

ARETE. Vol. III. Nº 2. 1991

RAZON Y ESCATOLOGIA

Jean Ladrière

Hace treinta años, escribía Paul Ricoeur: “La historia no deja de estar sujeta a la polémica, aunque se halla en cierto modo iluminada por un *eschaton* que la unifica y la perenniza sin reducirse a las coordenadas de la historia. Yo diría que la unidad de lo verdadero sólo es una tarea intemporal porque previamente ella es una esperanza escatológica”¹.

Paul Ricoeur hablaba del *eschaton* en el contexto de una reflexión sobre la historia de la filosofía y sobre su posible unidad. Hay diversidad de sistemas, variedad de corrientes, confrontación de tesis, o simplemente ignorancia recíproca. Y, no obstante, hay una mirada (*visée*) común por cuyo intermedio se comunican entre sí todos los pensamientos, una mirada que los hace en cierto modo contemporáneos unos de otros. Pese a la diversidad, la oposición, la distancia, la separación, hay una suerte de diálogo implícito que se prolonga siempre entre las obras y entre quienes las han creado. En todo pensamiento auténtico hay una mirada de lo verdadero, como una figuración parcial, provisional y deficiente de lo que éste implica, de lo que invoca, de lo que exige. Pero lo verdadero no es de naturaleza tal que pueda ser aprisionado en una formulación, un sistema o una red conceptual. No puede ser determinado como un objeto ideal captable, al estilo de una significación. No puede ser objeto de una visión ni es figurable realmente. Es, sin embargo, lo que da sentido a la empresa del pensamiento. Lo verdadero está presente, pero como sustraído; es inspirador, pero está como fuera de alcance. Es... al modo de lo que siempre ha de venir, actuando en el ahora, pero como lo lejano que se mantiene inclasificable. La relación que se instaura con

1 . Paul Ricoeur, *L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai*, en: *Histoire et vérité*, París, Ed. du Seuil, 1955, p. 72.

él no es una relación de evidencia, ni siquiera —estrictamente hablando— de creencia, sino una relación de esperanza. Ahora bien, ¿no es justamente esta idea de un término que ha de venir, siempre inminente y siempre diferido, lo que nos hace falta para reflexionar sobre el destino de la razón?

Si nos planteamos la cuestión del destino de la razón es porque hay un devenir de la razón —devenir que no es la mera expansión regular de un contenido, sino la emergencia progresiva de aquello a lo que apuntamos con el término “razón”. No disponemos de una idea de razón que pudiésemos considerar como algo invariante o definitivamente válido. Y lo que percibimos de las obras que se atribuyen a la razón, no nos resulta interpretable a partir de un modelo intemporal que sería el de la razón en sí. Lo que tenemos en mente es más una empresa que la realización de una idea preestablecida. Hablamos por eso de una idea en el sentido de una orientación que se traza, de una representación que se elabora, y no en el sentido de un modelo fijo. La razón se construye, en un sentido tan radical que podría decirse que ella es su construcción misma. La razón se descubre en lo que ella misma produce y realiza, así como en las operaciones mismas por medio de las cuales adviene lo que se produce.

Lo curioso es que este itinerario carente de programa, desprovisto de hilo conductor, visión panorámica o regulación exterior, no es sin embargo un itinerario caótico. Por el contrario, parece ser ordenado o, más bien, parece ser un itinerario que se ordena a medida que se realiza. Se trata de una marcha (*cheminement*) que traza ella misma su propio camino (*chemin*), descubriendo progresivamente cómo éste puede proseguirse. El estudio de la estructura de esta marcha es de naturaleza tal que puede contribuir a elucidar la cuestión del sentido. Porque la emergencia del sentido es un acontecimiento que se halla en el corazón mismo de la marcha de la razón. Es este acontecimiento el que constituye su verdadero destino, un destino interpelante sin cesar. El acontecimiento del sentido es él mismo el sentido del esfuerzo de la razón, o su razón. Así pues, sentido y razón se entrecruzan: la razón es el lugar en que emerge el sentido, y la emergencia misma del sentido es aquello en razón de lo cual este lugar se constituye. Resulta entonces que la emergencia del sentido y la constitución de su lugar son dos momentos correlativos de un mismo proceso: el lugar sólo se constituye en y por medio de la emergencia que él abriga, sólo es real respecto del acontecimiento que se produce en él; y la emergencia sólo puede producirse cuando se ha dispuesto el lugar propicio para su aparición.

Pero, ¿cuál es entonces este lugar? Si es verdad que la razón no es algo acabado sino tan solo el proceso de su propio advenimiento, si el lugar que ella representa siempre ha de constituirse, entonces no podemos referirnos a él como a un lugar ya disponible. La razón está siempre aún por venir, y sin embargo ella no adviene más que a partir de lo que ya la atestigua. El lugar que ella es, no se constituye sino a partir de lugares ya constituidos. La constitución de la razón no es una génesis absoluta. Es la prolongación de un movimiento que, cuando ella se vuelve capaz de tematizarlo, parece un movimiento iniciado ya desde siempre. Precisamente a través de las estaciones y las tematizaciones sucesivas se forma este lugar que adviene sin cesar, y se hacen posibles nuevas formas de la aparición del sentido.

Es preciso recorrer rápidamente las etapas principales de esta constitución, para tratar de observar el modo en que ella se estructura. Se pondrá entonces de manifiesto cómo el dinamismo de la razón abriga un anuncio —el anuncio que se perfila en toda aparición de sentido.

Comencemos adoptando la distinción tradicional entre el orden del saber y el orden de la acción, aunque más adelante volvamos a esta distinción, ya que ella encubre sin duda el problema central de la razón.

Veamos ante todo el orden del saber. No hay aquí un verdadero punto de partida, sino más bien el hecho de despertar en un entorno en el que están ya presentes y operantes las posibilidades esenciales cuya sollicitación se trata de acoger. Existe siempre la palabra y, con ella, la posibilidad de crear sentido. El lenguaje natural —como lo indica el término— está ligado consustancialmente a la textura misma de la experiencia. Está en contacto inmediato con el mundo, al igual que la percepción que él acompaña, que refleja, que comenta, que evoca, que anticipa, que reproduce y que transforma. Aunque, por el hecho mismo de decir algo, incluso cuando pretende ser fiel a lo percibido, el lenguaje se aparta ya, desde el primer momento, de lo percibido. Y lo hace en un doble sentido: tanto por su función referencial como por su función predicativa. Los términos designativos tienen la función de poner de relieve sobre el trasfondo del mundo, tal como puede aprehenderlo la percepción, algunos fragmentos relativamente aislables, fijando sobre ellos la atención del espíritu. Esta fragmentación sólo es posible en la medida en que el lenguaje nos provee efectivamente de mecanismos de diferenciación, es decir, en la medida en que suscita un sistema de diferencias que sirve de base a las relaciones referenciales que el discurso establece entre aquello que dice y aquello a lo que apunta. En virtud de la relación referen-

