

## RACIONALIDAD, HUMANISMO Y MODERNIDAD

Francisco Piñón G.  
UAM-I, México

**1** El humanismo del Renacimiento rompe la estructura mental del Medioevo. Es una *re-novatio* en cuanto a la concepción filosófica de la *substancia* y el *sujeto*. Abandonadas las *formas substanciales* de Aristóteles y, en gran parte, marginada la *visión unitaria* que tenían los grecolatinos, la física podría empezar a ser demostrada *more geométrico*. Los conceptos universales se relegaban a los viejos sueños de la metafísica y la *nueva ciencia*, sobre todo la cartesiana, excluía la búsqueda de las causas finales. Especialmente esa *ciencia*, cuya racionalidad, pretendía estar alejada de la concepción aristotélico-platónica de la relación entre *naturaleza* y *espíritu*. División dicotómica, también, entre cielo y tierra, entre Dios y hombre, que emprendía su vuelo, precisamente, en el Renacimiento. La edad moderna le daría su cobertura ideológica, su ropaje en el lenguaje, sus formas artísticas y sus fundamentos anti-metafísicos. Ciertamente, en el período renacentista, se comenzó a “fracturar” la bella totalidad griega, al decir de Hegel. Pero, al mismo tiempo, no toda la racionalidad, ni todo el humanismo olvidaron al *Búho de Minerva*, o sea, a la *filosofía*, o la relegaron al final de los tiempos. No todo fue *separación* o *cientificidad* en la concepción del hombre o de la naturaleza. Recordemos, por ejemplo, a uno de los primeros humanistas, Petrarca, que *unía* el *espíritu nuevo* de la *ri-nascita*, pero hermanando a Séneca y Cicerón con San Jerónimo en su tratado *De sui ipsius et multorum ignorantia* de 1367 (De la ignorancia suya propia y de muchos)<sup>1</sup>. Petrarca, el lector de Homero y Virgilio, el enamorado de *Los Diálogos* platónicos, o el que admiraba el “alto ingenio”

---

<sup>1</sup> Petrarca, *Le traite De sui ipsius et multorum ignorantia*, ed. L. M. Capelli, Paris, 1906, p. 77.

de Aristóteles<sup>2</sup>, es el mismo humanista que se cuestionaba la *finalidad* o los *porqués* de la vida. Escribía: “Porque de qué me aprovecharía conocer la naturaleza de los animales, pájaros, peces y serpientes, e ignorar o desdeñar la naturaleza de los hombres, el fin para el cual nacemos, de dónde venimos y a dónde vamos”<sup>3</sup>. Total, pensamientos de San Agustín y Séneca en admirable estilo ciceroniano. En Petrarca no hay total ruptura, como no la habrá en Ficino o en Pico della Mirandola. Por algo, en una reflexión de buen historicismo, Salutati y los demás humanistas del Renacimiento sintetizaron en el concepto de “Humanidades” la problemática del ser del hombre<sup>4</sup>. Prueba de que la “*subjetividad*”, esa que, según Hegel, entró a la historia por el cristianismo, no dejó de animar el *ars et litterae* de la mentalidad del Renacimiento. No olvidemos, también, al fundador de la *Academia platónica*, el filósofo Ficino, en su *Teología platónica*, heredando fuentes neoplatónicas y medievales, presentaba una cosmología, nada estática, sino dinámica, al constituir una totalidad jerárquica en donde el *alma* del hombre es la razón, el centro y el lazo de unión del universo<sup>5</sup>. Es, ya, la *centralidad* del hombre de Pico, pero, también, las influencias de la valoración del cosmos del, todavía, medieval Nicolás de Cusa. La *bella totalidad* griega, aunada al concepto de *Comunidad* del cristianismo, no se había “fracturado” en esta primera fase de la “racionalidad” renacentista. El hombre empezaba a “experimentar” una razón nueva, con tintes individuales y seculares, al mismo tiempo que Pico della Mirandola colocaba al mismo hombre “en el centro del mundo”, en orden a que *imprima forma* al mundo, a si mismo, como “propio y libre moderador”. No en vano el Creador, en palabras de Pico, y en la persona de Adán, reconocía el primer punto fundamental de la modernidad: “Solamente tú puedes crecer y desarrollarte con arreglo a tu libre arbitrio, pues en ti se hayan los gérmenes de una vida universal”<sup>6</sup>. Es ya, *in nuce*, el uso moderno de la *razón* de Kant en el ejercicio del *sapere aude* hacia la racionalidad<sup>7</sup> y el “principio

<sup>2</sup> Petrarca, *Trionfo della fama*, cap. III, 4-7. “(Aristotele poi, pien d’alto ingegno)”.

<sup>3</sup> ed. Capelli, op. cit., p.24-25. Cfr. Séneca, *Epistolae Morales*, VIII, 5. Cicerón *Pro Murena*, 29, 61. *De re publica*, I,17, 28.

<sup>4</sup> C. Salutati, *Epistolario*, ed. F. Novati, vol. IV. Roma, 1905, p. 216. Cicerón, *Pro Archia*, I, 3.

<sup>5</sup> Ficino, *Opera Omnia*, 2 Vol., Torino, 1959, p. 121. Kristeller, *Il pensiero fil. Di Marsilio Ficino*, Firenze, 1953, p.118.

<sup>6</sup> Pico della Mirandola, *De hominis dignitate oratio*, *Opera*, I, p.207. Ver J. Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Edaf, Madrid, 1996.

<sup>7</sup> M. Kant, *Anthropologie*, A 331.

del mundo moderno”, cuando la *subjetividad* alcanza “la independencia extrema de la singularidad personal”, tal y como lo constata Hegel en su *Filosofía del derecho*<sup>8</sup>. Con razón, pues, Ficino, inspirándose en el *Banquete* de Platón y en la *cosmología* de Aristóteles, re-creaba el cosmos con su *filosofía natural*, influenciando con esto a los futuros deístas, a Herbert de Cherbury y a los amantes de la religión universal<sup>9</sup>, pero, al mismo tiempo, dejando bien claro la superioridad de la experiencia interior, *amor* y *voluntad*, sobre el conocimiento<sup>10</sup>. De la misma manera que Giordano Bruno animaba sus “infinitos mundos” todavía con “nostalgias” metafísicas, sobre todo en su *De umbris idearum*, nos enseñaba que la *materia*, en su misma interioridad, tendía a las *formas* y a los *arquetipos* ideales<sup>11</sup>. Para el humanista-renacentista Bruno, los linderos de lo sensible e inteligible se tocan o desaparecen: “Así como la verdadera filosofía es, al mismo tiempo, música y poesía y pintura, así también la auténtica pintura es también música y filosofía y la auténtica poesía expresa y simboliza al mismo tiempo la sabiduría divina”<sup>12</sup>. Para Bruno, como para el artista Miguel Angel, el *Fedro* y el *Simposio* de Platón se hacían presentes en el concepto de “armonía”, que unificaba *sensibilidad* y *espiritualidad*, siendo el hombre mismo, desde su interioridad, el punto de arranque<sup>13</sup>. Entendían una *racionalidad* que no se identificaba con la mera *fisicalidad*, ni podía encerrarse exclusivamente en los moldes del método científico que, por lo demás, ya empezaba a aparecer en los lineamientos de la *nuova scienza*.

