' se dibuja a partir de la identificación de la acti-

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>7</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1995 (Edición de Pedro Ribas). A partir de ahora, citada mediante la abreviatura *Crp*, seguida de la indicación de la paginación de la primera edición (A) y de la segunda edición (B), aquí *Crp*, A 738-739/B 766-767.

vidad racional como actividad libre y autofundante. La expresión 'crítica' equivale así a 'racionalidad' y 'libertad'.

La autoconciencia de la modernidad como 'era crítica', como actividad de la razón que se justifica desde sí misma, supone la culminación de un largo proceso de reflexión, acompañado de profundas transformaciones en la sociedad y la cultura. En los subepígrafos que siguen recrearemos los hitos aquí mencionados: la *querelle des Anciens et des Modernes* y la autoconciencia de la filosofía como crítica en Kant, pero antes es necesario remontarse a los orígenes de la época, contemplando a través del pensamiento de Bacon y Descartes la entrada en escena de la conciencia de un tiempo nuevo.

## 2) Bacon: el tiempo de un nuevo 'usus rationis'

La cronología de la Filosofía Moderna tiene con respecto al despertar de la época dos referencias ineludibles en el primer tercio del siglo XVII: la publicación del *Novum Organon* de Francis Bacon en 1620 y la publicación por parte de Descartes del *Discurso del método* en 1637. La raigambre del pensamiento moderno en Descartes parece indiscutible, mientras que en el caso de Bacon no es extraño encontrar enmarcado a este pensador en el Renacimiento considerado como época de transición a la Edad Moderna. No obstante, en la medida en que se considere la modernidad como época caracterizada por la explicitación de los presupuestos metodológicos de la investigación científica de la naturaleza Bacon merece sin lugar a dudas un lugar entre los clásicos de la modernidad. El asunto que nos ocupa aquí: la conciencia epocal de la modernidad, parece inferirse incluso de los propios títulos de sus obras y proyectos. El *Novum Organon* quiere contraponerse al viejo *Organon* aristotélico. La *Instauratio Magna* apunta la idea de la instauración o el establecimiento de los nuevos principios metodológicos de la investigación de la naturaleza. Kant le rinde homenaje en este sentido al abrir la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* con una cita de la obra principal de Bacon que recoge precisamente a la idea de final de una etapa y el comienzo de otra: "Asimismo, que no se espere de nuestra instauración que sea algo infinito o suprahumano, puesto que en realidad es el término conveniente y el fin de un error inacabable".<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Citado por Kant, en *Crp*, B II.



Lo cierto es que la conciencia de novedad epocal está presente a diestro y siniestro en los textos de Bacon, quien alimenta su pensamiento en gran medida de la experiencia de la ruptura con el pasado. Así en la *Descripción y sumario de la segunda parte de la Instauratio*.

Y aunque algún cauto ... estime ... que en realidad, al cambiar el estado de la filosofía, no se seguirá acaso más que un cambio de opiniones sin que los asuntos humanos en nada vayan a mejorar, a este cauto le probaremos – a nuestro juicio – que no se trata en modo alguno de una opinión o secta, que nuestro discurso difiere por completo de lo que hasta ahora ha aparecido en la filosofía y en las ciencias, y que se promete una segurísima recolecta de obras a menos que los hombres se precipiten a cosechar musgo o mieses llenas de malas hierbas, recogiendo antes de tiempo, con pasión infantil y equivocado empeño, los brotes de las obras.<sup>9</sup>

Al igual que la conciencia de la novedad epocal, también en la obra de Bacon se pone de manifiesto la decidida vocación de futuro que caracteriza al espíritu renovador de la modernidad. La ruptura con el pasado abre nuevos horizontes en los que cuasi apriorísticamente se contempla la posibilidad de hallar siempre un horizonte ulterior. La continuidad a la que aspira la modernidad es la continuidad en la innovación progresiva. Con palabras asombrosamente proféticas dibuja Bacon el horizonte del progreso tanto en el conocimiento como en el bienestar humanos a partir de su propia apuesta por la renovación de la filosofía:

...confiamos en haber terminado de levantar el Tálamo nupcial de la Mente Humana y el Universo, siendo madrina la divina bondad. Y sea voto del epitalamio que de esas nupcias se reciba y obtenga ayuda para los hombres, en la forma de una estirpe de héroes que combatan y domen en alguna medida las indigencias y las miserias humanas ... los hombres conocerán sus fuerzas cuando otros hagan lo que falta por hacer, no cuando una infinidad de ellos hagan las mismas cosas. Tampoco hemos

<sup>9</sup> Bacon, F., *Descripción y sumario de la segunda parte de la Instauratio/Refutación de las filosofías*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985, p. 31.

desechado, en verdad, la esperanza de que en el futuro surjan quienes engrandezcan eso que partió de humildes comienzos.<sup>10</sup>

La clave de bóveda de la innovación baconiana se contiene en la siguiente observación en el texto al que nos venimos refiriendo aquí: “Queden, pues, de manifiesto el cometido y la división de esta parte, a la cual se encomienda la enseñanza de un uso de la razón mejor y más perfecto que el hasta hoy conocido por los hombres o a ellos mostrado”.<sup>11</sup> La conciencia epocal que impregna toda la obra de este autor se patentiza desde sus inicios en la noción de un nuevo ‘uso’ de la razón (*usus rationis*) más perfecto en relación con épocas pasadas y que promete por ello mejores frutos. El libro segundo de la *Instauratio*, que correspondería a la disciplina conocida tradicionalmente como ‘lógica’ o ‘dialéctica’, tiene como cometido explícito precisamente la conducción del entendimiento y la razón por la senda que les corresponde: “en él se describen todos los aprestos e instrucciones conducentes a una administración correcta de la razón”.<sup>12</sup> Dejando al margen el significado específico del término ‘razón’ en este contexto, la frase citada podría ser aceptada sin mayor problema como definición del programa de la modernidad en su conjunto. La tarea programática de ‘dirección’ o ‘conducción’ correcta de la razón, del entendimiento, o de las capacidades humanas en general, se anuncia en los títulos de obras emblemáticas de la época, tanto en el sector empirista, recordemos la obra de Locke *Of the Conduct of Understanding* (1706) como en el frente racionalista, por ejemplo las *Regulae ad directionem ingenii* cartesianas (1701) o el *Tractatus de intellectus emendatione* (1677) de Spinoza.

El programa innovativo de la modernidad se traduce en gran medida en la renovación del ‘uso’ de la razón. Dicha renovación tiene una condición previa, tanto en el flanco empirista como en el racionalista, a la que nos referiremos con la expresión ‘autoadecuación’ de la razón. El perfeccionamiento en el uso de la razón al que apela Bacon tendrá lugar en la medida en que este uso se adecue a la verdadera naturaleza de la razón. Se podría hablar asimismo de ‘optimización’ en el uso de la razón toda vez que se prometen nuevos y mejores resultados. El proceso de autoadecuación y optimiza-

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 55-57.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 22.



ción de la razón tiene como requisito imprescindible el autoconocimiento de la razón. Autoconocimiento y autoadecuación son las condiciones necesarias para la renovación del uso de la razón que dará como resultado la renovación de la filosofía en la época moderna. En la cima de la modernidad Kant define su propia tarea como "un llamamiento a la razón para que de nuevo emprenda la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del autoconocimiento".<sup>13</sup>

En el caso de Bacon, el proceso constructivo de renovación de la razón conlleva de una manera destacada la tarea complementaria que el mismo califica de 'destruktiva' y que está destinada a convertirse también en un amplio programa secundado por algunas de las figuras más representativas del pensamiento moderno y cuyo objetivo podría ser globalmente caracterizado como de 'depuración de la racionalidad'. Renovación y depuración son dos tareas complementarias puesto que la transformación de la filosofía no procede de la adquisición de nuevas capacidades, sino de una reorientación en el uso de las mismas. Bacon recurre en sus textos a una ingeniosa metáfora para subrayar la estrecha relación entre 'depuración' y 'renovación': "... pues bien sé que las tablillas de la mente difieren de las usuales. En éstas no podrás escribir algo nuevo sin haber borrado lo anterior, pero en aquellas difícilmente borrarás lo anterior sin haber escrito algo nuevo".<sup>14</sup> El territorio de la mente se encuentra usurpado por lo que Bacon denomina *idola*, falsas concepciones que limitan o impiden la orientación de la mente hacia la verdad. Como ha señalado Cassirer: "lo que Bacon se propone indagar no es el fundamento intrínseco de la *verdad*, sino las fuentes psicológicas del error".<sup>15</sup> Se trata según Cassirer de "un problema importante y específicamente moderno"<sup>16</sup> que enlaza con el espíritu crítico que caracteriza a la subjetividad moderna, instancia que, en la medida en que se dispone a evaluar las diferentes dimensiones de la verdad exclusivamente a partir de sí misma se verá abocada indefectiblemente a la autocritica. En su clasificación de los *idola* Bacon reserva un lugar destacado a aquellos que proceden de la simple asimilación de viejas teorías filosóficas:

<sup>13</sup> Kant, *Crit*, A XI.