cial, la red diferenciadora del aparato lingüístico se proyecta al mundo, haciéndolo aparecer como si estuviese efectivamente estructurado a la manera del lenguaje. Pero la relación referencial va del lenguaje al mundo, y no al revés. Esto significa que hay una prioridad del lenguaje, y que éste opera no por mecanismos de reproducción, duplicación o réplica, sino por propia iniciativa, no bajo la coacción de una necesidad, sino libremente. Por lo demás, siempre puede modificarse el sistema de las referencias; según las circunstancias, éste puede efectuar diferenciaciones más o menos finas, haciendo aparecer así al mundo, ya sea en sus trazos más toscos, ya sea en su organización granular, de acuerdo a un mecanismo de ajuste extraordinariamente flexible. Los términos predicativos tienen la función de poner de manifiesto determinaciones de carácter general, que son válidas en la medida en que pueden aislarse de las circunstancias particulares en que hallan realidad. Esta posibilidad que nos ofrece el lenguaje de considerar en forma aislada, como si fuesen entidades autónomas, ciertos aspectos característicos de la realidad concreta, nos muestra pues en una nueva perspectiva la prioridad del lenguaje con respecto al mundo —su libertad y la flexibilidad de sus recursos. La frase elemental, efectuando una síntesis entre un término designativo y uno predicativo, restituye en cierto modo a lo concreto, referido por la designación, la determinación abstracta representada en sentido estricto, en el seno del lenguaje, por el predicado. Tiene lugar, de este modo, el encuentro de dos visiones, cada una de las cuales opera de acuerdo a una modalidad propia de distanciamiento: por un lado, la relación referencial y, por el otro, la empresa de abstracción. Es de la convergencia entre el acto de referencia y el acto de predicación de donde brota, hablando con propiedad, el sentido. Al decir un hecho, aun la más simple frase descriptiva lo arranca de la totalidad en que se inscribe y lo hace aparecer en su singularidad, pero a través de un fondo de generalidad, elevándolo así al estatuto de lo que ya no es sólo inmediatamente dado —presencia irreductible y opaca de lo que se pone simplemente en su unidad—, sino de lo que vale ahora por referencia a una presunta universalidad en la que ha sido acogido. El lenguaje transfigura el hecho: al mismo tiempo que lo reconoce como es y que confirma, en cierto modo, su ser-ahí y su incomparabilidad, lo remite a un orden en el que se disuelve como hecho, en el que pierde su consistencia y su impenetrabilidad, adquiere la fluidez de lo puramente pensado y se convierte en mera huella y emblema de un paradigma transmisible en principio indefinidamente.

Pero el sentido que nace de la articulación de una frase, no se limita a ella. Toda frase remite a otras. La predicación no agota nunca el objeto

al que apunta la referencia. Y la predicación misma exige ser explicada por medio de otros ejemplos y de determinaciones de segundo orden. En cierto modo, el predicado es siempre inferior a su tarea, pues siempre caracteriza a un objeto sólo desde un punto de vista particular; la misma universalidad que lo hace libre frente a lo singular, lo impregna de una particularidad irreductible. Pero, en cierto modo también, el predicado sobrepasa siempre aquello a que lo destina el acto que lo pone en práctica. Más allá de la determinación que representa, y a partir de ella, él sugiere otras determinaciones más lejanas, haciéndolas aparecer a modo de extensiones sucesivas de su campo de ejemplificación. Así pues, el sentido remite al sentido. Toda significación ya constituida puede convertirse en soporte de una nueva emergencia de sentido. El movimiento de la predicación se prolonga, más allá de la mera descripción y construcción de imágenes, en la sorprendente creatividad del símbolo y hasta en el austero discurso del concepto puro, tal como nos lo muestran, del modo más esclarecedor, los análisis decisivos de *La métaphore vive*.

Pues bien, con ello se pone ya de manifiesto una extraordinaria estructura. Desde cierta perspectiva, el sentido, la significación, es una mirada (*visée*), la puesta en práctica de una intención —tal como lo sugiere el término “meaning”. Esta es la perspectiva que la aproximación pragmática ha puesto particularmente en relieve, interpretando el lenguaje como un comportamiento orientado a la comunicación, y no como un dispositivo abstracto de representación. La significación es comprendida entonces no a partir de la idea de verificación, sino a partir de la idea de intención, convenientemente especificada por cierto mediante las condiciones adecuadas de reciprocidad. Pero la intención comunicativa misma no es sino el proyecto de que se comparta una creencia —si se trata de un acto asertivo—, o, más en general, el proyecto de que se reconozca que se pretende hacer valer, con una determinada fuerza ilocucionaria, el contenido proposicional expresado en un enunciado. Ya sea que se trate de una forma cualquiera de toma de posición ante el mundo (tal como éste se presenta), es decir de una creencia en cualquiera de sus modalidades, o ya sea que se trate de una forma cualquiera de acto destinado a instaurar una situación nueva en el mundo (como en el caso de un imperativo), el efecto de sentido que se obtiene por medio de un acto de habla está siempre sostenido por un compromiso de cierto tipo y, en consecuencia, por una iniciativa que proviene del sujeto hablante. La teoría pragmática de la significación hace hincapié justamente en el hecho de que el lenguaje sólo asume realmente su poder de decir el mundo o de hacer actuar a los agentes, en la medida en que un sujeto se incorpora

al dispositivo lingüístico que él mismo pone en marcha, vale decir, en la medida en que una fuente de acción aparece para animar lo que de suyo no es más que una combinatoria regida por reglas.

No obstante, la intención no trabaja en el vacío, por la sola virtud de un acto interior. Ella sólo tiene realidad en la medida en que se inscribe en un dispositivo específico, brindado por el lenguaje y sometido a sus reglas constitutivas, y ella adopta exactamente la forma expresada en las palabras de las que se sirve. Nosotros no podemos diferenciar entre sí nuestros actos ilocucionarios sino porque el lenguaje del que nos servimos nos ofrece los medios para hacerlo. No podemos por ejemplo hacer valer diferentes matices de la duda, con respecto a un estado de cosas presentado descriptivamente, si el lenguaje no pone efectivamente a nuestra disposición verbos que correspondan a diferentes tipos de duda, o recursos capaces de modalizar el sentido primero del verbo que expresa la duda.

Pero hay aún más. Si bien es cierto que los predicados no se agotan en sus determinaciones, que la significación constituida alude siempre a transformaciones y desplazamientos posibles, y que el sentido no se fija nunca de manera definitiva, es preciso reconocer sin embargo que los dispositivos lingüísticos son capaces de conducir la intención más allá de lo que ella pretendía expresamente, y que hay por ende una suerte de iniciativa perteneciente al lenguaje en cuanto tal, o más exactamente, a los discursos en los que éste se pone en práctica. Tenemos pues, de un lado, actos, y por tanto un poder de actuar, y del otro, tenemos lo que se podría llamar un medio portador, el lenguaje como receptáculo de la vida del sentido. El acto es sin duda necesario, así como la intención que lo anima, a fin de que el lenguaje comience a vivir, se haga discurso, interlocución, celebración del mundo y encuentro en un testimonio compartido. Pero, ineludiblemente el acto se objetiva en el discurso, y la intención se pone en manos, por así decir, de lo que las palabras disponibles le permitirán ser efectivamente. Ahora bien, con esta objetivación no se detiene el movimiento de significación; por el contrario, ella es su mediación necesaria. Por su intermedio, el movimiento se prolonga, superando al acto mismo, orientándolo en direcciones que éste no había previsto como tales. En su puesta en práctica, el lenguaje revela pues una creatividad que sobrepasa la sola virtud de la mirada intencional (*visée*). Por cierto, sólo por medio del acto se hace efectivo el lenguaje, es decir, se vuelve discurso, y sólo desde él pone en juego su fuerza productiva; pero el acto por sí sólo no tiene cómo hacer aparecer el sentido. El dispositivo tiene una vida interior que se refleja en los actos

y que otorga a las intenciones la posibilidad de prolongarse más allá de su intención (*visée*) original.

La producción del sentido por medio del lenguaje, es un primer momento de la constitución de la razón. Es un lugar principal, constantemente fundamental, de la emergencia del sentido. Un segundo momento es aquél en que el lenguaje se manifiesta como un medium gracias al cual es posible dar razones. Es significativo que aparezca también aquí el término “razón”. El descubrimiento de esta posibilidad está ligado a una interpretación de la realidad que se elabora de acuerdo a las metáforas aristotélicas del camino y de la fuente. Un camino va de un lugar a otro, se despliega a partir de su punto de partida. El río fluye de la fuente, y no es río más que por el flujo continuo que le viene desde ella. En cierto sentido pues, el río entero está ya contenido en su fuente; ésta es el medio en el que todo comienza y todo se decide, y cuya virtud no deja de estar activa en cada momento del proceso al que ha dado lugar. Así, todo lo que ocurre procede de otra cosa, y no se comprende realmente un fenómeno más que cuando se logra remitirlo a aquello de lo que proviene, es decir a su principio. Pero hay principios más cercanos y principios más lejanos, pues un principio puede tener que ser explicado él mismo por un principio más originario. Se ve uno así enfrascado en la descomunal tarea que consiste en rastrear los principios, recomponer las cadenas por las que se ordenan, y tratar de descubrir, si fuese posible, los principios absolutamente primeros que gobiernan todos los encadenamientos. Formular un proyecto de búsqueda de los principios no equivale, por cierto, a garantizar que la empresa sea realizable. Pero, en todo caso, equivale a proponer un programa que parece hallarse dotado de sentido y que hace posible una investigación a la que no puede fijarse a priori límite alguno. La apertura del universo de los principios es, a decir verdad, el develamiento de un campo de extensión indefinida, el cual sólo está determinado inicialmente por advertirse una posible estructuración de acuerdo a la relación existente entre el principio y lo que es producido por él.