2. Los pensadores renacentistas, como L. Da Vinci, Bacon, Galileo, Campanella o Paracelso, ciertamente ya eran “empiristas”, aunque tenían diferentes y encontradas concepciones de “experiencia”, concepto clave en el pensamiento moderno. Kepler, Newton, Leibniz o Hobbes, tendrán, a su vez, según lo que entiendan por *experiencia*, sus diversas teorías del conocimiento y sus respectivas visiones del mundo. Kepler, por ejemplo, no perderá el sentido de *totalidad*, por lo menos en la historia, pues pasara de las teorías del movimiento y sus vicisitudes, sus atisbos y sus renaci-

---

<sup>8</sup> Hegel, *Filosofía del derecho*, ed. Sudamericana, Bs. Aires, 1975, par. 260, p. 291.

<sup>9</sup> Kristeller, *Il pensiero*, op. cit., p. 342-345.

<sup>10</sup> Ibidem, p. 289-296.

<sup>11</sup> G. Bruno, “De vinculis in genere” (1591), en *Summa Terminorum metaphysicorum*, (J. Bruni Nolani Opera latine conscripta), Vitelli, III, Napoli, 1891, p. 693.

<sup>12</sup> G. Bruno, *De compositione imaginum*, *Opera latine*, vol. II, op. cit., 3, 198.

<sup>13</sup> G. Bruno, *Degli heroici furori*, (1585), en *Opere italiane*, ed. por Paulo de Lagarde, Gotinga, 1888, p. 700.

mientos, a la *idea* de la historia como “educación del género humano por medio del conocimiento del hombre y de la naturaleza”<sup>14</sup>. En síntesis, un Kant anticipado, el del paso de la *legalidad* y la *moralidad* hacia la *Paz perpetua*. El Kant de la *fe histórica* (fe eclesíástica) a la *fe racional* (fe de la religión)<sup>15</sup>. Es, a pesar de todo, la *unitaria visión* de Galileo entre naturaleza y conocimiento, entre fe y ciencia, descartando la así llamada “doble verdad”, al proponer partir, se preguntaba, y se respondía, de las *obras* de Dios antes que de las *palabras*: “¿Es acaso la obra menos noble y excelente que la palabra?”<sup>16</sup>.

El mundo, por consiguiente, se ensanchaba y el hombre que, paradójicamente Copernico lo había *perdido* o *lanzado* a los espacios infinitos, empezaba a adquirir, en el Renacimiento, su centralidad, no como *persona humana*, que ya estaba afirmada en el cristianismo medieval, sino en su individualidad y singularidad, en una racionalidad que significaba capacidad de *dominio* y *control*, fáctico, no solamente sobre la naturaleza sino, también, sobre el continente de lo social-político-histórico. Lo que Hegel llamará la *ciencia del espíritu* apenas irá despuntando en los inicios de la edad moderna. Pero con sus rasgos claros, evidentemente, se irá separando de la *metafísica*, tomada ésta *como sistema*, y que en la edad media ofrecía una imagen de construcción-totalidad, manifestándose en grupos, gremios, estamentos, corporaciones, siendo la *catedral* su máxima expresión visible. Tiene razón Cassirer, basándose en Dilthey, al reconocer que, en el punto que tratamos, “lo característico del Renacimiento no es tanto el *descubrimiento* del “yo”, como el hecho que ésta época desgaje de sus conexiones tradicionales, para destacarlos como algo substantivo, un substrato y un contenido que la Edad Media encuadraba dentro de los marcos de su psicología religiosa”<sup>17</sup>. Ciertamente. El hombre medieval aún no había llegado a la cabal idea de sí mismo *como conciencia individual*. Su racionalidad estaba inmersa en el cuadro de las corporaciones, del feudo, de la cristiandad. Inclusive sus “problemas” tenían tintes estamentales y religiosos. *La Divina Comedia* expresaba, ciertamente, lo “Poético”, es decir, tono, movimiento y forma, pero detrás de su ropaje se asomaba, como lo notaba Stefan George, discípulo de Mallarmé, “el inmenso edificio del mundo, la iglesia

<sup>14</sup> Kepler, *Opera Omnia*, ed. Frisch, Francfort, 1857, II, 502 y III, 462.

<sup>15</sup> Ver Kant, *El conflicto de las facultades y La religión dentro de los límites de la sola razón*.

<sup>16</sup> Galileo a Diodati, 15 de enero de 1633, en *Opere di Galilei*, ed. Alberi, Firenze, 1842, VII, 16.

<sup>17</sup> Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento* I F. C. E., México, 1974, p. II.

y el estado"<sup>18</sup>. El arte medieval también tuvo su "espíritu" medieval. Henry Adams, comparando los modernos poderes del mundo industrial con la fe medieval, expresaba gráficamente: "Todo el vapor del mundo —escribía— no podría, como la Virgen, edificar Chartres"<sup>19</sup>. La diferencia entre la Edad Media cristiana y el Renacimiento radica, precisamente, en esta racionalidad-experiencia eminentemente corporativa. Grupos, órdenes y sistemas era el *hábitat* natural del hombre medieval.

Por otra parte, el concepto de "verdad" también cambió de escenario. En la Edad Media el horizonte era la *corporación* o la *comunidad*. Las *certezas* se encuadraban en esos continentes y en ellos se hacía ciencia, arte, religión. Con el mundo moderno cambio el escenario. Nace la concepción individualista de la fe, de la creencia, de la certeza en algo. La *certitudo salutis* ya no tuvo el apoyo de la *comunitas*. El habitante de la tierra ya era, tan sólo, un posible y plausible ciudadano, en esa *civitas hominis* en eterna pugna con la *civitas Dei*. La *secularización* fue la consecuencia natural del primer *De omnibus dubitandum est cartesiano*. No porque se perdía la fe, o se marginaba en la vida práctica, sino porque lo *vital* se situaba, tal vez primordialmente en el "más acá". Por consiguiente, en el *valor* del mundo y del hombre. "Lo que se perdió en la Epoca Moderna, nos dice Hannah Arendt, no fue la aptitud por la verdad, la realidad, la fe, ni la concomitante e inevitable aceptación del testimonio de los sentidos y de la razón, sino la certeza que anteriormente iba con ellas. En la religión no fue la creencia en la salvación o en el más allá lo que inmediatamente se perdió, sino la *certitudo salutis*"<sup>20</sup>. En esta línea secular, la racionalidad empezaba a sentirse sola, en un mundo que con la nueva ciencia y con el moderno método científico, valorándose a sí misma, comenzaba a enfrentar o los *optimismos* del futuro o el conocimiento de lo que Hegel llamaría "la conciencia infeliz".