<sup>14</sup> Bacon, "Descripción y sumario ..." cit., p. 153.

<sup>15</sup> Cassirer E., *El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia modernas*, 4 vols., México, F.C.E., 1986, aquí vol. 3, p. 142.

<sup>16</sup> *Ibid.*

La parte destructiva es también triple, conforme a la triple naturaleza de los ídolos que dominan la mente. Pues tales ídolos o son adventicios (y estos son de dos clases: los que penetraron en la mente y la ocuparon viniendo de las opiniones y las sectas de los filósofos, y los que por su parte lo hicieron como resultado de perversas leyes y procedimientos demostrativos), o bien son innatos, inherentes a la mente misma y a su esencia ... De ahí se impone una primera tarea, para echar fuera y alejar toda esa legión de Teorías que a tantas luchas dio lugar ... en consecuencia, esa parte que llamamos destructiva consta de tres refutaciones: Refutación de las filosofías, Refutación de las Demostraciones y Refutación de la razón humana originaria.<sup>17</sup>

La posición de Bacon con respecto a la tradición es claramente rupturista.

La decidida voluntad de nuevo comienzo del pensamiento de Bacon aparece expresada de modo paradigmático en la obra titulada *Redargutio Philosophiarum* "... estoy rumiando una Renovación de la Filosofía que nada tenga de vano o de abstracto y que mejore las condiciones de la vida humana".<sup>18</sup> Esta breve cita da idea asimismo de cuál es el frente que Bacon señala como prioritario en la lucha por la renovación de la filosofía: se trata del pensamiento 'vano' y 'abstracto', que se contrapone al pensamiento útil para la vida humana. De "muchedumbres de errores" califica Bacon a las filosofías que le preceden<sup>19</sup> concentrando su atención particularmente en desacreditar el aristotelismo medieval.<sup>20</sup> A la veneración de los clásicos y la conservación erudita de la tradición opone Bacon la investigación autónoma de la naturaleza: "Dios... tampoco os otorgo la sólida y poderosa constitución de los sentidos para que contemplarais las obras de unos pocos hombres, sino las obras de Dios mismo, que son el Cielo y la Tierra".<sup>21</sup> La conciencia epocal de Bacon se apoya en la insalvable discontinuidad entre la tradición y el nuevo punto de partida de la filosofía "Ciertamente, la norma de la discusión ha quedado suprimida por completo, puesto que no hay acuerdo entre vosotros y yo en torno a los principios".<sup>22</sup> Se trata efectivamente de dar un salto en el vacío: en una orilla se encuentra

<sup>17</sup> Bacon, "Descripción y sumario ..." cit., pp. 25-27.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 73 y ss.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 79.



la tradición, en la otra la observación de la naturaleza a través de los sentidos bajo preceptos metódicos. En tono imperativo recomienda Bacon: "liberaos de una vez y aplicaos a las cosas".<sup>23</sup> La propuesta de investigación autónoma de la naturaleza corre pareja en Bacon a la crítica a los métodos de argumentación escolásticos que operan en el vacío y a la vez la reivindicación de la experiencia frente a la tradición comporta la conciencia de que la experiencia a la que se apela debe ser reglada, ordenada, o lo que es lo mismo: metódica. Bacon realiza esta propuesta imbuido de una conciencia de novedad tan entusiasta, que por momentos adopta rasgos característicos de la inspiración:

Y así como vosotros os admiráis quizá de cuándo pudo esto venirse a la mente, también a mí, por mi parte, me admira cómo eso mismo no ha llegado hace ya tiempo a la mente de otros, cómo no fue intención o preocupación de ningún mortal proveer al entendimiento humano de auxilios y pertrechos en orden a la contemplación de la naturaleza y a la clasificación de la experiencia, en vez de dejarlo todo en manos de las tinieblas de la tradición, del torbellino vertiginoso de la argumentación o de la sinuosa marejada de los experimentos casuales, sin haber podido abrir una vía media entre la experiencia y los dogmas.<sup>24</sup>

La 'vía media' a la que se refiere Bacon en este texto no es otra que la del camino recto: el método. Encontramos así en Bacon una de las constantes del pensamiento moderno: una vez realizado el esfuerzo de desprenderse de la autoridad de la tradición, la única garantía que encuentra el ejercicio de la racionalidad viene dada por el método, que, en las múltiples versiones que este problema adopta en el pensamiento moderno, no es más que un ejercicio de explicitación de las condiciones que legitiman la autonomía del pensamiento, es decir, su independencia de la tradición.

La transformación de la conciencia del tiempo, la apertura hacia el futuro a la que se refieren Koselleck y Habermas es documentable asimismo a través de los textos de Bacon. Al igual que en el caso de los descubrimientos geográficos, el descubrimiento de nuevos horizontes intelectuales va acompañado de la promesa de posibles ulteriores horizontes. En palabras de Bacon:

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 99.  
<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 115.

No en vano hemos opuesto nuestro *más allá (plus ultra)* al *no más allá (non ultra)* de los antiguos... Caiga la vergüenza sobre nosotros si, habiéndose abierto sin límites a la exploración en nuestros tiempos los espacios del globo terráqueo (esto es, de las tierras y de los mares), los confines del globo intelectual se quedaran, en cambio, detenidos entre los inventos y las estrecheces de los antiguos. Además, esas dos cosas, la exploración de tierras y la de ciencias, no están entre sí ligadas y vinculadas por un nexo pequeño, pues mediante lejanas navegaciones se hicieron patentes en la naturaleza muchísimas cosas capaces de arrojar una luz nueva sobre la sabiduría y la ciencia humanas, y de corregir mediante la experiencia las opiniones y conjeturas de los antiguos.<sup>25</sup>

El nuevo mundo de la filosofía moderna, el territorio recién descubierto dispuesto a ser conquistado, será en gran medida la subjetividad humana, sus capacidades y el producto del ejercicio bien conducido de las mismas.

Aunque casi contemporáneo a Descartes y pese a este espíritu radicalmente innovativo, el pensamiento de Bacon permanece en algunos aspectos anclado en la escolástica. Mucho más profunda será la innovación cartesiana de la filosofía.

### 3) *Descartes: la autonomía del pensamiento y la guía del método*

El día primero de agosto de 1644 la Princesa Isabel de Bohemia escribe desde La Haya una misiva dirigida a Descartes agradeciéndole la dedicatoria a su persona de los *Principia Philosophiae*, que acaban de ser publicados en Ámsterdam. Tras estipular el valor de la deuda que el siglo ha contraído con Descartes: "... que os debe tanto cuanto los precedentes pagaron a los inventores de las ciencias, ya que sólo vos habéis demostrado su existencia",<sup>26</sup> la Princesa añade la siguiente observación:

... vuestras obras ... no resultan oscuras sino a quienes las examinan desde los principios de Aristóteles, o con mucho desaliño, pues los más sensatos de los doctores de este país me han confesado que no las estudian por considerarse demasiado an-

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>26</sup> Descartes R., *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Barcelona, Alba Editorial, 1999, p. 57.



cianos para iniciarse en el nuevo método, tras haber consumido la fuerza del cuerpo y de la mente en el antiguo.<sup>27</sup>

Como prueban estas palabras, el cambio de época se ha consumado ya en Descartes. Ya es posible divisar la orilla del nuevo mundo, siguiendo a Hegel: "Aquí, ya podemos sentirnos en nuestra propia casa y gritar, por fin, como el navegante después de una larga y azarosa travesía por turbulentos mares [tierra]".<sup>28</sup>

La autoconciencia de la modernidad se manifiesta en Descartes en motivos paralelos a los que hemos podido detectar en Bacon. También en este caso se trata de dejar atrás la tradición y dirigir la mirada tanto hacia la propia mente como hacia el gran libro del mundo.<sup>29</sup> La propuesta de Descartes coincide con la de Bacon en lo que hemos denominado aquí 'autoadecuación' y 'optimización' de la razón. Descartes apela al método como un recurso que permite incrementar las capacidades del sentido común, de la razón o el buen juicio que son patrimonio común de los mortales. Se trata de rehabilitar las capacidades humanas conduciéndolas a una mayor perfección: "... lo que más contento me daba en este método era que, con él, tenía la seguridad de emplear mi razón en todo, sino perfectamente, por lo menos lo mejor que fuera en mi poder".<sup>30</sup> El 'buen sentido' cartesiano, cuya luz natural debe ser incrementada gracias al método, comportan como ha señalado Ángel Álvarez Gómez, "la continuidad de sentidos epistémico y ético".<sup>31</sup> El compromiso con el rigor en el conocimiento a través del método es a la vez un compromiso con el perfeccionamiento de la naturaleza humana.