La idea del principio adquiere una forma particular, particularmente fecunda, en la idea de *causa*, sobre todo en la idea de *causa eficiente*, que permite ordenar los fenómenos en cadenas de causalidad que siguen la dirección del tiempo —de acuerdo con la concepción clásica, para la cual la causa precede al efecto. Lo más relevante de esta idea no es tanto el aspecto de la producción —que, por lo demás, se va poniendo progresivamente entre paréntesis—, cuanto el aspecto de la conexión. Es el en-

cadena de los fenómenos entre sí lo que los hace inteligibles —siempre y cuando, es verdad, este encadenamiento pueda manifestarse como expresión de una ley, es decir como derivado de una regla universal e independiente del carácter particular de los fenómenos concretos entre los que instaura una relación. Si la conexión es establecida en virtud de una ley, entonces posee un carácter necesario y traduce las disposiciones de un orden englobante. Aunque el orden no es él mismo considerado cognoscible, es sí postulado como aquello que asegura la conexión entre los fenómenos y que representa al mismo tiempo una condición de su comprensión auténtica. Las leyes que llegan a descubrirse no serían entonces sino especificaciones de un sistema universal, y la búsqueda de las leyes sólo cobraría sentido a partir de la postulación anticipada de dicho sistema.

Ahora bien, esta idea de la conexión como expresión de una necesidad adopta una forma realmente sorprendente cuando se aplica, ya no a los fenómenos sino a los objetos puros, es decir a los objetos separados por completo de la percepción sensible. Esto nos conduce a un tercer momento. Lo que aquí se descubre es ante todo la posibilidad de hacerse de una representación de semejantes objetos, los cuales, como ha demostrado Kant, son una suerte de intermediarios entre la forma puramente intelectual constituida por el concepto, y el objeto sensible. Sin duda, tales objetos no *ofrecen* a una receptividad, a la manera de los objetos sensibles, pero no son tampoco accesibles más que a través de una intuición. Naturalmente, no se puede desdeñar el rol capital que juegan las construcciones, pero éstas deben operar siempre a partir de algo dado. Al menos en el origen es preciso un momento intuitivo. Quizá comprendemos mal la idea de intuición *a priori*, si la separamos por completo de la intuición *a posteriori*. Al inicio se da quizá una abstracción tematizante que separa los objetos puros y los coloca en una suerte de en-sí por medio del cual es afectado el espíritu. En todo caso, el resultado consiste en la independencia respecto de la percepción y en la objetividad de un dominio original de manifestación. Lo segundo que descubrimos acerca de estos objetos es que las proposiciones que se emplean para describir sus propiedades, se dejan encadenar unas a otras por conexiones que parecen ser necesarias. El orden que se pone así de manifiesto en el dominio de los objetos puros y de sus propiedades, no es ya un orden inducido por nexos causales sino un orden inducido por nexos demostrativos. Por lo demás, la idea general de principio es aplicada en este contexto con una nueva significación, perfectamente compatible con las otras: el principio es lo que se halla en el punto de partida de la demostración. Y como, al remontarse a los principios, hay que detenerse

en algún punto, se hace uso del método axiomático, que consiste en postular como válidas ciertas proposiciones, elegidas en virtud de su evidencia intrínseca —según la concepción antigua— o en virtud de su rol estratégico —según las concepciones más modernas—, y en inferir a partir de ellas todas las proposiciones relativas al dominio en cuestión.

El descubrimiento de la fecundidad de este método, que nos hace ver con precisión cómo se articulan las formas de dependencia entre los objetos y entre sus propiedades, repercute sobre el estudio de los fenómenos y permite entrever nuevas posibilidades. Vemos aparecer así la idea de la física matemática, cuarto momento de la constitución de la razón. Dado que el análisis demostrativo expone diáfananamente las conexiones en el dominio de los objetos puros, desconstruyéndolos y reconstruyéndolos, parece lo más adecuado servirse de estas conexiones como de modelos para comprender las conexiones entre los fenómenos del mundo sensible. Para ello es preciso, por supuesto, establecer una correspondencia entre los objetos cuyo comportamiento se estudia, los astros por ejemplo, y ciertos objetos matemáticos debidamente escogidos. Pero esta correspondencia debe ser establecida por un acto de autoridad del espíritu —a su propia cuenta y riesgo, por lo demás. Ella no se impone ni a partir del mundo percibido ni a partir del universo de los objetos puros. Es por propia y libre iniciativa que el espíritu decide decir el mundo de las apariencias por medio de estructuras que le parecen adecuadas. Se podrá decretar así que los cuerpos celestes siguen una trayectoria circular. O bien, en un contexto más moderno, se podrá asociar el cuerpo celeste a un punto dotado de masa que se desplaza bajo la acción de fuerzas, representándose a éstas últimas por medio de funciones apropiadas de los parámetros que caracterizan a los puntos móviles.

Una vez establecida la correspondencia, será posible reflexionar sobre los fenómenos, reflexionando sobre los objetos puros que les corresponden, y será posible descubrir la forma de las conexiones que unen entre sí a los fenómenos, estudiando las propiedades de dichos objetos. De este modo, la virtud de la demostración se transmite a la comprensión de los fenómenos. Puede reconstruirse su comportamiento, así como se puede reconstruir con el análisis puro los objetos matemáticos, es decir, se puede desarrollar sus propiedades y agruparlas bajo la unidad del vínculo demostrativo. Lo insólito, es que este procedimiento —aparentemente arbitrario o, en todo caso, bastante arriesgado— tiene éxito, al menos relativamente. No es tan importante, sin embargo, que el procedimiento haya conducido en algún momento a resultados extraordinarios. Más importante es el hecho de que, cuando se produ-

cen desacuerdos inadmisibles entre las previsiones y las observaciones, sea posible proponer modelos nuevos que permiten superar la dificultad, aunque no fuese sino provisionalmente. Ello nos demuestra que el método es fecundo, no en uno u otro caso particular favorable, sino de manera general. Los modelos se transforman, pero la idea se mantiene sin dejar de fortalecerse. Y, fortaleciéndose, se beneficia de un peso ontológico creciente. Lo que, en el punto de partida, podría haber parecido tan sólo una conjetura metodológica, se muestra cada vez más como una reveladora información acerca de la constitución misma de las cosas y acerca de las relaciones entre el espíritu y el mundo. Si el lenguaje de los objetos puros resulta eficaz en la comprensión del mundo, debe ser porque, en su seno mismo, el cosmos está dotado de una estructura inteligible, de la que el dominio de los objetos matemáticos es sólo una representación anticipadora. Y si el pensamiento logra captar, a través de esta representación, algunas de aquellas estructuras, es porque también el pensamiento está constituido de forma tal que su proceder es efectivamente homólogo al del universo de los fenómenos. Existe pues una correspondencia entre el pensamiento y el mundo, que no es tan solo un encuentro afortunado, sino es más bien de naturaleza esencial, y que da fe de un rasgo absolutamente fundamental de la realidad. El proyecto de la *mathesis universalis* se hace más radical en esta idea de una correspondencia de tipo esencial, necesaria por ende, entre lo racional y lo real; y esta idea misma se hace más radical en la noción de una razón universal que se refracta simultáneamente en el cosmos y en el pensamiento, fundando así su correspondencia. Una audacia metodológica se transforma en una metafísica de la razón. A decir verdad, el punto de partida no ha sido un mero proceso metodológico. La opción de reconstruir el mundo al amparo de las matemáticas se deriva a su vez de una idea previa sobre la homología entre el universo de nombres y figuras y el universo de los fenómenos, así como sobre la posibilidad de remitir esta homología a una fuente común. Se trata de una extraordinaria anticipación, por la cual se pone ya de manifiesto aquel poder que el éxito del proyecto habrá de hacer más y más explícito. Ello nos muestra que la razón está ya siempre allí, o, en otras palabras, que ella se anticipa siempre a sí misma. Ha sido necesaria, eso sí, una difícil experiencia histórica para que se confirme, y se purifique además, aquella idea originaria, y para que el éxito probado de la lectura matemática del mundo condujese efectivamente a las tesis superiores del gran racionalismo.