Sin embargo, el espíritu corporativo no opacaba la subjetividad. Las pasiones medievales se llevaban bien con la racionalidad y ésta con las catedrales góticas o con los silogismos. Lo inmediatamente visual era, ciertamente, corporativo. Aunque tenemos que reconocer que, aún antes del Renacimiento, latían *experiencias interiores*, inclusive individuales, que no se agotaban en los estamentos. El ejemplo clásico sería, indudablemente, *Las Confesiones* de San Agustín. Petrarca, acordémonos, en los umbrales del Renacimiento, al admirar la naturaleza, no sin remordimientos de concien-

---

<sup>18</sup> Cit. en Edgar Wind, *Arte y Anarquía*, Taurus, Madrid, 1967, p. 61.

<sup>19</sup> Idem, p. 95.

<sup>20</sup> Hannah Arendt, *La condición humana*, ed. Paidós, Barcelona, 1993, p. 304.

cia, sentía la necesidad de replegarse dentro de sí mismo, precisamente como el Santo de Hipona. Pero el espíritu renacentista rompería esos escenarios “corporativos” de psicología-teísta-religiosa. Permanecía, eso sí, el *homo religiosus*, pero, también, con una religiosidad preparada para la “individualidad” y, en otros campos y esferas, el calvinismo protestante, de tipo inglés, situaba al hombre europeo en una esfera religiosa, “como si fuera un periodo más largo de prueba”, en una ascética abocada al éxito en este mundo, tal y como Weber lo diagnosticara en su *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Comenzaba, así, la típica “racionalidad” del *homo faber*. Nacía la modernidad en la “individualidad” renacentista. Los humanistas, manejando el nuevo concepto de *ciencia*, creía, tal vez, que era una total “novedad”. Pero eso lo podemos afirmar, en todo caso, respecto a la ciencia, no de la filosofía. Y no del todo. Ciencia y filosofía ya tenían una vieja tradición. Además, no todos tenían la misma posición “científica”. Me refiero a Galileo y Descartes, Newton y Hobbes. Galileo ya estaba en posición de conceptos universales que, al igual que Newton, rebasaban o trascendían, no precisamente negando, los contenidos o las formas de la tradición. Escribía Hannah Arendt: “Todo lo que ocurre en la tierra a pasado a ser relativo desde que la relación de la tierra con el universo se ha convertido en el punto de referencia de todas las mediciones”<sup>21</sup>. Todos ellos, los primeros modernos, siguen usando, *formalmente*, los mismos conceptos de la tradición greco-latina, pero ya con otro ángulo visual, con otra actitud, en horizonte universal. El mundo filosófico-artístico del Renacimiento lo vemos retratado en el cuadro del inimitable Rafael en su *Escuela de Atenas* en donde el pintor entrelaza y confronta el entusiasmo poético de Platón con el frío razonamiento aristotélico. Aquí, en esos siglos de “descubrimientos”, “el arte se ha hecho experimental”, pero utilizando *formas mentales* de una *antigüedad* y una *ri-nascita* que les permitía estar de acuerdo en lo substancial aunque disintieran en las palabras<sup>22</sup>. No olvidemos que todavía Newton hace “filosofía experimental” y ofrece sus “descubrimientos” a “filósofos y astrónomos”<sup>23</sup>. Pero Newton, como la *nueva ciencia*, tenían otros derroteros. No cabe duda que Ariosto, el poeta, en *Orlando Furioso*, tenía razón en el siglo XVI: la introducción de las armas de fuego acabó con la caballería. O mejor, la poesía nos pintaba un espléndido caballero medieval, pero que aparecía ya ri-

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 298.

<sup>22</sup> Edgar Wind, *Arte y Anarquía*, Taurus, Madrid, 1967, p. 76.

<sup>23</sup> Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, Motte, 1803, vol. II. p. 314.

dículo ante las nuevas innovaciones de la nueva técnica. Eso fue lo que confrontó la racionalidad renacentista.

3. Pero, podemos preguntar, ¿De donde venía —y que características tenía la “racionalidad” o el conocimiento”, incitó en la *forma mentis*, de los humanistas?. Evidentemente, aquí en este punto, Grecia tiene la palabra. *Filosofía*, en la tradición griega, era sinónimo de *episteme*, es decir, de *ciencia*, que es conocimiento de algo que se considera como verdadero, pero que es *conocimiento contemplativo*, no el propio de la *tecné*, el que es *experimental*, exclusivo de la ciencia moderna. *Episteme*, pues, propio de la filosofía platónica, de la *noésis*. Filosofía-ciencia, opuesto a la *doxa*, que es conocimiento probable, tal vez porque es apoyado por la *creencia* (*pistis*) o por la *imaginación* (*eikasía*)<sup>24</sup>. *Episteme* cuya racionalidad envuelve un intento de conocimiento universal y que, por ejemplo, en Aristóteles es la ciencia de los *primeros principios*, i. e., lo que ofrece el fundamento para el ser “en tanto que algo es”<sup>25</sup>. Aquí la racionalidad griega es, en primer lugar, *fundamentación del conocimiento* en cuanto *contenidos de verdad*, o sea, en cuanto sé que *algo es verdad* con una respuesta supuestamente *objetiva*. Lo que, en el futuro, tratará de recuperar, o continuar Hegel en una de sus críticas al *formalismo* kantiano. Esta argumentación aristotélica, partiendo de los primeros principios, servirá de inspiración para la teoría del conocimiento del Medievo. Sto. Tomás, es cierto, parte de lo sensible, como en Aristóteles, pero distinguirá *cognitio principiorum* (conocimiento de los principios) del *cognitio ex principiis* (conocimiento desde o a partir de los principios)<sup>26</sup>. Recordemos que Aristóteles y Sto. Tomás no caen en un materialismo mecánico, sino que, al admitir un *entendimiento agente* que re-crea y *forma e informa* la sensibilidad, se encuentran muy cerca de la posición kantiana. Según ésta línea de interpretación, no sólo en la literatura, que es evidente, sino en la misma teoría del conocimiento, el hombre griego ya era un “creador”, no mero predicado o resultado de la “objetividad”. La *racionalidad*, pues, de la cultura occidental, aun antes del Renacimiento, y por supuesto de Kant, ya gozaba de una “creatividad”, aunque ésta se viese envuelta en los mitos o en los velos de la religiosidad, y no con la explosión *individualista* propio del humanismo del siglo XV y XVI. Esta actividad del hombre que, en el acto de conocer, es ya *activo* y no mero *contem-*

---

<sup>24</sup> Platón, *República*, lib. VI y VII.