Al igual que en el caso de Bacon la recta conducción del espíritu según las prescripciones del método va acompañada de la promesa de resultados en todos los campos del saber: "En cuanto a método, entiendo por ello reglas ciertas y fáciles cuya exacta observancia permite que nadie tome nunca como verdadero nada falso, y

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Hegel, *Lecciones de Historia de la Filosofía*, 3 vols., México - Madrid - Buenos Aires, F. C. E., 1955-1977, aquí vol. 3, p. 252.

<sup>29</sup> Cf. Descartes, *Discurso del método*, citado según la traducción de M. García Morente, recuperada en eds. Boreal, Madrid, 1998, p. 14.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>31</sup> Álvarez Gómez, A., *Para leer el Discurso del método*, en *Estudios sobre filosofía moderna y contemporánea*, Centro de estudios metodológicos e interdisciplinares, Universidad de León, León, 1984, pp. 13-55, aquí nota 4, p. 44.

que, sin gastar inútilmente ningún esfuerzo de inteligencia, llegue, mediante un acrecentamiento gradual y continuo de ciencia, al verdadero conocimiento de todo lo que sea capaz de conocer".<sup>32</sup> La utilidad del método contrasta con la esterilidad del viejo *organon* aristotélico, sofisticado y complejo, pero incapaz de proporcionar ayuda en el hallazgo de nuevas verdades, Descartes asigna a la silogística un valor meramente retórico: "...en lo tocante a la lógica, sus silogismos y la mayor parte de las demás instrucciones que da, más sirven para explicar a otros las cosas ya sabidas o incluso, como el arte de Lulio, para hablar sin juicio de las ignoradas, que para aprenderlas".<sup>33</sup> En la segunda de las *Regulae* la aplicación retórica de la silogística es calificada de apta para la edad infantil de la razón y útil únicamente como instrumento didáctico:

... la maquinaria de los silogismos probables de los escolares, realmente apta para sus guerras. Se trata en efecto de ejercicios para las mentes de los niños y de un medio de emulación para hacerlos progresar: es mucho mejor formarlos por medio de semejantes opiniones, por muy inciertas que ellas sean en apariencia a consecuencia de las controversias de los eruditos, que abandonarlos libremente a sí mismos.<sup>34</sup>

Dicha minoría de edad contrasta con la independencia característica del uso autónomo de la propia razón, que, libre de toda sujeción a la autoridad o a la tradición, debe atenerse única y exclusivamente a los preceptos que le dicta la adecuación a la propia naturaleza. Al igual que Bacon, Descartes previene del error que consiste básicamente en ignorar dichos preceptos, cuando el punto de partida de los razonamientos carece de la evidencia que prescribe el método o existe precipitación en el juzgar: "... todo error posible... no proviene nunca de una mala inferencia, sino solamente del hecho de que se parte de ciertas experiencias poco comprendidas o del hecho de formar juicios a la ligera y sin fundamento".<sup>35</sup>

El *Discurso del método* es, como sabemos, un relato autobiográfico. En el mismo, Descartes da cuenta de los motivos que le llevaron al abandono de la tradición y a la búsqueda de un nuevo

<sup>32</sup> Descartes, *Reglas para la dirección de la mente*, Barcelona, ed. Orbis, 1983, p. 157.

<sup>33</sup> *Ibid.*, *Discurso del Método*, cit., p. 25.

<sup>34</sup> *Ibid.*, *Reglas*, cit., p. 148.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 150.



fundamento sobre el que asentar el edificio del saber. En la primera parte del *Discurso* Descartes realiza un recorrido retrospectivo por los saberes tradicionales tal como le fue dado conocerlos en la escuela que en repetidas ocasiones califica como la mejor de Europa. La filosofía escolar ha caído a sus ojos en descrédito en la medida en que parece únicamente el exponente de las más arduas disputas entre los espíritus más capaces. El descrédito de la filosofía arrastra consigo a las ciencias, que deberían sustentarse sobre los principios que ésta proporciona:

Nada diré de la filosofía sino que al ver que ha sido cultivada por los más excelentes ingenios que han vivido desde hace siglos, y, sin embargo, nada hay en ella que no sea objeto de disputa ... no tenía yo presunción de esperar acertar mejor que los demás ... Y en cuanto a las demás ciencias, ya que toman sus principios de la filosofía, pensaba yo que sobre tan endeblecimientos no podía haberse edificado nada sólido...<sup>36</sup>

Desencantado de los saberes tradicionales Descartes dirige su mirada hacia el gran libro del mundo, entendida esta expresión en el amplio sentido de 'experiencia mundana' en general. La diversidad de los saberes da paso a la diversidad de las gentes y las costumbres:

... empleé el resto de mi juventud en viajar, en ver cortes y ejércitos, en cultivar la sociedad de gentes de condiciones y humores diversos, en recoger varias experiencias, en ponerme a mí mismo a prueba en los casos que la fortuna me deparaba, y en hacer siempre tales reflexiones sobre las cosas que se me presentaban que pudiera sacar algún provecho de ellas.<sup>37</sup>

Sin embargo, al igual que los saberes tradicionales, tampoco los pareceres de los mortales ofrecen a Descartes cobijo seguro:

Es cierto que, mientras me limitaba a considerar las costumbres de los otros hombres, apenas hallaba cosa segura y firme, y advertía casi tanta diversidad como antes en las opiniones de los filósofos.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> *Ibid.*, *Discurso del método*, cit., p. 17.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>38</sup> *Ibidem.*

El contraste de opiniones, tanto en la tradición de la filosofía escolar, como en las costumbres y opiniones de sus contemporáneos, parece haber sido una experiencia decisiva que orienta definitivamente a Descartes hacia la senda del pensamiento autónomo.

Una de las curiosidades del pensamiento de Descartes, aparentemente una paradoja del mismo, consiste en que el método, a la vez que se identifica con el funcionamiento de la razón natural, es presentado por Descartes como pertinente únicamente en relación con 'su' propia razón y por lo tanto no como necesariamente apto para cualquiera. Así, al principio del *Discurso del método*: "Mi propósito, pues, no es el de enseñar aquí el método que cada cual ha de seguir para dirigir bien su razón, sino sólo exponer el modo como yo he procurado conducir la mía".<sup>39</sup> En la segunda parte:

Mis designios no han sido nunca otros que tratar de reformar mis propios pensamientos y edificar sobre un terreno que me pertenece a mí solo. Si habiéndome gustado bastante mi obra, os enseño aquí el modelo, no significa esto que quiera yo aconsejar a nadie que me imite.<sup>40</sup>

El método constituye el hallazgo de Descartes una vez que se dispone a recorrer el sendero del pensamiento autónomo. La diversidad de las filosofías y el abigarrado panorama de la experiencia humana dejan a Descartes sin otro punto de anclaje para sus ansias de certeza que el propio juicio. Descartes no contrapone de una manera tan radical como Bacon el nuevo libro de la naturaleza a los libros de los antiguos, sino que tanto los libros de los antiguos como el libro del mundo o cualesquiera instancias que pudieran servir de orientación al individuo deben someterse en última instancia al examen del propio juicio. La posición de Descartes con respecto a la tradición es, comparada con la de Bacon, menos rupturista que revisionista. Paradójicamente los resultados de la renovación del panorama del pensar que resulten de la revisión cartesiana serán de un alcance y una profundidad mucho mayores que los que depararía el entusiasmo baconiano. Pero lo mismo que el examen de la naturaleza por parte de Bacon tenía como requisito el previo acondicionamiento de la mente, en el caso de Descartes, el requisito del pensar autónomo, la revisión crítica de la tradición y de las opinio-

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 24.



nes de sus coetáneos, tiene como condición previa y necesaria la reeducación de la capacidad de juicio a través del método. La Regla III de las *Regulae* contiene una recapitulación acerca de estos temas de los que asimismo da cuenta esporádicamente el *Discurso del método*. El enunciado de la Regla III constituye una apelación al pensamiento autónomo y riguroso (metódico):

Por lo que respecta a los objetos o temas considerados, no es lo que otro piensa o lo que nosotros mismos conjeturamos lo que hay que buscar, sino lo que nosotros podemos deducir con certeza: no es otra en efecto, la manera en que se adquiere la ciencia.<sup>41</sup>