No obstante, la figura de la *mathesis universalis* es tan sólo un momento. Además, la práctica de las matemáticas ha puesto de manifiesto otro momento de suprema importancia: el momento de la lógica. La reflexión sobre los

procesos de demostración nos revela que el nexo deductivo es independiente de las proposiciones particulares entre las que opera, y que es posible poner al descubierto la forma pura de la deducción, haciendo abstracción de todo contenido. Si algo resulta así realizable para la deducción, ello nos hará suponer que un mismo tipo de procedimiento podrá en principio ser posible también para la inducción. Dígase lo que se quiera sobre las diferencias entre la deducción y la inducción o sobre las dificultades tan peculiares que afectan a la inducción —cosa que las investigaciones contemporáneas no han hecho sino poner aun más claramente de manifiesto—, el hecho es que con la elaboración de una ciencia de las formas puras del encañamiento proposicional, nace la idea de una ciencia de segundo orden —una ciencia reguladora de toda empresa cognoscitiva que tenga pretensiones de cientificidad. Se trata de la lógica como canon de la razón. Elaborada sobre la base de la puesta en práctica del razonamiento, ella se vuelve normativa respecto de todo razonamiento futuro. Con ella, la razón empieza verdaderamente a conquistarse, y a cerciorarse de su esencia. Pero, al mismo tiempo, surge una duda. Si la lógica dice la esencia de la razón, ¿significa entonces que la razón no es más que un poder de las formas, cuya única virtud es poner en orden las proposiciones y los fenómenos de acuerdo a la necesidad perteneciente a las conexiones puramente formales? Esto entraría en contradicción, sin embargo, con lo que se sugiere en la línea de la *mathesis universalis*. ¿En qué quedamos, entonces? ¿Es la lógica sólo una función particular de la razón, sin constituir por tanto la exposición de su esencia? ¿O bien es la lógica formal el modelo y la anticipación de una lógica real, a la cual compete decir el contenido de la razón? Esta cuestión se refleja parcialmente en otra, que concierne a la fecundidad de la lógica formal. La lógica formal nos permite, por cierto, reconocer la corrección de los razonamientos, y eventualmente puede darnos pautas útiles para su elaboración. Pero, los procesos del pensamiento de los que ella se ocupa son procesos secundarios; los razonamientos reconstituidos por ella sirven sólo para presentar clara y sistemáticamente la organización interna de un dominio que ya ha sido detectado y explorado. Los procesos primarios y esenciales, en cambio, son aquellos que abren un dominio nuevo y establecen nuevos objetos. ¿Hay una metodología de tales procesos? La lógica formal es, en el mejor de los casos, un método de exposición, mas nunca un método de invención.

Sea o no posible sistematizar la invención, el hecho crucial que se nos impone es que el espíritu detenta un poder creador que se pone de manifiesto tanto en la construcción de nuevos objetos matemáticos como en la construc-

ción de nuevos modelos para el estudio de los fenómenos naturales. Vemos aparecer así un sexto momento de la constitución de la razón, un momento decisivo porque expresa la capacidad del espíritu para remontarse más allá de lo establecido. En tal sentido, es muy reveladora la manera en que se concibe el progreso en las matemáticas. Hay un progreso que se efectúa por descubrimiento de nuevas propiedades en dominios ya conocidos. Pero éste no es el progreso esencial. El proceso decisivo es aquél que abre un nuevo dominio a la exploración. Ahora bien, la historia del pensamiento matemático nos muestra que un proceso tal, si bien se apoya siempre en algo ya establecido, consiste en detectar, en uno o más dominios ya conocidos, modos de funcionamiento que operan en él de forma implícita, en tematizar estas operaciones implícitas y en remitirlas a una estructura postulada como un objeto existente, en el sentido matemático del término. El proceso que consiste pues en postular un nuevo objeto puede bien llamarse “tematización”. Ahora bien, cuando se le estudia, el nuevo objeto revela ciertas virtualidades infinitamente más ricas que las que podían revelar los rastros operatorios a partir de los cuales se efectuó la tematización. Se redescubren estructuras conocidas, pero como casos particulares, y se puede ahora percibir su sentido con mayor profundidad porque se las puede considerar desde un punto de vista con muy alto grado de generalidad. Esto es justamente lo sorprendente y lo decisivo: el poder de tematización que permite acceder a puntos de vista más englobantes, sin que pueda decirse, por lo demás, que en algún lugar llegue a cerrarse el campo.

El terreno está así preparado para una reflexión por medio de la cual la razón, retornando a sus propias instauraciones y haciendo suyas tanto las posibilidades reveladas por la lógica como las reveladas por el progreso creativo, se capta a sí misma como principio operador, presente en todas sus actualizaciones pero libre frente a todo criterio que le viniera del exterior o incluso de sus propias obras. La razón, como subjetividad, se convierte entonces en un poder productivo que se entiende como condición última de posibilidad de toda comprensión, de toda conexión, de toda argumentación y de toda tematización. Se retoma y reformula el tema de la lógica en el marco de un discurso trascendental por medio del cual la razón expone ante sí misma su propio poder sintetizante y organizador, irreductible a cualquier condicionamiento. Lo que se retiene de la lógica es la idea de la forma —aunque desplazándose significativamente su sentido. La forma ya no es tan solo el modo en que se construyen y encadenan las proposiciones; ella se convierte ahora en el modo en que se constituye el objeto mismo del conocimiento y, junto con él, el conocimiento mismo. La forma es la mediación

entre el principio supremo de síntesis que la razón es en cuanto unidad, y lo diverso que la razón misma organiza. Por su propia naturaleza, ella establece especificidades entre las operaciones de la razón, de acuerdo a una gama de figuras que la lógica formal se encarga de preservar. Así pues, ella debe corresponder a algún contenido de la razón —aunque aún en un sentido restringido, porque la razón es considerada todavía sólo relativamente a su otro, y sigue estando asociada a la receptividad, respecto de la cual ella no es sino una forma organizadora. Hablando con propiedad, sólo hay contenido gracias al aporte de la receptividad. Pero la razón tiene su propia estructura, su propio armazón. Su inmensa obra mediadora se articula a través de un juego de ejes y niveles, que hace de ella algo muy distinto a un poder puro o un mero principio de unidad, y que le otorga más bien una diferenciación interna, una suerte de cuerpo de manifestaciones que representa de por sí un universo autónomo. Piénsese por ejemplo en la construcción del *Timeo*, en la que vemos desplegarse, desde el modelo hasta el receptáculo, la secuencia de mediaciones que otorgan al mundo su estructura y su inteligibilidad, mediaciones que constituyen ya por sí mismas una especie de mundo intermediario, consistente y subsistente, entre lo inteligible puro que no es de este mundo, y el mundo sensible tal como se ofrece en los fenómenos.