<sup>25</sup> Aristóteles, *Metafísica* I, 10003 A 19-20.

<sup>26</sup> H. Krings y Baumgarther, C. Wild, “Ciencia”, *Conceptos fundamentales de filosofía*, Herder, Barcelona, 1977.

*plador*, unido al concepto del hombre como *imago Dei* de la filosofía tomista, preparará el camino de la racionalidad renacentista y de la edad moderna, sobre todo de Cusa y Bruno. Será otra “racionalidad”. Diferente —y, a veces contrapuesta— a la que nos llegará por el *método científico*, que solo maneja —o creará tal— *números, figuras y movimientos*. Esa racionalidad que *animaba* el cosmos y al hombre, la de Petrarca y Ficino, de inspiración platónica y plotiniana, no será otra cosa que el germen de la filosofía romántica. Este filón *animista* del Renacimiento, que *re-creaba* los mundos por el *espíritu*, en versión cusana y bruniana, alimentará a su vez, los contenidos del idealismo alemán, sobre todo el hegeliano. Por algo esta racionalidad “idealista”, que no toma al hombre como *pura razón*, sino que lo introduce en la historia, será el antídoto a la “racionalidad” del puro cálculo o medida: aquella racionalidad de pura mecanicidad-biologicidad, puro ser natural, pero fuera de *una historia que es hecha*, precisamente, por el hombre.

Giordano Bruno, en los albores de la edad moderna, sostenía la visión de la totalidad, no completamente fragmentada. Su “ciencia” era, ciertamente, un punto de encuentro entre lo sensible y lo inteligible y la mediación era lo *bello*, como en Platón y Plotino. Pero también en Bruno se manejaba la “imaginación”, nexo entre la recepción pasiva de la materia y la acción de la razón con un cometido demasiado creativo y alimentador de “materiales” para el conocimiento<sup>27</sup>. Parecido al concepto de *sentido común* y al mismo concepto de “*imaginación*” de Sto. Tomás de Aquino. Sin embargo, al mismo tiempo, Bruno ya concretiza su “racionalidad”: “Los objetos de la sensación son verdaderos, no con arreglo a una pauta general y abstracta, sino conforme a la pauta especial y peculiar análoga a ellos”<sup>28</sup>. Son los dos reinos del ser, lo sensible e inteligible típicos de la filosofía de Kant en su obra *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Pero mientras que el filósofo alemán intentará buscar normas o caminos para escapar a esa “fragmentaridad” y relatividad de lo fenomenológico, Bruno se queda en el campo de las “individualidades”, o, tal vez, perdido en la totalidad de sus infinitos mundos. Aun en su visión *estética unitaria* Bruno es ya moderno. Reclama una metafísica, y por lo tanto una racionalidad, en donde el concepto clave sea la *unidad* de todas las potencias y en donde la *conciencia*, cual futuro Hegel, presida todas *las formas* de la naturaleza, todas las *especies* hasta la *razón*; porque “si en los sentidos se da una participación del entendimiento, los sentidos serán el mismo

<sup>27</sup> G. Bruno, *Sigillus sigilorum*, en *Opera italiane* II, 2, 176.

<sup>28</sup> G. Bruno, *De minimo*, *Opera latine* I, 3, 191.



entendimiento” (quod si in sensu sit participatio intellectus, sensus erit intellectus ipse)<sup>29</sup>. El hombre del renacentista Bruno era no sólo el *sujeto* que se admira y contempla la naturaleza, sino cual pensador, todavía griego, era, *él mismo*, “naturaleza”. Bruno tras de Copérnico. Pero Bruno, también, trascendió a Copérnico, escapando de la “cárcel” de un mundo concebido *more mathematico* o *more geometrico*. Pero esa “racionalidad” bruniana se moverá a sus anchas en ese mundo preparado por Copérnico en donde el hombre es arrojado a un infinito espacio, homogéneo y sin limitaciones jerárquicas. Muy pronto esa “ciencia moderna”, la del sólo lenguaje matemático y geométrico, irá perdiendo el *sentido de totalidad* y al adentrarse en lo particular, en lo finito, en lo meramente empírico, irá, ciertamente, haciendo *ciencia moderna*, pero será también el principio de una fenomenología y pragmatismo física lista en donde el hombre moderno tendrá el peligro de perder el sentido del misterio. Será el principio del *desencanto* del mundo del que nos habla Weber. La *ciencia-razón* de la modernidad, a partir de Galileo, nos colocará en el horizonte una racionalidad cuyo fundamento, eminentemente pragmático, es la *razón*, que *mide* y *sopesa* y que, por lo tanto, se basa en el concepto cumbre de la modernidad: la *experimentación*. Pero ni en Galileo, ni en Newton, esta nueva ciencia experimental habrá olvidado, hasta ese momento, el sentido de *totalidad* o de *visión unitaria*. Para Newton la física era, todavía, “filosofía natural”, porque la ciencia moderna, en su nacimiento, conservaba el ritmo, no perdido del todo, de la *episteme* griega. Es decir, un intento de conocimiento del todo, aunque ya con la palabra clave de por medio: la *verificación*. Sin embargo, aunque en sentido estricto, esa *racionalidad verificacionista*, que exigía cuantificación y fisicalidad, ya no pretendía la aprehensión de verdades absolutas y universales, ni privilegiaba el conocimiento contemplativo, convivía con un tiempo histórico en donde nacía, al mismo tiempo, los mejores ideales del humanismo. La *scienza nuova*, en lo político, además de cambiar *ars et litterae*, y “las buenas armas y las buenas leyes”, *medía* y *sopesaba* los Estados, no en su *definición esencial* del *deber ser* de los greco-latinos, sino en la descripción morfológica de *fuerzas*, *nervios* y *estamentos naturales*. Petrarca empezará a admirar el espectáculo de la naturaleza ya sin remordimientos de conciencia, mientras Giovanni Pico della Mirandola irá re-elaborando la moderna autodeterminación del hombre, de la misma manera que Ficino en su *Theologia Platonica* perfilará el moderno concepto de *conciencia* y de *conocimiento* en su aserto de que “El juicio se ajusta a la forma y naturaleza de quien

---

<sup>29</sup> G. Bruno, *Sigillus sigilorum*, *Op. lat.* II, 2, 175 y II, 2, 177.

enjuicia, no a la del objeto enjuiciado”<sup>30</sup>. La misma idea de Bruno: “es solamente el *intelecto* quien puede emitir un juicio”. Y prosigue: “Es cierto que la verdad encuentra en los sentidos su primer y tenue punto de partida, pero no tiene en ellos su morada; aparece en los objetos sensibles como en la imagen reflejada en el espejo, pero donde realmente reside es en la forma del pensamiento discursivo; se encuentra en el intelecto como principio y como conclusión; su forma viva y primigenia se contiene en el *espiritu*”<sup>31</sup>. A partir de ahí, como simiente, en lo futuro, Kant podrá detectar el reino de lo *finito*, de lo *dado*, el lugar de lo fenomenológico, de lo empírico-caótico, en donde se encuentra la *fundamentación* de la eticidad, pero también, desde esas ideas ficneas y brunianas, el mismo Kant podrá elaborar sus *postulados* y sus *categorías* que, por cierto, revivían ciertas “intuiciones” platónico-cartesianas. Pero esa racionalidad renacentista, la que no se encerrará en la mera *fiscalidad* del método científico, porque deja alguna puerta abierta a la intuición, al arte, al espíritu, al sujeto-hombre, como “creador”, empezará a chocar con esa otra racionalidad, de frío mecanismo, de empirismo cuantitativista, convertida en puros paralelogramos. Será, ésta última, la racionalidad de Hobbes: aquella que, al no poder controlar “racionalmente” las *pasiones*, tratará también, “racionalmente”, inventar un *Leviathan*.