El comentario a esta regla constituye una toma de posición con respecto a la tradición, que no es desdeñada de principio por Descartes: "Hay que leer los libros de los antiguos, puesto que supone para nosotros un gran beneficio poder utilizar los trabajos de un número tan grande de hombres".<sup>42</sup> Pero el estudio de los antiguos no puede sustituir el ejercicio del pensar autónomo, único ejercicio que acompaña al conocimiento del grado de evidencia necesario como para que pueda ser aceptado como cierto e indudable. La evidencia que deriva del examen autónomo de los conocimientos es la única garantía contra la falsedad y el error derivados de la mera persuasión. Descartes vuelve en este pasaje sobre la carga de controversias y opiniones encontradas que conlleva la tradición como un argumento disuasorio con respecto a la validez de la misma:

...Aun cuando fueran todos de una nobleza y una franqueza extremadas, sin hacernos nunca tragar cosas dudosas como si fueran verdaderas, antes bien exponiéndonoslo todo de buena fe, no obstante, supuesto que apenas uno lanza una idea ya hay otro que presenta la contraria, nunca sabríamos a cuál de los dos creer.<sup>43</sup>

Sin embargo en última instancia ni siquiera la unanimidad en las opiniones convertiría a la tradición en un fondo apto para anclar en él el navío del pensamiento, ya que no es posible hablar de 'pensamiento' si se elude la tarea genuina del pensar, es decir, el

<sup>41</sup> *Ibid.*, Reglas, cit., p. 151.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 152.

juzgar por uno mismo. El pensamiento es necesariamente autónomo, no puede ser nunca 'el pensamiento de otros'. En un pasaje del comentario a la Regla III perfectamente parangonable tanto en la conclusión como en los argumentos a aquellos de la *Crítica de la razón pura* o de las *Lecciones de Lógica* en los que Kant expone su famosa consigna de que no es posible 'aprender filosofía' sino 'aprender a filosofar',<sup>44</sup> Descartes señala:

...nunca, por ejemplo, llegaremos a ser matemáticos por mucho que nuestra memoria esté en posesión de todas las demostraciones hechas por otros, si nuestro espíritu no es capaz de resolver toda clase de problemas; no llegaremos a ser filósofos por mucho que hayamos leído todos los razonamientos de Platón y Aristóteles, sin ser capaces de formular un juicio sobre lo que se nos propone. De esta manera, en efecto, parecería que hemos aprendido no ciencias, sino historias.<sup>45</sup>

El espíritu de la modernidad triunfa en el pensamiento de Descartes: autonomía, autoconocimiento del sujeto, reflexividad, crítica y rigor metodológico delimitan una frontera con respecto a la tradición que, una vez cruzada, ya no permite regresar de manera inocente al viejo territorio. La tradición puede a lo sumo ser recuperada o, si se nos permite abundar en las metáforas territoriales, admitiría ser reconquistada únicamente desde los nuevos presupuestos del filosofar, que tienen su epicentro en la capacidad del sujeto de juzgar por sí mismo. También la Regla X puede ser tomada como expresión genuina de la apelación cartesiana al pensamiento autónomo y contiene a la vez la clave que nos permitirá resolver la paradoja que vislumbrábamos inicialmente entre la referencia autobiográfica de Descartes a la propia experiencia, en el sentido de que el método valdría única y exclusivamente para conducir 'su' propio espíritu y la idea de que el método responde al funcionamiento natural de la razón y debería ser por lo tanto universalmente válido. El enunciado de la Regla X reza como sigue:

Para que el espíritu se haga sagaz, es preciso ejercitarlo en buscar lo que ha sido ya hallado por otros y en recorrer de manera metódica todas las artes u oficios de los hombres, aun los menos

<sup>44</sup> Cf. Kant, *CpA*, A 838/B 866.

<sup>45</sup> Descartes, *Reglas*, cit. p. 152.



importantes, y sobre todo aquellos que manifiestan o suponen el orden.<sup>46</sup>

Descartes propone aquí como ejercicio para el dominio del método la repetición de los hallazgos de otros ingenios ¿Se trata de una apelación a la imitación o, por el contrario, al pensamiento autónomo? Si mantenemos, como hemos dicho anteriormente, que no puede existir pensamiento propiamente dicho que no sea autónomo, la conclusión a la que llegamos interpretando este pasaje es que lo que realmente no es de ningún modo posible es la imitación en el pensar. La clave de que diversos espíritus puedan obtener resultados semejantes sometiendo a examen los mismos problemas no está en la imitación sino en el uso metódico de la razón. Es el uso metódico de la razón lo que lleva a resultados idénticos. Las obras diversas del ingenio humano hacen patente el pensamiento ejercitado con rigor, es decir, el uso de la razón que se atiene a su propia naturaleza. La experiencia de Descartes, pese a ser autobiográfica, nos pone sobre la pista del método universal del pensamiento. El carácter irrepetible de la experiencia autobiográfica se convierte en exportable como apelación al pensar por uno mismo, pero no se trata de pensar de cualquier manera, sino de la manera más adecuada y perfecta, es decir, con rigor metódico. La universalidad del método deriva de su adecuación a la naturaleza de la razón por encima de la contingencia de los hábitos de pensamiento regidos por el azar, que Descartes califica como 'ciegos'. Tal como muestra en el comentario a la Regla X:

Yo he nacido, lo confieso, con un espíritu tal, que el mayor placer de los estudios ha consistido siempre para mí, no en escuchar razones de otros sino en ingeniármelas yo mismo para descubrirlas ... siempre que el título de un libro me prometía un nuevo descubrimiento, antes de llevar más adelante mi lectura, me esforzaba en ver si, por una sagacidad innata, podía yo por coincidencia llegar a un resultado semejante ... Esto me llevó al éxito tantas veces que al fin reconocí que no llegaba ya más a la verdad según el modo habitual de los demás hombres por medio de investigaciones hechas al azar y a ciegas ... sino que una larga experiencia me había permitido captar determinadas reglas que no son de mediana utilidad para este fin ... Así pues, he perfeccionado cuidadosamente mi método entero y me he per-

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 190.

suadido de que, desde el comienzo, había adoptado la manera de estudiar más útil de todas.<sup>47</sup>

La 'larga experiencia' a la que se refiere Descartes en este pasaje es la experiencia del pensar riguroso, que Descartes se siente capaz de frecuentar tanto en sí mismo, como en las obras de otros espíritus, pero esto último únicamente en la medida que se vuelve a pensar paso por paso lo pensado y no en la medida en que se adoptan pasivamente las conclusiones de otros.

La apelación cartesiana al método aparece así como subsidiaria de la apelación más profunda y radical al pensamiento autónomo. El estandarte de la Ilustración se afianza en los cimientos mismos de la modernidad. Previniéndonos del anclaje en la tradición, lo que supondría la renuncia a la consigna de pensar por uno mismo, Descartes no teme a quienes decidan tomar el testigo de su filosofía, toda vez que, como dirá posteriormente Kant, no se trata de 'aprender filosofía' sino de 'aprender a filosofar'. En las páginas finales del *Discurso del Método*:

Pero si estiman que una verdad es preferible a la vanidad de parecer saberlo todo, como sin duda es efectivamente preferible, y si lo que quieren es proseguir un intento semejante al mío, no necesitan para ello que yo les diga más de lo que en este discurso llevo dicho; pues si son capaces de continuar mi obra, tanto más lo serán de encontrar por sí mismos todo cuanto pienso yo que he encontrado.<sup>48</sup>

Cabría mencionar por último, y ya como conclusión del examen de la autoconciencia de la modernidad en Descartes, aquellos pasajes en los que dicha autoconciencia adopta la forma de tensión con el lenguaje. Objeto de comentario ha sido en repetidas ocasiones la opción de Descartes por la lengua vernácula en el *Discurso del método*, que ha sido vista como exponente de la vocación popular de este escrito.<sup>49</sup> Descartes mismo justifica su elección desde el afán de ruptura con la tradición escolar:

Y si escribo en francés, que es la lengua de mi país, en lugar de hacerlo en latín, que es el idioma empleado por mis precepto-

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>48</sup> Descartes, *Discurso del método*, cit., p. 64.