Sin embargo, la dualidad subsistente entre la estructura formal de la razón y la exterioridad de lo dado, exige una superación. La reflexión se radicaliza. El tema de la razón se amplía hasta el extremo en un último momento que retoma todos los anteriores, pero que constituye quizá una empresa excesiva o una pretensión exagerada del discurso (en el que no obstante se evoca una demanda del pensamiento por la que se anuncia parabólicamente el destino lejano de la razón). El concepto deja de ser ahora una simple forma y se convierte en el movimiento de su propia constitución —operación incesante desde sí mismo y sobre sí mismo que produce, a través de sus articulaciones, el contenido mismo de la realidad, poniendo de manifiesto progresivamente, por su propio desarrollo, que la constitución de lo real y la constitución de la razón no representan sino un único e idéntico proceso. Por la estructura constitutiva que pone al descubierto en su propia esencia, la reflexión que la razón instaure aquí sobre sí misma revela la estructura constitutiva del logos del mundo. La lógica trascendental se vuelve lógica absoluta, es decir ontología. Y, en su culminación, en la reflexión consumada del espíritu sobre sí mismo, el discurso lógico revela una coincidencia absoluta entre la razón y la realidad. Gracias a esta reflexión llevada hasta su momento absoluto, el viejo tema del saber alcanza su más

alta expresión. El saber, la ciencia, la *Wissenschaft*, es la razón misma que ha tomado plena posesión de sí y que, en el discurso que la recapitula y entrama todas sus obras hasta la eternidad, celebra su propia apoteosis. A partir de entonces, la razón se halla a sí misma en el pensamiento y en el goce de su ser enteramente desplegado y enteramente recuperado.

Todo esto corresponde al conocimiento. Pero existe también la acción. Y también en ella hay una constitución progresiva y cada vez más amplia de la razón, de la razón práctica, a través de una serie de momentos.

Vemos, en primer lugar, la puesta en práctica de algo que en realidad existe desde siempre, y que por tanto no ha de ser, en sentido estricto, instaurado, a saber: la capacidad de fijarse fines y de buscar los medios que hagan posible su realización. Esto supone ya una toma de distancia, un alejamiento de lo inmediato, una proyección hacia la improbabilidad de figuras aún inexistentes, una percepción global que puede prever la conexión entre lo que está disponible y lo que ha sido sólo intencionalmente buscado, una mirada anticipadora que organiza la acción aun antes de que ella se haga efectiva. Es muy significativa la relación que existe entre el poder del discurso que hace aparecer el sentido, y el poder de la acción que hace aparecer lo que no es. Tanto en un caso como en el otro, hay algo que emerge y se suscita en el seno del mundo, excediéndolo en cierto modo como mundo meramente dado; tanto en un caso como en el otro, se constata un poder que añade al mundo lo necesario para que se suscite un universo de sentido. El sentido del discurso da lugar a lo que llamamos un discurso sensato, y el sentido de la acción —la relación que ésta guarda con los fines que se asigna— da lugar a lo que llamamos una acción sensata.

En un segundo momento, la acción, efectuando una primera y simple reflexión sobre su propio ejercicio, descubre ser capaz de dar razón, como suele decirse, de lo que ella misma instituye. Por lo mismo, se hace posible la comprensión mutua. Si cada cual puede explicar lo que ha querido —lo que reviste de sentido a su acción—, entonces cada cual puede también leer —o al menos tratar de leer— en las acciones de los otros la orientación que las hace comprensibles.

Ocurre sin embargo —es el tercer momento— que los fines no son independientes unos de otros ni están distribuidos de manera arbitraria. Así como hay una organización de los principios, hay también una organización de los fines, o un sistema de fines. Algunos fines se vuelven medios respecto

de otros, produciéndose pues cadenas de finalidades. Y así como se indaga por eventuales principios primeros, también se indaga por eventuales fines últimos. Más aún, a medida que se construye un discurso sobre los fines y se afirma su sistematicidad, se descubre que es posible llegar a un acuerdo sobre los fines, por medio de una crítica que separa, de un lado, lo que no es más que búsqueda de utilidad, y, de otro lado, la persecución de lo que se impone absolutamente por sí mismo. Pero sólo puede haber acuerdo sobre lo que va más allá de toda particularidad, es decir sobre lo universal en cuanto tal. La capacidad que posee la acción de dirigirse a fines, se revela pues como una capacidad de adecuarse a lo universal, es decir, de apuntar, en todo proceso particular, a una cualidad que, aun afectándolo, lo sobrepasa infinitamente. Esta cualidad no es una mera determinación general, sino la relación a un horizonte que es irrepresentable, pues está situado más allá del mundo. Wittgenstein lo ha formulado extraordinariamente al escribir en el *Tractatus* que el mundo del hombre feliz es un mundo distinto al del hombre infeliz. Lo que puede ser calificado éticamente no es un estado del mundo, sino en cierto modo sólo el mundo mismo —lo cual equivale a decir que la cualidad ética, aun concerniendo al mundo, no pertenece al mundo. Puede verse aquí una expresión particularmente sorprendente de la crítica clásica en contra de la “naturalistic fallacy”.

Pero lo paradójico de la acción acorde a la razón es que, aun apuntando a una cualidad que excede toda particularidad, ella debe comprometerse en un tejido de acontecimientos y en un contexto de cosas que la colman ineludiblemente de contingencia y la retraen a la naturalidad. Ahora bien, hay un orden de realidad en el que la acción puede simultáneamente proyectarse y reencontrarse: la institución. De un lado, la institución posee la consistencia y la opacidad de las cosas, su inercia y su obstinación. Pero, de otro lado, ella posee la fluidez, la imprevisibilidad y la inmaterialidad de la acción. Es a la vez un receptáculo de la acción consumada y un soporte de la acción futura; es pues mediadora entre la acción y ella misma. Proyectándose a la institución, la acción inscribe en ella sus fines. Gracias a éstos, lo que de suyo se hallaba fuera del mundo se vuelve en cierta medida un elemento del mundo: la institución es identificable, localizable, tangible. En este sentido, la acción es como el habla que objetiva el sentido pero al mismo tiempo lo conduce más allá de lo que dice textualmente. La analogía entre la acción y el discurso puede prolongarse aún más. Así como el movimiento del sentido es sostenido por intenciones, el advenimiento de los fines es sostenido por voluntades. Pero, así como la intención se proyecta a través de un dispositivo lingüístico que simultáneamente le da cuerpo y

lo refracta —lo particulariza, lo encierra en una figura determinada—, así también la voluntad que persigue fines se proyecta a través de una construcción institucional que simultáneamente le da realidad pero la contrae, la relativiza y le asigna los límites de una ciudad o una legislación particular. Pero además, así como el dispositivo lingüístico es él mismo productor y conduce la intención hacia nuevas peripecias de sentido, así también el dispositivo institucional es él mismo revelador y ofrece a la voluntad nuevas posibilidades de aproximación a sus fines.

Finalmente, se produce también el momento de la reflexión, gracias al cual la razón se capta a sí misma como razón práctica, fuente y motor del orden que ella instaura. La reflexión es primeramente una vuelta hacia lo que garantiza la disposición de los medios respecto de los fines —es búsqueda de las reglas que pueden realizar mejor esta adecuación. Hay un concepto bastante usual de racionalidad que corresponde exactamente a semejante estadio de la reflexión. Es en esta línea que se ubica la teoría de la elección racional, en la cual convergen la especulación sobre la utilidad y la especulación sobre la incertidumbre. Pero la reflexión no se detiene aquí. Ella se ocupa también de lo que constituye un fin en cuanto fin y de lo que hace que exista un sistema de fines, vale decir, del principio de unidad de todo aquello que puede ser considerado como fin. Por último, la reflexión se hace más profunda al poner de manifiesto a una subjetividad que es capaz de asumir la responsabilidad sobre el orden de los fines. La acción debe hallar su origen en un principio cuya esencia reside en establecer una relación, por propia iniciativa y por sus propios medios, con el horizonte extramundano a partir del cual cobran sentido las instauraciones institucionales.