4. La racionalidad cartesiana, de ahí en adelante, podrá levantar su vuelo. Racionalidad que no descarta la “intuición”, cierto, pero que permanece encerrada en un entendimiento-subjetividad que solamente detecta *verdades simples* en y por el *espíritu*. Al colocar en el centro la misma naturaleza del conocer, su geometría analítica pareciera que renunciaba a la *experiencia* y a la *efectividad* renacentista en orden a un volverse hacia sí mismo. Tal vez buscaba lo que Leonardo y Galileo llamaban la *idea* de la “necesidad”, fundada en las reglas de la matemática y de la geometría<sup>32</sup>. No olvidemos que en esto radicaba, según Galileo, su contemporáneo, “la naturaleza de la ciencia”<sup>33</sup>. En esta línea, seguía, inclusive, las intuiciones del viejo Platón y de Sto. Tomás: el comprender *bien* una sola cosa, *aunque fuese* mínima, y no un conocimiento superficial del *todo*<sup>34</sup>. En síntesis, Descartes no abandonaba del todo, la idea de *to-*

<sup>30</sup> Ficino, *Theologia Platonica de immortalitate animorum*, Lib VIII, cap. XVI, Lib. XI, cp. 3

<sup>31</sup> G. Bruno, *De l'infinito universo e mondo*, I, *Opere ital.*, 307-308.

<sup>32</sup> R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, edo. 1701 por A. Buchenau, 1907. Ver *Regulae per la guida dell'intelligenza*, G. Galli, A. Carlini, Laerza, Bari, 1905, Reg. IV, p. 10.

<sup>33</sup> G. Galilei, “Dialogo”, I, Op. I., 114.

<sup>34</sup> Platón, *República*, 476c.

*talidad*, aunque fuese implícita, sobre todo en su concepto de *armonía* entre conocimiento y realidad, puesto en duda crítica por su mismo *método*. El viejo problema de Platón, el conciliar *ser* y *conocer*, quedaba abierto en la racionalidad cartesiana. En Descartes, como en muchos de los filósofos posteriores, los grados del *ser* ya no correspondían, como en Platón, a los grados del *conocer*<sup>35</sup>. La razón empezaba a quedar aislada, encerrada en un *yo*, en una *conciencia*, mientras la “exterioridad” se alejaba o se reducía a ser objeto de “lectura” fenomenológica. Al menos como peligro *in nuce*.

Con la conciencia de la *razón*, en este horizonte individual, nacía, pues, otra “modernidad”: Una razón como piedra angular del filosofar, con una *idea clara y distinta*, que comenzaba a edificar una racionalidad con *números, figuras y movimientos*. Se construía, así, una racionalidad que, sin lugar a dudas, haría de la conciencia un *sujeto*, pero ese sujeto quedaría recluso en la cárcel de la subjetividad. Y al no tener otra “referencia”, en la inmediatez, y en el horizonte de lo que *se aparece*, se topaba con la *fisicalidad*. Esta sería una “interpretación” que, radicalizada, será tomada por Hobbes. El filósofo inglés, enamorado del concepto de *mecánica* de Galileo, pero ya sin el sentido de totalidad que impregnaba la mente del italiano, conformará una racionalidad fincada en la fisicalidad de los *quantums*. Pero el abismo entre razón y empiricidad, entre universalidad y particularidad, comenzaría a alimentar la problemática de la modernidad. La *nuova scienza* principiaba, tal vez, la celebración de los funerales de la filosofía *como ciencia de los universales*, como ciencia *De omnium rerum* (Aristóteles). Será, también, el principio de un proceso de *secularización* de la cultura europea. Pero, al mismo tiempo, será el inicio, y Hobbes era testigo, de una toma de conciencia de que el hombre no podrá ser reducido a un paralelograma mecanicístico. Al hombre de Hobbes, cual monstruo marino, paradójicamente, le brotaba por doquier el fuego de las pasiones. Y de ellas, la más acuciante: la libertad. Señal de que la racionalidad hobsiana, aquella que es regida por la pura *razón mecánica*, además de necesitar un *Leviathan*, puede, fácilmente, convertirse en un *instrumentum mortis*, en una razón instrumental, en una máquina-mundo en donde el hombre contemple, inerte, el peor desastre de los humanismos: el asesinato de las mejores utopías.

5. Por otro lado, y después que la *Razón* encontró la *Efectividad* (de la que habla Maquiavelo), y esa efectividad se transformara en *utilidad* (según la versión de Hegel), la racionalidad de la cultura de Occidente pudo haber tenido una coherencia en

---

<sup>35</sup> Platón, *Rep.* 477cyb. *Tim.* 29c.

---

sus medios o en sus instrumentos, pero no en sus fines. La racionalidad, que es la utilización de la ciencia y la tecnología, ha demostrado una absoluta arbitrariedad e inhumanidad real en los fines, en la praxis, como ya lo apuntaba Karl Acham y lo ratificaba J. Ortega y Gasset cuando afirmaba que el pensamiento programático moderno “que-  
daba reducido a la operación de buscar buenos medios para los fines, sin preocuparse de éstos”<sup>36</sup>. Una racionalidad tecnológica, pues, de puros medios, i.e., el *eternum continuum* galiliano. El *movimiento* convertido en programa, en seriación ininterrumpida, en infinita experimentación científica.