<sup>49</sup> Cf. Álvarez, *Para leer el...*, cit., p. 13.



res, es porque espero que los que hagan uso de su pura razón natural juzgarán mejor mis opiniones que los que sólo creen en los libros antiguos.<sup>50</sup>

En las *Regulae*, por el contrario, la conciencia de innovación se hace patente desde la tensión con la tradición en la propia lengua culta de la filosofía, así, comprometido en la Regla III con la explicación del término 'intuición' (*intuitionis*), Descartes hace explícitos los criterios que seguirá en la formulación lingüística de los conceptos clave de su filosofía:

No pienso en absoluto en la manera en que cada expresión ha sido utilizada en estos últimos tiempos en las escuelas, porque sería extremadamente difícil querer servirse de los mismos nombres para expresar ideas profundamente distintas; antes bien, me atengo únicamente al significado de cada palabra en latín, a fin de que, a falta de términos propios, pueda tomar, para traducir mi pensamiento, aquellos que me parezca mejor le convienen.<sup>51</sup>

Si los entusiasmos innovativos de Francis Bacon no lograron en el fondo desenmarañarse de ciertos elementos de la metafísica aristotélica, la voluntad cartesiana de pensamiento autónomo y riguroso comportará por el contrario una profunda y radical transformación del panorama del pensar, adecuadamente diagnosticada por Ángel Álvarez Gómez en su triple faceta de 'inversión epistemológica', 'inversión metafísica' e 'inversión teológica'.<sup>52</sup> Como balance de la innovación cartesiana valga la siguiente observación de Álvarez Gómez, que dibuja en este pasaje sus más significativos trazos:

La propuesta cartesiana contiene la sustitución de la 'quaestio' por la 'meditatio', de la síntesis por el análisis, de la maquina-ción por el *intellecto*, de la enseñanza por la investigación, de la persuasión de los argumentos por la convicción de las evidencias.<sup>53</sup>

Bacon y Descartes coinciden en la pretensión de enaltecer las capacidades humanas mediante la guía del método. Ni la experien-

<sup>50</sup> Descartes, *Discurso del método...*, cit., p. 68.

<sup>51</sup> *Ibid.*, *Reglas...*, cit., p. 154.

<sup>52</sup> Cf. Álvarez, *Para leer el...*, cit., pp. 17-23.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 42.

cia de los empiristas ni la razón de los racionalistas son instancias a las que se pueda apelar ingenuamente. Bacon y Descartes advierten en los albores de la modernidad de que tanto la experiencia como la razón precisan de pauta, elaboración, conducción o depuración, es decir, de método.

La propuesta cartesiana de la depuración de la racionalidad coincide con su apelación radical al pensar por uno mismo, una de cuyas expresiones más genuinas es la duda metódica. El punto de partida de la renovación de la filosofía es el derecho que se auto-arroga Descartes a la duda, a someter a examen todos los contenidos de la conciencia, provengan de donde provengan (la tradición, los sentidos), pero, como bien ha advertido Hegel, la duda cartesiana no equivale sin más a la duda escéptica, puesto que lejos de permanecer anclada en la voluntad de duda, lo que prevalece en ella es la voluntad de verdad, de certeza, pero de una certeza cuyo único firme asiento es la capacidad de juicio del propio sujeto, el pensamiento autónomo:

el sentido de la duda cartesiana es otro, a saber, el de que hay que renunciar a todo prejuicio – es decir, a cualesquiera premisas que puedan aceptarse directamente como verdaderas – y tomar como punto de partida el pensamiento mismo, para llegar arrancando de él a algún suelo firme y sentar así un comienzo puro.<sup>54</sup>

#### En palabras del propio Descartes:

Así pues, para filosofar seriamente e indagar la verdad de todas las cosas cognoscibles, en primer lugar debemos abandonar todos los prejuicios, es decir, debemos desconfiar de todas las opiniones que hemos aceptado, a no ser que averiguemos, tras someterlas a un nuevo examen, que son verdaderas.<sup>55</sup>

#### 3) *La querelle des Anciens et des Modernes como ejercicio de autojustificación de la época moderna*

Iniciada en Francia (Fontenelle, Ferrault) y exportada posteriormente a Inglaterra (Saint-Evremond, Bentley, Pope, Swift) y Alemania (Gottsched, Winckelmann) la *querelle* nace en el ámbito de las ideas estéticas. Enfrenta a los partidarios de la lengua y la

<sup>54</sup> Hegel, *Lecciones de historia de la filosofía*, cit., vol. 3, p. 258.

<sup>55</sup> Descartes, *Principios de la filosofía*, cit., § 75, p. 70.



literatura antiguas con partidarios de la lengua y la literatura modernas y trae como consecuencia la relativización epocal o historización de conceptos como la verdad o la belleza. Los modernos reclaman el derecho a que se juzguen sus obras desde sí mismas y no ateniéndose a modelos de valor absoluto y supratemporal. No es posible establecer comparaciones y tratar de evaluar la inferioridad o superioridad entre modelos estéticos correspondientes a épocas distintas porque no existen criterios situados por encima de la época en la que dichos modelos operan. Los argumentos empleados en la controversia se desplazan del terreno de las ideas estéticas al ámbito de la filosofía de la historia: *veritas filia temporis* será el lema al que se acogen los modernos en la defensa de su autonomía y en la renuncia al ideal estético de imitación de los modelos antiguos.

Tal como demuestra H. R. Jauss en su recorrido a través de la historia conceptual de los términos *antiqui/moderni* en el artículo del mismo título contenido en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*,<sup>56</sup> del que es deudora parcialmente la presente exposición, el mencionado par de términos es utilizado en los contextos más diversos desde el renacimiento carolingio hasta el neohumanismo de Weimer para representar una noción del devenir que aglutina simultáneamente notas conceptuales como las de 'progreso', 'decaencia' o 'retorno' en los acontecimientos de la historia humana, notas divergentes que dan idea de la tensión y la polaridad inherente a dicho devenir.<sup>57</sup> La modernidad se define por oposición a un modelo de clasicismo que, si bien remite a una época pasada, aspira de hecho a un estatus supratemporal. Pero en esta oposición se contiene a la vez la pretensión aparentemente contradictoria de erigir el 'ahora' en un 'nuevo' clasicismo. Como señalaba Fontenelle, eximio representante del partido de los modernos franceses: "*c'est nous qui sommes les anciens*".<sup>58</sup>

El adjetivo latino *modernus* deriva del adverbio *modo*, que significa 'por ahora'.<sup>59</sup> La modernidad se convierte en una época decididamente volcada a una actualidad que a su vez aspira a instituirse en normativa con respecto al futuro. Pero, como acertadamente

<sup>56</sup> Gauss H. R., *Diccionario histórico de la filosofía*, vol. 1, A-C, Schwabe & Co., Basel/Stuttgart, 1971, cc. 410-414.

<sup>57</sup> Cf. *ibid.*, c. 410.

<sup>58</sup> *Ibid.*, c. 412.

<sup>59</sup> Cf. *ibid.*, c. 411.

han observado Habermas o Koselleck, lo que se instituye en norma es la innovación misma. Una de las características de la modernidad íntimamente ligada a este rasgo ha sido la progresiva aceleración del ritmo de la historia. La nueva época, en la medida en que se autolegitima precisamente a través de la justificación de la innovación a partir de nociones como 'revolución' o 'progreso', 'emancipación', 'desarrollo'<sup>60</sup> estará abocada al continuo cambio, a la renovación constante:

Una actualidad que desde el horizonte de la Edad Moderna se entiende a sí misma como la actualidad del tiempo novísimo no tiene más remedio que vivir y reproducir como *renovación continua* la ruptura que la Edad Moderna significó con el pasado.<sup>61</sup>

Frente al clasicismo de la permanencia inmutable, la modernidad insta el clasicismo de la permanente renovación. La paradoja inherente a la noción de 'nuevo' clasicismo ha sido acertadamente diagnosticada por Habermas:

La modernidad se acredita como aquello que en algún momento será *clásica*, 'clásico' sólo puede ser en adelante el 'relámpago' del orto de un nuevo mundo, que ciertamente no puede tener consistencia sino que con su primera aparición sella también ya su propio hundimiento.<sup>62</sup>

El impacto de la experiencia del descubrimiento produce una especie de sed constante de nuevos descubrimientos: lo nuevo acompaña en la modernidad al sentimiento de melancolía como anhelo del encuentro constante con lo nuevo. Si el viejo mundo geográfico al igual que las viejas ideas y los viejos modelos constituía un horizonte bien delimitado capaz de ofrecer cobijo al ser humano, la apertura de los horizontes, la sorpresa de que existen mundos nuevos, insta al ser humano al descubrimiento constante a la vez que le deja tal vez definitivamente a la intemperie.