En este punto surge inevitablemente la pregunta acerca de la relación entre la razón teórica y la razón práctica. Es preciso pues vincular entre sí ambas líneas de reflexión, de modo que pueda comenzar a emerger la unidad profunda de la razón.

La razón teórica nos muestra al mundo gobernado por conexiones que poseen un cierto grado de necesidad. Pero este mundo debe ser de naturaleza tal que sea posible la acción. Es necesario pues que la razón teórica haga un esfuerzo adicional por comprender de qué modo el mundo, pese a las rígidas leyes que lo gobiernan, y en la medida en que da lugar a organizaciones tanto más frágiles cuanto más complejas, es permeable a las iniciativas de la acción. Tanto la razón teórica como la razón práctica se captan como subjetividad, al reflexionar sobre sí mismas. Ahora bien, la

subjetividad cognoscitiva y la subjetividad actuante deben tener una raíz común. Es preciso pues reinterpretar la noción misma de subjetividad para comprender cómo el sujeto que se mediatiza como “logos” es el mismo sujeto que se mediatiza como acción efectiva en el mundo. La razón teórica, en su propia reflexión, aparece ante sí misma sólo como razón permanentemente en vías de constituirse. Al comprenderse como sujeto, ella se capta como productora. Pero lo que percibe entonces de sí misma permanece en el orden de las formas. Su poder efectivo no se revela más que en sus obras, que sobrepasan siempre lo que ella proyecta explícitamente de sí misma. La razón teórica es esencialmente activa, siempre en proceso de advenir, auto-constitución. La acción, por su parte, es el esfuerzo por encarnar las finalidades en lo visible, por instaurar en la efectividad de la historia sensata lo que nos sugiere, en la indeterminación de su lejanía, el lenguaje de lo universal. La auto-constitución de la razón teórica y la instauración de la razón práctica deben representar, en cierto modo, el mismo proceso. Lo cual sólo puede pensarse si las producciones de la razón teórica se dejan interpretar ellas mismas como peripecias de la instauración pretendida por la acción, es decir, si hay una interioridad de la ética respecto de la teoría.

En fin, así como la razón teórica descubre ser adecuada a la estructura de lo real, y trata de pensarse como principio universal que se despliega a la vez en el discurso y en el mundo, así también la razón práctica trata de pensar su propia relación a lo real, pero en cuanto le corresponde contribuir a crearlo. Si la razón teórica descubre en su propio movimiento un “logos” inmanente al mundo, haciendo surgir por ende un sentido que dormitaba en las cosas, la razón práctica añade a este sentido el que viene de la acción de la que ella es fuente. Para pensar la unidad de la razón, hay que reflexionar pues, en una misma línea, sobre esta doble relación con el mundo, sobre aquella que descubre y sobre aquella que amplía y culmina: en el acto que descubre se esboza ya el acto que introduce el valor, y la emergencia del valor prolonga la emergencia del sentido. La ética asume a la lógica, conduce la vida de las formas hacia el reino de los fines.

Ahora bien, gracias a esta progresión, gracias a la maduración de la problemática de la unidad, la razón, que es primeramente descubrimiento de un poder discursivo generador de sentido y de una extraña correlación entre este poder y el orden de las cosas —simultáneamente inteligible y permeable a la acción—, se asume cada vez más a sí misma como voluntad de su propio advenimiento y se vuelve un proyecto de instauración. Este proyecto implica retomar lo que ha sido descubierto pero a partir de una

iniciativa que se reconstituye por sobre la experiencia meramente pasiva de la efectividad, e implica prolongar el orden de la naturaleza en un orden de la voluntad, asumiendo el sentido emergente en un sentido por construir. En semejante proyecto reconocemos —transformado, sin duda, por la experiencia histórica— el proyecto inicial de la filosofía, que consistía precisamente en la elaboración conjunta del saber y de la ciudad, con la convicción —que debía ser fundamentada— de que existía una correspondencia de principio entre el orden de la verdad y el orden de la justicia.

No obstante, la situación se ha vuelto mucho más problemática. La ciencia que ha tenido éxito —demasiado éxito, desgraciadamente— es la física matemática. Pero ésta última no es más que un saber parcial, válido sólo para los fragmentos de la realidad susceptibles de análisis por medio del concepto de sistema dinámico. Su correlato en el ámbito de la acción es la tecnología, la cual por sí misma es indiferente respecto de los fines y expone más bien la acción al peligro de reducir sus verdaderos fines al fin de la expansión ilimitada del aparato tecnológico. A pesar de lo cual, el proyecto de la razón conserva plenamente su pertinencia. Hemos visto, sin embargo, cuán lamentable es creer que este proyecto es realizable en algún lugar bajo la forma de una figura histórica determinada. El sentido, que es en suma el asunto principal de la razón, no puede por naturaleza ser totalizado. La tentación de totalizar es el alma del totalitarismo. Es preciso pues repensar la estructura del proyecto, tratar de comprender nuevamente cómo éste puede hacerse efectivo sin dejar de ser indeterminable. Pues bien, estamos lejos de hallarnos sin apoyo en este empeño.

Podríamos invocar, ante todo, la experiencia de las matemáticas, que tiene un valor paradigmático respecto de nuestra cuestión central. En cierto sentido, la actividad matemática es simplemente descriptiva; es lo que subraya el platonismo. Pero, de otro lado, ella es completamente productiva; los objetos no existen sino en la medida en que son establecidos por el espíritu. No hay acuerdo con respecto a lo que ha de ser considerado como modo de producción. La forma más fácilmente aceptable es que se trata de una construcción. La idea de construcción ha sido abordada de diferentes maneras, entre las cuales el intuicionismo ha jugado un rol determinante y aún ejemplar. Se ha constatado que existen diversos grados de constructibilidad. En todo caso, la idea general es la de un proceso que se lleva a cabo por etapas: a partir de un objeto considerado como existente y sobre la base de una intuición *sui generis* —por ejemplo la serie de números enteros—, se puede engendrar objetos nuevos mediante la iteración de ciertas operaciones. Pero

la iteración puede proseguirse indefinidamente. En tal sentido, Gödel propone una interpretación de la noción de “conjunto” basada en el principio de iteración transfinita. Un conjunto es un objeto “que se puede obtener a partir de los enteros (o a partir de otros objetos bien definidos), gracias a la aplicación iterativa de la operación ‘conjunto de’”². Se puede obtener así el conjunto de los enteros, el conjunto de los números racionales, el conjunto de las funciones de los números enteros, etc. La iteración es transfinita en el sentido en que “la totalidad de los conjuntos obtenidos por iteración finita es considerada ella misma como un conjunto”³; ella puede por tanto intervenir como un objeto nuevo en aplicaciones ulteriores de la operación “conjunto de”. Se combina pues aquí un principio de totalización con un principio de simple repetición relativo a una operación elemental. Pero se trata de totalizaciones parciales que no representan sino etapas de un proceso indefinido.

No obstante, las posibilidades de la construcción no son ilimitadas. Hay objetos matemáticos que, hablando con propiedad, no pueden ser construidos, ni siquiera en el sentido general que acaba de evocarse. Pero todo objeto matemático considerado “existente” debe poder hacerse accesible de un modo u otro. En los ámbitos no susceptibles de construcción en sentido estricto, se recurrirá al método axiomático para caracterizar los objetos estudiados y sus propiedades esenciales. Cabe advertir, por lo demás, que incluso en los casos en que es posible un engendramiento constructivo, los procedimientos de construcción pueden ser presentados también en forma axiomática. El método axiomático tiene un alcance absolutamente general; es la forma canónica de definición de los objetos. Aunque hay axiomas que son interpretables constructivamente y otros que no lo son. La idea de Hilbert había sido fundamentar constructivamente todas las teorías matemáticas por la vía de demostraciones de no-contradicción. Pero se ha comprobado que semejante demostración hace intervenir siempre recursos probatorios que exceden a los de la teoría que se pretende fundamentar. Así pues, no parece posible lograr una fundamentación constructiva absoluta del conjunto de las matemáticas. En términos generales, la axiomática no nos brinda el mismo tipo de seguridad que la construcción directa. Pero el hecho importante es

2 . Kurt Gödel, *What is Cantor's Continuum Problem*, en: Paul Benacerraf e Hilary Putnam, *Philosophy of Mathematics, Selected Readings*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1964, p.262.