Era, pues, una racionalidad perdida en sus propios laberintos instrumentales. Como también lo pensaba Irving Fetscher al hablar del nihilismo moderno que no era otra cosa que la absolutización de los medios y la ignorancia de los fines. Era una racionalidad que había perdido el sentido (o tal vez nunca lo tuvo) de la *totalidad*. Por lo menos a partir de una modernidad científicista. Y en la realidad histórica, ha sido una racionalidad, como la llamaba Horkheimer, tan sólo *instrumental*. Los griegos, es cierto, apuntaban a una totalidad. No tenían *stricto sensu*, una idea de perfeccionamiento físico-cósmico, ni por consiguiente el concepto moderno del “progreso” en su visión de la racionalidad. También es cierto que la *Razón*, para ellos, era la identificación con la realidad y la naturaleza y su fin, al fin y al cabo, era la *contemplación* de las eternas ideas. Pero también hay que tener en cuenta que su visión del mundo y del hombre era una interpretación sin historia, o una cosmovisión encerrada en sí misma, con un *eterno retorno* casi sin renovación esencial en sus formas, a no ser en las meras sensibles. Por eso la racionalidad de las formas del poder tenían que nacer y reproducirse. Por lo tanto, aún con toda la totalidad en su haber, la metafísica griega nacía ya limitada, encerrada en su propio ser. La modernidad tan sólo ensancharía ese mundo y, al fragmentar más la realidad, volvería más compleja y más conflictiva su propia racionalidad. En términos hegelianos, lo único que hizo fue perder su inocencia. La modernidad, gobernada por esa *racionalidad instrumental* en donde todo es medio y no fin, no ha hecho otra cosa sino producir un espíritu que pese a todo se ha decidido a “aullar entre lobos”. Esta era la problemática post-renacentista: comenzar a vivir en un mundo “fragmentado”, sin la brújula del sentido de totalidad o universalidad. Se gestaba un mundo de parcelas, de especializaciones, aun en esa incipiente “globalización”.

---

<sup>36</sup> J. Ortega y Gasset, “El Espectador”, 1970, p. 17.

El espíritu moderno ya se encuentra solo frente a su destino o empieza a tratar de estarlo, como era la actitud del hombre renacentista. Es el sujeto puro, o la *res cogitans* o el *ego* cartesiano frente a una realidad en donde solamente permanece. Es el hombre, como sujeto humano cognoscente, como lo pensaba E. Husserl, el que empezaba a sentirse sólo frente a una realidad cambiante<sup>37</sup>. Pero una realidad que ya no representaba, ni significaba, la totalidad perdida. Esta es precisamente la crisis del humanismo que detectaba el filósofo Husserl. Una ciencia moderna, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XIX, que ha sido influida por “las ciencias positivas y desvirtuada por la *prosperity*” y que ha abandonado aquellos problemas que son decisivos para un auténtico humanismo. Por tal motivo, Husserl opinaba que la ciencia moderna no podía ofrecer otra cosa que la pura y desnuda positividad: “las ciencias de hechos puros y simples producen hombres que no ven más que puros y simples hechos”<sup>38</sup>. Pero este ver los simples hechos ya no abarcaba el tener en cuenta “los problemas del sentido y sin sentido de toda existencia humana”<sup>39</sup>. La ciencia, por lo tanto, ya no podía opinar sobre la *Razón* o la *Sinrazón* de la existencia y, sobre todo, ya no podía hablar, ni por supuesto defender, la libertad. Y la razón era, para la ciencia, muy sencilla: ella no estudiaba sino la ciencia de los *cuerpos* y todo lo subjetivo se le escapaba. Por eso a una ciencia que le era ajeno el mundo espiritual con toda su complejidad y que le eran también extraños todos los problemas vitales, como la *obligación*, “el *deber*, las *normas* y los *ideales*, no se le podía llamar una ciencia humana. Esa ciencia positiva había matado inclusive la noción de un auténtico humanismo. Como lo pensaba Gramsci a principios de siglo: el *espíritu positivista* o la *ciencia positiva* habrá querido analizarlo todo, dividirlo todo, biseccionar inclusive al *sentido común*, pero al hacerlo había terminado por matarlo. El *espíritu* del positivismo había terminado, finalmente, por negar su propio origen: el unificar a las ciencias y con ellas, y en ellas, al hombre mismo.

La ciencia moderna, y en especial el espíritu científico, se habían convertido en una inmensa paradoja. Supuestamente los ideales de la modernidad, en su aspecto científico, habían nacido para *liberar* al hombre de la esclavitud, del mero esfuerzo muscular, de la dependencia ancestral de la naturaleza. De ahí nace la idea moderna de

---

<sup>37</sup> Edmund Husserl. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, 1,2: Husserliana, VI.

<sup>38</sup> *Idem*, Husserliana VI, 3, 26-5,1.

<sup>39</sup> *Idem*.

técnico y de *machina*. Pero ni en la revolución industrial, ni en las post-industriales, ni la *técnica* ni la *machina* han producido bienestar para la humanidad como tal. Han sido frutos concentrados y elitistas. Ya desde la época del *luddismo* inglés la máquina se veía como enemiga. Como afirmaba Gilbert Simondon: “La máquina es un esclavo que sirve para hacer otros esclavos”<sup>40</sup>. Bastarían los análisis de Marcuse sobre las sociedades industriales avanzadas para demostrarlo. El poder se ejerce a través de la máquina y de la técnica, pero ese poder se vuelve contra el mismo hombre: le crea “necesidades” ilusorias, le priva de su función crítica. La misma noción de *alienación* se le torna amable y hasta necesaria. Ha trabajado no en la imagen del mundo sino en su propia imagen. De ahí su eterno *movimiento*, siempre rectilíneo, convertido en *quantum*, objeto de pura geometría o física. El mundo moderno post-industrializado se vuelve más y más dependiente de una Naturaleza ya demasiado dominada y domesticada. Porque ya se ha perdido el viejo anhelo medieval cristiano de re-crear una naturaleza que se creía *vicaria Dei opificis*, o sea, una especie de “obrero vicario de Dios”. El mundo griego y medieval, con sus conceptos de totalidad y teocentrismo, identificaban más al hombre con la naturaleza. Como el mundo griego que, aunque como visión teórico-filosófica, unificaba todo a partir de un *Noûs*, mientras a nivel político-social el viejo Aristóteles propugnaba una totalidad pero sin negar la diversidad de las partes.