Pero el espíritu del progreso exhibe en el contexto de la *querelle* una encarnación muy concreta. Convertida la disputa estética en un diagnóstico epocal, el argumento fundamental del que se valen los

<sup>60</sup> Cf. Habermas, *El discurso filosófico...* cit., p. 18.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 20.



partidarios de la modernidad para justificar ya no solamente la autonomía, sino además la superioridad de la época moderna frente a la antigüedad no será otro que el *Faktum* de la ciencia moderna. La constatación del progreso en el ámbito del conocimiento debe bastar por sí sola como justificación de la superioridad de los tiempos modernos. La renuncia a la imitación de los modelos de los antiguos se aferra a la conciencia epocal y encuentra asociada a ella el hecho de la ciencia: un nuevo modelo de conocimiento que manifiesta desde sus inicios una extraordinaria capacidad transformadora. El valor de la innovación como criterio justificativo y autolegitimador de una época que ante todo se reconoce como 'nueva' remite en última instancia en el contexto de la *querelle* al potencial transformador de la nueva ciencia. Como ha señalado Yvon Belaval:

... el siglo XVII francés es el siglo clásico de Francia por doble motivo: los grandes escritores continúan queriendo imitar a los griegos y romanos; la ciencia que nace con Galileo se convertirá en la base de nuestra civilización, aun cuando su progreso, en el vértice de su pirámide, nos alejará cada vez más de esa base. Cuando el avance de la ciencia se patentice en toda su amplitud, esa dualidad provocará la querrela de antiguos y modernos, en la que, tal vez inconscientemente, se tratará en definitiva de la unidad del espíritu humano y, en consecuencia, de elegir (pero ¿quién puede elegir?) entre las letras, que dialogan con el hombre, y la ciencia, que nos hace dueños y poseedores de la naturaleza.<sup>63</sup>

El espíritu de la *querelle* entendido como disputa en torno a la unidad o fragmentariedad, diversidad o complementariedad de las diferentes facetas de la cultura, en particular del arte y la ciencia, adelanta los motivos de la conocida reflexión de Gadamer en *Verdad y método*, tanto de su diagnóstico acerca de la modernidad como de su propuesta de superación de la misma. Desde este punto de vista parece acertado considerar esta famosa polémica como uno de los momentos decisivos en la forja de la autoconciencia epocal de la modernidad. Como el mismo Gadamer reconoce:

Es bien conocida la *querelle des anciens et des modernes* que tuvo en vilo al público literario francés en los siglos XVII y XVIII. Aunque no fuese mucho más que una liza literaria, que

<sup>63</sup> Belaval, L., *Introducción*, en *Historia de la Filosofía, s. XXI editores*, vol. 6, Madrid, 1991, p. 1.

mostró la rivalidad entre los defensores de la excelencia insuperable de los poetas clásicos de Grecia y Roma y la autoconciencia literaria de los escritores contemporáneos, que por aquella época estaban creando en la corte del Rey Sol un nuevo periodo clásico de la literatura, sin embargo la tensión de este debate acabó finalmente resolviéndose en el sentido de una conciencia histórica. Se trataba de poner límites al carácter absolutamente modélico de la antigüedad. Aquella querrela fue la última forma de una confrontación ahistórica entre la tradición y la época moderna.<sup>64</sup>

#### 4) *Kant, espejo de la modernidad: la autoconciencia de la modernidad como 'era crítica'*

La designación metafórica del pensamiento de Kant como 'espejo de la modernidad' se debe a Habermas, quién en su obra *El discurso filosófico de la modernidad* se vale de la misma para tratar de delimitar la posición de Kant en el decurso del pensamiento moderno, en particular con relación a Hegel:

Kant expresa el mundo moderno en un edificio ideas. Pero esto sólo significa que en la filosofía kantiana se reflejan como en un espejo los rasgos esenciales de la época sin que Kant alcance a entender la modernidad como tal. Sólo mirando retrospectivamente puede Hegel entender la filosofía de Kant como la autoexplicitación decisiva de la modernidad.<sup>65</sup>

Siguiendo en este punto a Hegel, para Habermas Kant representa la culminación de la filosofía moderna de la subjetividad. El ideal de autonomía del sujeto, que se viene fraguando desde principios de la era moderna en todos los campos de la actividad humana logrará asentarse definitivamente sobre la firme base del análisis kantiano del alcance y los límites de la racionalidad. La filosofía de la subjetividad equivale a la reflexión del sujeto acerca de sí mismo como fundamento. En la apreciación de Habermas:

...el sujeto se contempla a sí mismo como en un espejo: "En la modernidad la vida religiosa, el Estado y la sociedad, así como la ciencia, la moral y el arte se tornan en otras tantas encarna-

<sup>64</sup> Gadamer, *Verdad y Método* I.H. G. (1988). *Verdad y método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (3ra. ed.; A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Trads.). Salamanca: Sígueme..., cit., p. 629.

<sup>65</sup> Habermas, *El discurso filosófico...* cit., p. 32.



ciones del principio de la subjetividad... Se trata de la estructura de la relación del sujeto cognoscente que se vuelve sobre sí mismo como objeto para aprehenderse a sí mismo como en la imagen de un espejo – ‘especulativamente’. Kant pone a la base de sus tres ‘Críticas’ este planteamiento articulado en términos de filosofía de la reflexión. Instauro la razón como tribunal supremo ante el que ha de justificarse todo lo que en general se presente con la pretensión de ser válido.<sup>66</sup>

Tal como señalábamos en los pasajes precedentes, la renovación del panorama del pensar en la época moderna tiene como requisitos previos el autoconocimiento y la autoadecuación de la razón. La empresa de la crítica kantiana es susceptible también de ser interpretada bajo esta óptica. La tarea de la crítica se corresponde con el autoconocimiento de la razón. La plena autonomía de la razón se alcanza cuando la razón se constituye a sí misma en el tribunal capaz de examinar el alcance y los límites de las propias pretensiones y de fundamentar desde sí misma un sistema universal de conocimientos. Los resultados del programa crítico conllevan la exigencia de autoadecuación de la razón, que debe conformarse con los productos que puede obtener en el campo de la experiencia (las diversas ciencias) y debe renunciar a sus pretensiones fuera de este campo (la metafísica). La tarea crítica equivale por tanto a la tarea de autoexamen de la racionalidad y a la explicitación de las condiciones de su ejercicio riguroso, éstas son las mismas exigencias que Descartes o Bacon planteaban al método. Kant no ha hecho más que tomar el festigo de sus predecesores, tal como manifiesta el famoso *dictum* del *Prólogo* a la *Segunda Edición* en el que la *Crítica de la razón pura* queda definida como “*Ein Traktat von der Methode*” (“un tratado acerca del método”).<sup>67</sup>

Del examen crítico de la racionalidad deriva el diseño del nuevo ‘edificio de ideas’, que contrasta con aquél ‘edificio en ruinas’ que Kant presenta en el capítulo final de la *Doctrina trascendental del método*.

Me limito a pasar, desde un punto de vista meramente trascendental, es decir, partiendo de la naturaleza de la razón pura, una breve revista a la totalidad de las elaboraciones producidas

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>67</sup> Kant, *Crp*, B XXII.

hasta ahora, totalidad que, evidentemente, se presenta a mis ojos como un edificio, pero sólo en ruinas.<sup>68</sup>

Si el mérito de Kant consiste en haber trazado el plano de este nuevo edificio, que se vertebra desde el autoexamen de la racionalidad, la insuficiencia de su pensamiento radicaría, siguiendo el diagnóstico de Habermas, en la incapacidad para evaluar las consecuencias que dicha reconstrucción tendría para la marcha de la cultura y de la humanidad.

Solamente cuando Hegel consiga introducir en la sistemática del pensamiento la perspectiva del devenir histórico será posible obtener una evaluación de los costes de la modernidad. Del mismo modo que los arqueólogos examinan las sucesivas capas de vestigios, la perspectiva histórica permite a Hegel cotejar las claves arquitectónicas y la habitabilidad de nuevas y viejas construcciones conceptuales. Con Kant la razón se consolida como autonormativa, pero será Hegel quién diagnostique cuáles son los riesgos que comporta la sustitución de la normatividad de la tradición por la normatividad de la razón. El edificio construido por el hombre desde la propia actividad de la razón es sólo aparentemente un refugio. Del mismo modo que la actividad racional característica de la ciencia moderna ha sido capaz de resquebrajar hasta la órbita de las estrellas fijas, la actividad de la crítica se revela como genuinamente demolidora. Recordemos en este punto el apelativo que Moses Mendelssohn dirigía al sabio de Königsberg: *der alles Zermalender* (el demolidor de todo).

Hegel pretende ir más allá de la modernidad y de Kant tratando de proporcionar cobijo a la propia razón crítica que deja el ser humano expuesto a la intemperie de los infinitos horizontes: geográficos, siderales y del pensamiento. Vuelve así inicialmente su mirada hacia el pasado, a los modelos de la polis griega y del cristianismo primitivo. No obstante, como ha observado Habermas, Hegel mismo no tarda en reconocer que la modernidad solamente puede restablecer la unidad rota desde sí misma y a partir de sus propios principios: “ahora bien, la época moderna había tomado conciencia de sí a través de una reflexión que prohibía todo recurso sistemático a tales ejemplaridades del pasado”.<sup>69</sup> Únicamente en este momento se puede hablar de plena autoconciencia de la modernidad.

<sup>68</sup> *Ibid.*, A 852/B 880.

<sup>69</sup> Habermas, *El discurso filosófico...* cit., p. 46.