3. *Ibid.*, p. 262, nota 131.

que, de una manera u otra, el objeto debe ser constituido. La elaboración de un sistema de axiomas, aunque no sea interpretable constructivamente, es una forma de actividad en y por la cual se establecen objetos en el campo general de pertenencias constituido por las matemáticas.

Esta actividad no tiene, sin embargo, nada de arbitrario. La definición, ya sea estrictamente constructiva o axiomática, es sólo un procedimiento que nos permite captar y fijar ante el pensamiento un objeto que existe independientemente de las fórmulas que lo exponen. Es preciso distinguir claramente entre el objeto matemático y su representación. Pero el objeto no es accesible sino a través de una actividad constitutiva que, como se ha indicado más arriba, procede por tematización a partir del conocimiento adquirido de las propiedades de objetos ya constituidos. Ahora bien, la exploración de los objetos sólo puede hacerse, en sentido estricto, cuando se dispone de una representación. Así, la actividad constitutiva y la actividad representativa corresponden dinámicamente una a la otra: la constitución de nuevos objetos opera sobre la base de las representaciones disponibles y, de otro lado, todo esfuerzo de representación presupone que una constitución ha sido ya efectuada. La constitución es el reconocimiento de lo que está ya operando en la representación. El pensamiento matemático descubre entonces su campo en la medida en que lo construye. La creación es una producción receptiva; en representaciones sucesivas, ella acoge lo que se revela de un campo presente desde el origen pero de modo inagotable. De entrada, desde las primeras tematizaciones que producen la noción de número entero y las nociones geométricas básicas, tanto la actividad constitutiva como la actividad representativa se sitúan en un horizonte de realidad cuya unidad es postulada y, al mismo tiempo, problemática. Es un dominio de libertad, sin limitaciones, a través del cual, mediante generalizaciones y tematizaciones a la vez englobantes e integradoras, se prosigue con la búsqueda de la forma pura, siempre fugitiva, en la cual habría de hacerse finalmente manifiesto el ser mismo de lo matemático.

Un atento examen de las ciencias naturales, y de su historia, nos mostraría la misma tensión dual entre una actividad constitutiva y una actividad de representación. Los objetos no nos son dados; son construidos, en conformidad con principios que, por lo demás, sólo se obtienen progresivamente en la práctica misma de la investigación. Pero los objetos sólo son susceptibles de análisis si lo constituido se proyecta a través de una representación, es decir, de una teoría en principio axiomatizada. Ahora bien, la generación de los objetos es progresiva. Y no tiene nada de arbitraria. A partir del

funcionamiento mismo de los objetos ya constituidos, se ponen de manifiesto, con carácter de necesidad, objetos más generales que la actividad constitutiva habrá de tematizar y la actividad representativa habrá de circunscribir en formulaciones adecuadas. Pero, también aquí, esta doble actividad opera bajo la solicitación de un horizonte de realidad que es simultáneamente indicación de una sobreabundancia de principio con respecto a toda constitución efectiva, y promesa de una unidad que justifica la búsqueda de unificación siempre activa en el trabajo de la física.

Si nos volvemos ahora a la acción, entendida como establecimiento de fines en el curso del mundo, podemos traer a nuestra memoria las parábolas kantianas por medio de las cuales se presenta la finalidad de la voluntad: la parábola de la naturaleza —evocada por la idea de una ley universal, constitutiva del orden del mundo—, la parábola de la ciudad —en la que reaparece la noción de ley, pero esta vez en forma de una legislación que, a ojos de todos sus miembros, posea los requisitos de lo razonable— y la parábola del cuerpo místico —en la que desaparece la idea misma de ley para ceder su lugar al reino del espíritu—. A la distinción entre entendimiento y razón —el entendimiento como el dominio del concepto determinante y la razón como el dominio de la idea—, corresponde la distinción entre la acción histórica, que construye las ciudades temporales, y la acción ética, que, en la singularidad del otro, presta atención a la infinitud de la que proviene. El trabajo del entendimiento sólo resulta posible por hallarse inscrito en la sobreabundancia sugerida por la idea; de allí le vienen los recursos que dan vida a su afán y a la audacia con que asume su empresa. Asimismo, la acción histórica no puede sostenerse como acción sensata sino por su voluntad de apelar a la exigencia incondicional de la ética, más allá del juego de intereses y el tumulto de fuerzas en conflicto. Pero, en ambos casos, la relación es precaria, no asegurada, y es válida sólo mediante un empeño capaz de dar crédito. Respecto del saber, hemos aprendido que la empresa de fundamentación, por medio de la cual el entendimiento pretendía cerciorarse definitivamente de sus bases y de la validez de sus procedimientos, es ilusoria, por razones que son de principio. No podemos avanzar más que arriesgando, introduciendo las correcciones que resulten necesarias en el curso mismo del itinerario, de modo siempre contingente y azaroso. Y respecto de la acción, hemos aprendido que la fuerza de las cosas no se deja aprisionar fácilmente, que la violencia está siempre presente como negación efectiva o como amenaza, y que la imagen misma de una razón universal puede ser sólo el pretexto para una praxis que constituye más bien su antítesis.

¿Cómo hemos de concebir, entonces, esta apertura detectada en el seno de la experiencia hacia aquello que funda su sentido y al mismo tiempo la trasciende? ¿Cómo habremos de caracterizar el modo de actuar sobre la experiencia de este poder de sobrepasar la experiencia que llamamos “razón”?

Podríamos pensar en la idea de participación: la razón, en el hombre, sería sólo la huella limitada de una razón infinita. Pero es justamente la estructura interna de la razón limitada lo que se trata de comprender. Hay que partir por eso de la experiencia que ella tiene de sí misma, y no de lo que ella proyecta al infinito. Podría pensarse entonces en una reflexión que, profundizándose, terminara por sobrepasar la razón finita desde el interior de ella misma, elevándose hacia una razón absoluta revelada ya en ella. Pero, ¿qué puede significar la finitud, efectivamente experimentada, si se postula en última instancia una identificación con lo absoluto? Si se quiere dar cuenta de la razón tal como es experimentada, sería necesario más bien pensarla como perteneciente a la constitución misma de la experiencia. En esta constitución, ella representaría lo que garantiza a la experiencia el no cerrarse nunca sobre lo constituido. Sería el momento del estremecimiento, la fluidificación, el distanciamiento, la universalización, la libertad. Pero todo ello deberá entenderse precisando enseguida que la constitución no es un estado sino un devenir. La razón no se ofrece a sí misma de forma definitiva, sino se va constituyendo progresivamente. La razón es el proceso de su propia constitución.

Ahora bien, esto último puede entenderse de tres maneras distintas. La primera analogía sugerida es la de un proceso que se remonta a su origen, como el crecimiento que parte de un principio. La aventura de la razón no sería entonces sino el despliegue de las virtualidades presentes en el lenguaje desde el origen. El carácter originario de la posibilidad del sentido, parece autorizar esta manera de ver las cosas. Pero, ¿se trata simplemente de la explicitación de una suerte de dato global previo? El examen del desarrollo de la razón nos muestra más bien que hay momentos discontinuos que marcan una y otra vez rupturas y superaciones. Y nos muestra también que con la ampliación de los medios se produce un acrecentamiento de la incertidumbre. Pero, sobre todo, la excedencia de la razón no se explica simplemente como un residuo aún no recuperado por la tematización, sino más bien como el llamado proveniente de un fondo a la vez sustraído y disponible, que emana de una lejanía todavía no presente en lo visible y que apunta hacia lo que siempre ha de venir.