El pensamiento medieval sobre la naturaleza era más unificador. La naturaleza era también *sujeto* y *objeto* a la vez. Siguiendo el pensamiento de Aristóteles la naturaleza era *subjectum*, o sea, lo que está debajo o como el concepto griego lo indica, lo que “sirve de soporte a algo”. No era, ni indicaba, una tajante separación con el sujeto hombre. Era un *objeto artístico* que, en todo caso, debería ser completado y re-creado. Era una *Natura-naturans* que el pensamiento filosófico que un N. de Cusa convertiría en un *deus creatus*. Pero la mentalidad moderna, a partir de la noción y práctica del trabajo y del producto del trabajo que se convierte en mercancía, lo trastoca todo. Tal vez el pensamiento mítico-religioso calvinista de que la naturaleza debe ser *trabajada* (y re-creada) con un *éxito* concreto en este mundo, como *señal* del favor divino (el concepto de *elegido o llamado*), tal y como Weber lo expresara, haya acelerado ese *dominio* y *separación* del hombre moderno con respecto a la naturaleza. El mismo método de la *Nueva Ciencia* había dado ya la pauta: dividir para analizar, analizar para “relacionar” lo ya fragmentado. Además, el científico moderno, precisamen-

<sup>40</sup> Gilbert Simondon, *Du Mode d'existence des objets techniques*, Paris, 1958, p. 127.

te al perder lo mítico o el sentido de lo religioso en su cosmovisión, se separa más de la naturaleza. Pero al *dominarla* la vuelve esclava ciertamente, pero una esclava irracional. Es la Sin-Razón de la ciencia moderna. No era otra cosa que esa “irracional racionalidad” marcusiana. El hombre ha conquistado la naturaleza, pero ésta se venga del hombre mismo: los productos y creaciones del hombre se vuelven contra él, se le enfrentan en un fenómeno de alienación histórica totalitaria. Marx primero y Heidegger después, nos develarán ese misterio de la economía. El movimiento incesante de la ciencia y la técnica acaban no sólo con el *encanto* del mundo, sino que el hombre mismo se vuelve *ens mobile*, un *quantum* pesable en donde se ignora o margina la *persona moral*. La *subjetividad*, otrora residencia de valores, se trastoca en mero espacio de *consensos* de pesar y contrapesar, de grupos de presión, de puro intercambio, en todo caso de “comunicación”, pero sin *sujetos*, aquellos que todavía pueden apelar a la kantiana *dignidad del hombre*.

La ciencia moderna, al marginar o no preocuparse de las “esencias” de las cosas de las que hablaban los viejos filósofos, se ha quedado (y a veces con todo derecho) con una *fenomenología* o *representación* del mundo y de la naturaleza que no es mera y objetiva observación de la supuesta realidad sino sobre todo “construcción” mental. Es un mundo a veces, meramente imaginado. Así lo piensa Heidegger con respecto a la ciencia moderna: la ciencia no tiene una imagen del mundo, sino tiene al mundo como imagen (*sondet diet Welt als Bildbeariffen*). Por eso, para él, la modernidad no es sino la conquista del mundo como imagen (*die Eronberung der Welt als bild*). Pero es una ciencia que ha olvidado el Ser, que ha marginado la verdadera *esencia* del hombre que es su *existencia*. *Dasein* (“existente”, “existencia”, “existente humano” o, literalmente, como “ser ahí”), ahora la verdad se retrotrae al mismo fundamento del ser revelador del existente humano, es decir, a esa luminosa libertad del *ser* que deja o permite aparecer los *entes* (todo lo creado) como son y en el límite temporal de su presencia en el mundo. El hombre no posee la libertad, sino que la libertad o el *Dasein* existente posee al hombre<sup>41</sup>. Negarlo sería la *alienación* de una modernidad en donde la racionalidad se ha vuelto ella misma una cosificación, un mero cálculo hobsiano, un ente-ente sin *sujeto*.

6. La misma filosofía moderna, o la que ha pretendido ser tal o presentarse como tal, ha sido también un intento o proyecto de concebirse como “científica”,

---

<sup>41</sup> Heidegger, “*De la esencia de la verdad*” (Vom Wesen der Wahrheit), Tr. De E.B. Belsunce, en *Ser verdad y fundamento*, Caracas, 1968, p. 61-83.

como una “filosofía natural”; como una “ciencia natural”. Es el intento de un Hobbes, de una filosofía nueva que se ha revestido de ciencia, de científicidad, de racionalidad, marginando o despreciando inclusive lo intuitivo, lo pasional, los sentimientos, concibiendo a la Razón como un *deus ex machina*. Es el ideal hobsiano de la *fisicalidad*, el prurito científicista de querer convertir al hombre en *cuerpo* solamente, medido con la sola *mecánica* aunque después al hombre le salgan por doquier las pasiones. En la filosofía considerada únicamente como *ciencia*, que no puede aclarar nada sobre destino, sobre moral, sobre deberes, porque ha convertido a la *verificación* en el único criterio de verdad. Son los ideales que, en nombre de una supuesta racionalidad cartesiana, pretenden convertirnos en meros “maitres et possesseurs de la nature”, olvidando que el mismo Descartes no se quedaba en la sola instrumentalidad<sup>42</sup>. Es sobre todo el ideal del pragmatismo moderno, estilo John Dewey, que ya tenía en Francis Bacon un lejano antecesor, al sostener que todo conocimiento debería tener carácter de instrumento en la gran “industria intelectual”. Pero un pragmatismo de sólo *medios e instrumentos*, de sólo “ingenierías” de confort, locales y privadas, en donde se ha perdido la *solidaridad* y globalidad es sólo mercadeo y sacralización de capitales. El logos griego racionalizado, sí, pero en matrimonio con una *Razón Ilustrada* que tiene en el concepto de *utilidad-utilitarismo* su contenido esencial y único.

El peligro, pues, está latente dentro de la misma científicidad. La Naturaleza está para ser *dominada*. Pero dominada sin el encanto con que el salmista bíblico se maravillaba de lo creado, sino con una dominación que es parcialización, domesticación, unificación en la manipulación y conversión de los medios en fines. Es la planetaria globalización que todo lo quisiera unificar, pero sin las diferencias que conforman la tradición y culturas de los pueblos. Tal vez, desde el principio, ni el mismo Descartes se escapaba de esta *actitud científicista* al considerar que la naturaleza, al no ser un ente divino o imaginario, era la materia misma cuya esencia no era sino la *extensión*, es decir, algo mensurable y cuantificable<sup>43</sup>.

Pero entonces debemos recordar la concepción cartesiana sobre la naturaleza de los cuerpos: su esencia es la extensión. La naturaleza es, pues, *extensa* y, por lo tanto, *cuantificable*. La *cantidad* expresa y define, por consiguiente, el proceso de explicación de la naturaleza. Con estas premisas los filósofos de la ilustración sacarán sus

<sup>42</sup> Descartes, *Discurso sobre el Método*, 6a. parte, párrafo 2.