Frente a la autoconciencia crítica de la modernidad representada por Hegel, el pensamiento de Kant representa la más completa y perfecta imagen de la modernidad. En este sentido habla Habermas del pensamiento de Kant como el reflejo de la modernidad en el espejo. La crítica permite a Kant establecer los principios de validez del conocimiento, la actuación moral y el juicio estético partiendo en cada caso de principios específicos que se asientan reflexivamente sobre una u otra dimensión de la razón pura. La razón se escinde en las mencionadas esferas, deudoras a su vez de escisiones primordiales sobre las que se asienta el paradigma kantiano de la subjetividad y que constituyen a la vez el fundamento del pensamiento moderno toda vez que desde las mismas se impulsa la emergencia del sujeto y se fija el alcance de su pretensión de autonomía. Hegel interpreta esta serie de escisiones como desgarramientos que afectan tanto a la razón como al mundo de la vida. En palabras de Habermas:

Al criticar las contraposiciones que la filosofía establece entre naturaleza y espíritu, sensibilidad y entendimiento, entendimiento y razón, razón teórica y razón práctica, juicio e imaginación, yo y no-yo, finito e infinito, saber y creer, Hegel quiere también responder a la crisis que representa el desgarramiento de la vida.<sup>70</sup>

El análisis de Habermas, que considera el pensamiento de Kant como reflejo perfecto de una época que no alcanza todavía la perspectiva suficiente como para culminar el proceso de reflexión autoconsciente, no impide someter aquí a examen algunos pasajes de la obra de Kant que sirven para ejemplificar lo que en este trabajo venimos denominando 'autoconciencia de la modernidad'. La autoconciencia epocal recibe en la obra de Kant la peculiar denominación de 'crítica'. Así, en la famosa nota al pie de página en el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*: "Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica".<sup>71</sup> El espíritu de la crítica representa para Kant la madurez de una época en la que a través de un largo proceso se han ido fraguando tanto las condiciones que hacen posible dicha crítica como la necesidad ineludible de la misma. A diferencia de pensadores como Bacon o Descartes, en los que la conciencia de la ruptura con la tradición medieval tiene todavía

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>71</sup> Kant, *Crp*, A XI.

una gran fuerza, el pensamiento de Kant tiene como único horizonte histórico su propia época. Formado en el racionalismo wolffiano, impactado por los logros de la ciencia moderna y por el escepticismo de Hume, Kant no solamente lleva la modernidad a su plenitud, sino que realiza un esfuerzo considerable de comprensión histórica del desarrollo de la época en su conjunto. Aunque desde el punto de vista de la historiografía filosófica la reconstrucción kantiana puede ser considerada como insuficiente y sesgada, resulta aleccionador someterla a análisis tomando como pauta el motivo intelectual que nos ocupa aquí: la autoconciencia de la modernidad.

La razón que Kant somete a crítica, completamente emancipada de la tradición premoderna, no necesita realizar el esfuerzo de justificarse frente al pasado remoto, pero sí debe hacerlo frente al pasado más cercano. La razón kantiana sólo puede presentarse como culminación de una época si a la vez es capaz de justificar dicha época en su conjunto. Así el ejercicio definitivo de autojustificación de la razón kantiana no proviene tan sólo de la crítica, que determina el alcance y los límites de sus posibilidades, sino que se realiza cuando Kant logra presentar a la crítica como el resultado de la concatenación de los momentos fundamentales del pensamiento moderno que Kant identifica desde el punto de vista de la investigación trascendental como momentos de la 'historia de la razón'. Así la 'crítica' equivale no solamente al procedimiento de autoconocimiento y autoadecuación de la razón, sino que se en su definitiva autojustificación, al aparecer como la conclusión necesaria de toda una época del pensamiento.

La nota a pie de página citada anteriormente aparece insertada en un párrafo que se puede considerar, al igual que gran parte del texto de los prólogos a la primera y a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, como un diagnóstico epocal. Tras haber constatado el 'indiferentismo' que reina en un momento de florecimiento de todas las ciencias con respecto a las cuestiones características de la metafísica, Kant realiza la proclama de la crítica como misión ineludible impuesta por el espíritu de los tiempos. En lugar de convertir a la metafísica en un saber definitivamente prescindible, la indiferencia favorece el distanciamiento necesario para la evaluación crítica de aquellas cuestiones que más interesan al ser humano y que tradicionalmente venían integrando el corpus teórico de la metafísica:



Es obvio que tal indiferencia no es efecto de la ligereza, sino del Juicio maduro de una época que no se contenta ya con un saber aparente; es, por una parte, un llamamiento a la razón para que emprenda la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del autoconocimiento y, por otra, para que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee. Semejante tribunal no es otro que la misma *crítica de la razón pura*.<sup>72</sup>

El espíritu de la 'crítica' representa al mismo tiempo para Kant el viejo ideal renacentista de la *pax philosophica*.<sup>73</sup> La conciliación entre las diversas filosofías, o entre filosofía y religión, o entre filosofía y ciencia. Como ha señalado Norbert Hinske, el espíritu irénico preside el pensamiento de Kant desde sus inicios, mucho tiempo antes de que la idea de la crítica permita erigir un tribunal al que deben acudir las partes en litigio con el fin de obtener una sentencia definitiva.<sup>74</sup> El resultado de la crítica es que el litigio entre los productos de la razón remite al "punto de desavenencia de la razón consigo misma" (*KrV*, A XIII). Consecuentemente afirma Kant:

Podemos considerar la crítica de la razón pura como el verdadero tribunal de todos sus conflictos, ya que ella no entra en tales conflictos, los cuales se refieren inmediatamente a objetos, sino que está ahí para determinar y juzgar los derechos de la razón según los principios de su primera institución.<sup>75</sup>

El examen de la razón característico de la filosofía de Kant adoptará la forma de un nuevo tipo de *philosophia rationalis, Vernunftlehre* o 'lógica' a la que Kant denomina 'lógica trascendental'. El conflicto de la razón consigo misma, que da lugar a las disputas filosóficas, se hace explícito en un catálogo de errores (paralogismos, antinomias) que tienen su asiento en la propia naturaleza de la razón humana y que Kant examina en el apartado de la lógica trascendental denominado 'dialéctica trascendental'. Pero con independencia del examen lógico-trascendental de la razón, la evalua-

<sup>72</sup> *Ibid.*, A XI-XII.

<sup>73</sup> Cf. *Ibid.* A 757/B 785.

<sup>74</sup> Cf. N. Hinske: *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Colonia-Maguncia, 1970, pp. 78 y ss.

<sup>75</sup> Kant, *Crp*, A 751/B 780.

ción kantiana del alcance y los límites de la racionalidad se desarrolla a partir de lo que podríamos denominar aquí el conjunto de experiencias filosóficas de la modernidad. La 'crítica' se convierte en el único camino que resta tras haberse tornado inviables los caminos que había intentado desbrozar y recorrer el pensamiento moderno. En las líneas finales de la *Crítica de la razón pura*:

Sólo queda el camino *crítico*. Si el lector ha tenido la amabilidad y la paciencia de recorrerlo conmigo, puede ahora juzgar si le gustaría aportar su parte para contribuir a la conversión de este sendero en camino real, para conseguir antes de que termine este siglo lo que muchos siglos no han sido todavía capaces de obtener: dar plena satisfacción a la razón humana en relación con los temas a los que siempre ha dedicado su afán de saber, pero inútilmente hasta hoy.<sup>76</sup>

La crítica lleva implícita la evaluación de la trayectoria previa de la razón. Kant realiza esta evaluación en conocidos pasajes de la *Crítica de la razón pura*, así p. ej. en los prólogos a la primera<sup>77</sup> y a la segunda edición,<sup>78</sup> o en las líneas referentes al método científico en la *Historia de la razón pura*,<sup>79</sup> así como en la *Sección segunda del capítulo de la Doctrina trascendental del método* titulado *Disciplina de la razón pura*.<sup>80</sup> En el primero de los pasajes citados Kant se vale de metáforas que hacen referencia a la evolución de las sociedades y los regímenes políticos para dar cuenta de los momentos evolutivos de la filosofía de la razón pura o metafísica:

Hubo un tiempo en que la metafísica recibía el nombre de reina de todas las ciencias... Su dominio, bajo la administración de los dogmáticos empezó siendo despótico. Pero, dado que la legislación llevaba todavía la huella de la antigua barbarie, tal dominio fue progresivamente degenerando, a consecuencia de guerras intestinas, en una completa *anarquía*, los escépticos, especie de nómadas que aborrecen todo asentamiento duradero, destruían de vez en cuando la unión social.<sup>81</sup>

<sup>76</sup> *Ibid.*, A 856/B 884.

<sup>77</sup> *Ibid.*, A VIII-XI.

<sup>78</sup> *Ibid.*, B XXXV-XXXVII.