Ello nos sugiere otra analogía: la de un proceso teleológico. En este caso, la sucesión visible de figuras es comprendida a partir de la acción de un *telos*, el cual posee el paradójico estatuto de presentarse como un término, es decir como no realizado, pero actuando sin embargo en el interior mismo del proceso como su inspiración inmanente. No obstante, la inmanencia del *telos* equivale a la prioridad del proceso total respecto de sus fragmentos, a una ley integradora o, en resumidas cuentas, a una condición de totalización. Ahora bien, si la razón es esencialmente apertura, ella no se deja totalizar. ¿Es correcto, en tales condiciones, asignarle un *telos*, entendiéndolo como la presencia en ella de una figura por venir o de una epifanía prometida? En todo proceso teleológico hay un encadenamiento reglado que obedece a la constricción de la necesidad hipotética. Pero, en la historia de la razón observamos más bien el reconocimiento progresivo de exigencias o la respuesta a solicitaciones, no la ratificación de una necesidad. Y el encuentro con una exigencia, dicha en nosotros pero no proveniente de nosotros, es del orden del acontecer. Ello nos indica que la estructura de la razón, comprendida como el proceso de su propia constitución, no es de naturaleza teleológica sino de la naturaleza propia del acontecer.

Ahora bien, ¿qué dice tal exigencia? Ella demanda un compromiso más allá de lo constituido, es decir un riesgo —un riesgo garantizado únicamente por la virtud solicitante de la exigencia. El compromiso que se adecúa a la exigencia es un compromiso que debe dar crédito, que no puede apoyarse en pruebas y que confía, más allá y, quizá, a pesar de las apariencias. Es un compromiso en espera. La esperanza, a su vez, es una espera correlativa a una promesa, no formulada aunque reconocida. Lo prometido y esperado, es el arribo de una peripecia siempre pendiente y siempre anunciada, es el acontecimiento que da sentido o —habría que decir quizá—: es el acontecimiento mismo del sentido. Los términos clásicos pueden servirnos también aquí. La razón procura que advenga lo verdadero y procura que advenga lo justo. Ni lo verdadero ni lo justo están en su poder, pero es por su intermedio que ella tiene el poder de actuar. En sus obras, lo verdadero y lo justo se anuncian, pero no como si estuvieran ya secretamente presentes, no como si se desocultaran progresivamente, sino como el acontecimiento de una donación que está siempre por venir. En este acontecimiento se anula el trabajo de la razón, pero finalmente su contenido se pone de manifiesto, más allá de todas las figuras y de todas las formas —el mismo contenido que ella no había dejado de anticipar en sus instauraciones.

Lo que se propone así es la idea de una estructura escatológica de la razón. Esta estructura se caracteriza por los rasgos siguientes: lo que ha de venir posee prioridad respecto de lo que se halla dado o consumado en el presente; esto que “ha de venir” no es un simple despliegue de virtualidades ya presentes, sino aporta una novedad real; la aparición de esta novedad es dirigida por un momento que se halla delante de nosotros, en un lugar no identificable; este momento no actúa como causa final, sino como acontecimiento que ha de venir, como peripecia discontinua respecto de lo que le habrá precedido; el proceso mismo pertenece al orden del acontecer, en el sentido en que cada uno de sus momentos es determinado por su relación a un acontecimiento ulterior; pero todo acontecimiento que hace su aparición a lo largo del proceso se halla él mismo constituido como acontecimiento por su relación con el acontecimiento último; esta relación con el *eschaton* abre, en cada momento del proceso, una suerte de espacio de confianza que da sentido a la acción y permite a la razón el poder esperar. El *eschaton* es esta lejanía que, en cierto sentido, no posee medida común con los acontecimientos presentes, que no está situada al término de una serie de momentos ni es realmente ubicable en un tiempo, pero que está actuando al mismo tiempo en cada momento precisamente como objeto de esperanza. En cada peripecia particular hay pues una inspiración que procede de él y que transfigura ya lo ya-dado. Así es como tiene lugar la emergencia del sentido y la emergencia de las figuras de la razón. Se trata pues de un proceso de manifestación en marcha que, sin embargo, no debe entenderse como el despliegue progresivo de una realidad oculta desde los orígenes, sino más bien como la constitución progresiva de las condiciones que deben hacer posible la acogida del acontecimiento. Tal constitución es, a su vez, hecha posible por la donación del acontecimiento. El trabajo de la razón que se instaura a sí misma, es una huella, en las obras, de este movimiento de manifestación. Pues la instauración no es nunca una iniciativa absoluta, sino es más bien reconocimiento, ratificación, recepción y celebración, tal como lo muestra el paradigma de las matemáticas.

La estructura escatológica concierne tanto al orden del saber como al orden de la acción. El momento que se anuncia y que solicita, nos lo representamos tanto en la parábola del saber como en la del reino de los fines. En dicho momento debe producirse la convergencia entre la búsqueda de lo verdadero y la persecución de fines. El es el que puede garantizar en definitiva un saber sensato, es decir en conformidad con los fines, y una acción fundada, es decir en conformidad con lo que es en verdad. Pero esto implica que lo verdadero no es un sistema de verdades establecido ya

de antemano, sino que ha de ser más bien construido e instaurado, al igual que el orden de los fines. Lo cual implica, a su vez, que la realidad no está clausurada en la suficiencia del cosmos, sino que es, desde el fondo de sí misma, espera de esta consagración cualitativa que habrán de aportarle, en una operación convergente, tanto la palabra auténtica como la acción justa.

Uno de los rasgos de la estructura escatológica es, sin embargo, la existencia de una distancia y una tensión entre las figuras realizadas, o incluso realizables, y el término. Ahora bien, la idea de la razón se construye a partir de lo que permiten contemplar las figuras presentes. Si el término sobrepasa las figuras, y si la razón está esencialmente constituida por su relación con este término, entonces hay una inadecuación de la idea. La evocación del *eschaton* es pues ineludiblemente una superación de la idea de la razón, superación que se prepara sin embargo en las figuras en que se lee la idea. En estas figuras podemos hallar ciertos indicios de aquello hacia lo que se dirige dicha superación. La verdad, aun en sus expresiones finitas, apunta al compartir. Y la acción universalizadora, aun en sus modalidades contingentes, apunta a la reciprocidad. Se produce entonces una antinomia entre la idea de la razón, caracterizada por rasgos tales como la impersonalidad, la abstracción y la universalidad formal, y aquello que anuncian las experiencias del compartir y de la reciprocidad, que poseen un carácter personal, singular y concreto.

Si la razón es esta capacidad, presente en nosotros, que nos abre a la respiración de lo universal, hay otra capacidad, presente en nosotros, que nos abre a la singularidad del encuentro. La afectividad, que es una receptividad de orden espiritual, nos vuelve sensibles a la presencia del espíritu, en cuanto singularidad, en la concreción de su manifestación sensible. Entre la razón y la afectividad, ¿hay sólo una antinomia? ¿No hay acaso en la afectividad una raíz más profunda que la razón, que sostiene a la razón misma y que le permite poder esperar? La afectividad es una apertura a la presencia. Ella se dirige por sí misma a la presencia, a través del deseo. El deseo es lo que anima el movimiento de la razón. Pero la presencia hacia la que se dirige el deseo, es primeramente lo inmediato. El sentido de la razón consiste en universalizar el deseo.

Esto nos permite entrever mejor la naturaleza de la estructura escatológica de la razón. El *eschaton* de la razón, ¿no podría ser precisamente el momento en que razón y deseo hallan su total mediación, encontrando lo universal

la singularidad del encuentro, y asumiendo el deseo la fuerza y la verdad de lo universal? Lo que aquí se indica es, sin embargo, sólo un anuncio enigmático. ¿Qué puede ser, en definitiva, esta reunión de lo universal y el deseo? ¿La adhesión a una necesidad que gobierna el orden de las cosas? ¿O el reconocimiento, en libertad, de un amor por el cual somos reconocidos desde siempre?

(Traducido del francés por Miguel Giusti)

Université Catholique de Louvain
Louvain-la-Neuve, Bélgica