<sup>43</sup> Descartes, *Principia* 11, 4 (*Principia philosophiae*, Tr. Francesa por el abate Claudio Picot, Paris, 1647).



conclusiones, pero las extenderán hasta el hombre mismo. La naturaleza se ha convertido en “objeto”, pero también el hombre, al considerarse un mero *ser natural*, se convierte él mismo en “objeto”, y en objeto “cuantificable”, “medible”. El hombre que comenzó con la filosofía de la naturaleza, a ser, también él, un *ser natural*, con el fenómeno de la industrialización y los paradigmas del método científico, aplicados a su propia naturaleza, se convirtió él mismo en un ser utilizable, movable y figurable en una sociedad de puros reportes y reacciones en donde la *productividad* se tornó en el único criterio de moralidad y en el lugar en donde ya no tenían cabida los universalismos éticos. Pero este es el momento en que se le mide por su capacidad de trabajo, de rendimiento y, por supuesto, con el advenimiento de la modernidad, con la ganancia. Con el fenómeno del capitalismo, con la industrialización en su sentido más moderno, el hombre es un producto más, es una *merces* que, en el gran mercado mundial, se ha cosificado. El hombre, por consiguiente, se ha vuelto cosa. Con la modernidad, o sea, con el fenómeno histórico del uso de la ciencia y de la técnica, aplicados a la gran industria, lejos quedaron los sueños e ideales del progreso científico del racionalismo iluminista del siglo XVIII. El concepto de “progreso”, alimentado por el *optimismo* de la filosofía liberal, transformaba el *utilitarismo* no sólo en títulos de libros que expresaban la *novedad* del mundo industrial, sino también anunciaban el principio del *desencanto* y los inicios de la muerte o aniquilación de los valores religiosos, aquellos detectados por Weber que habían inspirado a los *hombres nuevos*. El temible *Leviathan* político había procreado en su seno hedonístico una *racionalidad* aun más terrible que la fría razón del *Leviathan*: El *homo oeconomicus*. Pero éste, ya revestido de una nueva racionalidad: el progreso tecnológico, sin teleología, casado con una científicidad, cuya esencia era la positividad, lo fenomenológico convertido en *noumen*, en sujeto, en puro valor contable y medible.

A la “ciencia” la habían convertido en una panacea, al igual que los futuros positivistas del siglo XIX. Los enciclopedistas del siglo XVIII, al confiar y admirar a una ciencia que creían podría abrazar la totalidad del saber, no sospechaban siquiera la íntima necesidad que tenía el mismo progreso científico de desarrollarse en unas coordenadas que no eran las mismas del auténtico humanismo. Una ciencia fundada sobre el método mecánico matemático podría ciertamente producir un excelente libro como *El Hombre Máquina* de la Mettrie, pero no podría, a la larga, producir una educación ética en contra del despotismo ilustrado. La concepción fisicalista, estática y mecanicista, sobre el hombre y la sociedad, propugnando un *ordo naturalis*, pasaría a ser un *orden social* demasiado regulado por la racionalidad científica. La libertad, mientras

tanto, andaba perdida en demasiados laberintos políticos. Pero, entretanto, el "espíritu científico" empezaba a construir sus innumerables *Robots dóciles*. La racionalidad instrumental producía su propio *desencanto* y su consabido pesimismo. Horkheimer y Adorno sacarían de ahí sus lógicas conclusiones. Pero olvidaban otra forma de *racionalidad*, aquella que no era *more geometrico demonstrata* y que no sacralizaba la *tecnociencia*, ni la erigía en el único modelo de la *civilización*. Una vez más, la *Utopía* volvía a ser la expresión de la eterna *phronesis* y Trasímaco, por más que se enmascarara de "cientificidad" se encontraría con que la existencia humana, con su creatividad, le pondría oponer otras armas que escapasen a su formal fisicalidad: precisamente aquellas que intuyen y practican que no toda modernidad debería ser encerrada en los moldes de un empirismo que sólo entiende de *números, figuras y movimientos*. El *espíritu* del hombre, científico o no, bien lo supo Kant, sabrá encontrar que la *condición humana* podrá toparse con más de algún *a priori*. Por tal motivo, la filosofía seguirá siendo, como siempre, una eterna pregunta. Tal vez, contrariamente a Kant, sin un cielo estrellado arriba pero, ciertamente, con Kant, con el imperativo del continente moral dentro del hombre.

## BIBLIOGRAFIA

**Aristóteles**, *Obras*, Aguilar, Madrid, 1964.

**R. Descartes**, *-Oeuvres*, Ed. Victor Cousin, II Vol.

-*Obras Filosóficas*, (*Discurso del método, tratado de las pasiones, investigación de la verdad*) Nueva Bibl. Filosófica, Vol. 54, Espasa-Calpe, Madrid, 1931.

-*Meditaciones Metafísicas*, Trad. J. Gil Fdes., Aguilar, Bs. Aires, 1959.

**Alcorta, J.I.**, *Aspecto esencial y existencial del "cógito" cartesiano*, "Rev. de Filosofía" 10, Madrid, 1951.

**Beck, L.J.**, *The Method of Descartes*, Oxford, 1952.

**Boutroux, E.**, *Les vérités éternelles chez Descartes*, Alcan, Paris, 1927.

**Giacón, C.**, *La causalidad nel razionalismo moderno*.

(Cartesio, Spinoza, Malebrach, Leibniz)

Bocca, Milano, 1954.

**Platón**, *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1965.

**Werner, J.**, *Paideia*, F.C.E., México, 1957.

**Ficino**, *Opera Omnia*, 2 Vol., Torino, 1959.

- J. Burckhardt.** *La cultura del Renacimiento en Italia*, Edaf, Madrid, 1996.
- Bruno, G.,** *J. Brummi Nolani Opera Latine Conscripta*, Vitelli, III, Nápoles, 1891.
- Cassirer, E.,** *El problema del Conocimiento 1*, F.C.E., México, 1974.
- Wind, Edgar,** *Arte y Anarquía*, Taurus, Madrid, 1967.
- Arendt, Hannah,** *La condición humana*, Ed. Paidó's, Barcelona, 1993.
- Gentile, F.,** *Pascal. Saggio d'interpretazione storia*, Bari, Laterza, 1928.
- Guitton, J.,** *Pascal et Leibniz, Etudes sur deux types de penseurs*, Aubier, Paris, 1951.
- Copleston, F.,** *A History of Philosophy, VI: Wolf to Kant*, Londres, 1960.
- Wiese, B. Von,** *La cultura de la Ilustración*, Trad. Tiero Galván, Inst. De est. pol., Madrid, 1954.
- Dilthey, W.,** *Hombre y Mundo en los Siglos XVI y XVII*, F.C.E., México, 1978.
- Maritain, J.,** *Filosofía Moral*, Ed. Morata, Madrid, 1962.
- Adorno, T. Y** *Diálectica del Iluminismo*, Trota, Madrid, 1994.
- Horkheimer,**
- Habermas, J.** *La Reconstrucción del Materialismo Histórico*, Taurus, Madrid, 1986.
- Marcuse, H.** *El fin de la Utopía*, Ariel, Barcelona, 1968.
- El hombre Unidimensional*, Joaquín Mortiz, México, 1987.
- Razón y Revolución*, Alianza, Madrid, 1986.
- Heidegger, M.** *Sendas Perdidas*, Lozada, Bs. Aires, 1960.
- Horkheimer, M.** *Teoría Crítica*, Amorrortu, Bs. Aires, 1974.
- Lukács, G.** *El asalto a la Razón*, Grijalbo, Barcelona, 1968.
- Habermas, J.** *Ensayos Políticos*, Ed. Península, Madrid, 1988.