<sup>79</sup> *Ibid.*, A 856/B 884.

<sup>80</sup> *Ibid.*, A 761/B 789.

<sup>81</sup> *Ibid.*, A X.



En el contexto de la *Disciplina de la razón pura* Kant recurre a metáforas relativas a la evolución psicológica de la personalidad:

El primer paso en las cuestiones de la razón pura y el que señala la edad infantil es *dogmático*. El segundo... es *escéptico*, y pone de manifiesto la prudencia de un Juicio escarmentado por la experiencia. Pero hace falta un tercer paso que sólo es propio del Juicio maduro y viril, del que se basa en máximas firmes y de probada universalidad, consistente en someter a examen, no los hechos de la razón, sino la razón misma.<sup>82</sup>

En ambos casos tanto el contenido doctrinal como las metáforas empleadas dan idea de que los momentos evolutivos de la razón: dogmatismo, escepticismo y, por último, criticismo, son a la vez momentos constitutivos. Al igual que en el caso de la sociedad humana o la personalidad, la metafísica como la ciencia más excelsa de entre todas las que produce la razón humana se constituye a través de un proceso en el que cada uno de los momentos señalados representa una tendencia natural de la razón, que se corrige y supera en conflicto con el siguiente paso evolutivo. Por 'dogmatismo' entiende Kant "la pretensión de avanzar con puros conocimientos conceptuales... conformes a unos principios... sin haber examinado el modo ni el derecho como se llega a ellos".<sup>83</sup> El 'escepticismo', "que despacha la metafísica en cuatro palabras"<sup>84</sup> actúa como freno y correctivo de la especulación dogmática y se convierte en un paso previo necesario que permite reorientar la investigación hacia el camino crítico:

El escepticismo es, pues, un punto de descanso para la razón humana, donde puede reflexionar sobre su marcha dogmática y trazar un esquema del lugar en que se halla, con vistas a poder elegir su futuro camino con mayor seguridad, pero no un sitio de residencia permanente.<sup>85</sup>

La 'crítica', que en palabras de Kant "es la necesaria preparación previa para promover una metafísica rigurosa"<sup>86</sup> constituye por último la instancia a partir de la cuál la metafísica puede aspi-

<sup>82</sup> *Ibid.*, A 761/B 789.

<sup>83</sup> *Ibid.*, B XXXV.

<sup>84</sup> *Ibid.*, B XXXV.

<sup>85</sup> *Ibid.*, A 761/B 789.

<sup>86</sup> *Ibid.*, B XXXVI.

rar a obtener los criterios que le permitan establecer las bases para una reconstrucción que no se vea continuamente expuesta a los ataques escépticos. La concatenación estructural de los tres momentos constitutivos de una metafísica con pretensiones de viabilidad aparece expresada concisa y claramente en el siguiente pasaje de la *Disciplina de la razón pura*:

El escéptico, es, pues, el educador del sofista dogmático, el cual es inducido a efectuar una sana crítica del entendimiento y de la razón misma. Una vez realizada esta crítica, no tiene por qué temer impugnaciones, puesto que desde ella distingue lo que posee de lo que se halla totalmente fuera de su posesión.<sup>87</sup>

El capítulo final de la *Doctrina trascendental del método*, titulado *Historia de la razón*, ofrece una ampliación de este punto de vista ya que aquí Kant presenta una serie de criterios a partir de los cuales obtiene una clasificación los principales sistemas metafísicos a lo largo de toda la historia de la filosofía. Dichos criterios se establecen desde un punto de vista trascendental, es decir "partiendo de la naturaleza de la razón pura".<sup>88</sup> La 'historia de la filosofía' equivaldría desde este punto de vista a la 'historia de la razón'. La edad infantil de la razón se identifica aquí con las especulaciones teológicas y morales que darán paso a las cuestiones propiamente metafísicas. Pero la metafísica no es más que un "conflictivo escenario"<sup>89</sup> que permite contemplar el espectáculo de las sucesivas revoluciones en este campo del saber. Tres son los criterios que Kant emplea para clasificar las principales tendencias del pensamiento metafísico a lo largo de su historia: el objeto de los conocimientos metafísicos, el origen de los mismos y el método. Así, sobre el escenario de la metafísica, se alterna desde el punto de vista del objeto de esta ciencia el sensualismo, que identifica la realidad con el conocimiento obtenido a partir de los sentidos y el intelectualismo, que identifica la realidad con los objetos puramente inteligibles. El primero de estos puntos de vista es representado paradigmáticamente por Epicuro y el segundo por Platón. Desde el punto de vista del origen de los conocimientos metafísicos se alternan el punto de vista empirista

<sup>87</sup> *Ibid.*, A 769/B797.

<sup>88</sup> *Ibid.*, A 852/B 880.

<sup>89</sup> *Ibid.*, A 853/B 881.



que sitúa el origen de todos los conocimientos en la experiencia, representado en la antigüedad por Aristóteles y en la época moderna por Locke, y el punto de vista noologista, que Kant identifica en el pensamiento antiguo con Platón y en el pensamiento moderno con Leibniz. Con respecto al método de la metafísica Kant distingue entre el punto de vista de la razón común, denominado aquí 'naturalista', del punto de vista de la razón científica o metódica *sensu stricto*. El naturalismo metodológico hace referencia propiamente al procedimiento a-metódico de la razón. Desde este punto de vista se admite como único método apto para la metafísica el procedimiento de la razón natural. Pero como hemos visto en pasajes anteriores de este mismo capítulo, desde los inicios del pensamiento moderno el método se entiende como un procedimiento de optimización de la razón natural. En esta línea, Kant descalifica el naturalismo al considerarlo como "pura misología".<sup>90</sup> Frente a los partidarios de la razón natural se sitúan los partidarios del método científico o lo que es lo mismo, el procedimiento sistemático a partir de principios. Kant distingue aquí entre los partidarios del método dogmático, entre los cuales menciona a Wolff, y los partidarios del método escéptico, cuyo representante principal es Hume. El método dogmático y el método escéptico abocan también en este caso al camino crítico. Varios pasajes de la *Crítica de la razón pura* dan cuenta de la identificación del dogmatismo con la figura de Wolff (KrV, B XXXVI) y del escepticismo con el punto de vista de Hume.<sup>91</sup>

La reflexión kantiana acerca de la historia de la filosofía prelude el apriorismo hegeliano. La historia de la filosofía pone de manifiesto los momentos esenciales de la historia de la razón. De este modo la historia filosofante de la razón será parte de la exposición misma del sistema de la razón. La filosofía crítica funda una especie de paz filosófica pues en ella la historia de la razón alcanza un momento definitivo. A partir de los productos de la razón: las ciencias y la metafísica, los cuales, pese a los constantes conflictos internos, aspiran a la unidad sistemática, Kant examina los fundamentos de lo que considera un edificio en ruinas. Dogmatismo, escepticismo y criticismo representan momentos estructurales enraizados en la misma naturaleza de la razón. Al reconocer estos momentos y hacerlos visibles la razón profundiza en la tarea que Kant le asigna como culminación de las pretensiones de la modernidad: la tarea

<sup>90</sup> *Ibid.*, A 855/B 883.

<sup>91</sup> *Ibid.*, A 764/B 792).

del autoconocimiento. La metáfora habermasiana del espejo es susceptible de ser ampliada. El autoconocimiento de la razón, que en la filosofía de Kant se contempla a sí misma con la mayor nitidez en el espejo, comporta el ser capaz de rendir cuenta de ciertas pretensiones ilusorias de la propia razón. Desde el espíritu de la crítica, la razón no solamente proyecta su propia imagen, sino que la escruta rigurosamente. La filosofía de Kant supone desde este punto de vista la definitiva madurez de la modernidad que, a través de la sucesión de momentos correctores, supera el estadio narcisista y es capaz por tanto de ir más allá de su propia proyección en el espejo. A la vez que la razón se reconoce en sus productos es capaz de verse a sí misma generando en el proceso de la crítica la conciencia tanto de sus posibilidades efectivas como de las propias tendencias ilusorias.

A partir de Kant el esquema de los momentos estructurales de la razón: dogmatismo, escepticismo, criticismo, ha sido utilizado con frecuencia para dar cuenta de la evolución del pensamiento moderno, que, a través de dichos momentos estructurales, ha sido capaz de convertir el paradigma de la racionalidad reflexionante en epicentro de la cultura y de la organización de los saberes. Aunque insuficiente desde el punto de vista historiográfico ofrece desde el punto de vista sistemático la clave para la comprensión del proceso de la crítica como justificación de una razón que solamente se tiene a sí misma, que no se enfrenta a la tradición, como Bacon y Descartes sugerían, sino que emana de la propia dinámica de una época que quiso ser un tiempo nuevo.

Universidad de Santiago de Compostela