

La incondicionalidad condicionada, o de la razón moderna.

Conditional unconditionality, or modern reason.

DOI: 10.32870/sincronia.v30.n89.e0165

Ignacio Escañuela Romana

Universidad Loyola Andalucía.

(ESPAÑA)

CE: ignacioesro@gmail.com



<https://orcid.org/0000-0002-5376-0543>

Esta obra está bajo una licencia internacional [Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0](#).



Recepción: 19/11/2024 Revisión: 25/03/2025 Aprobación: 29/10/2025

Cómo citar este artículo (APA):

En párrafo:

(Escañuela, 2026, p. _).

En lista de referencias:

Escañuela, I. (2026). La incondicionalidad condicionada, o de la razón moderna. *Revista Sincronía*. 30(89).e0165
DOI: 10.32870/sincronia.v30.n89.e0165

Resumen.

La razón moderna busca la certeza absoluta o fundamento incondicionado de la verdad. Se contrapone explícitamente con todo lo anterior, afirmando un inicio totalmente nuevo. Además, para los objetivos propuestos, desarrolla desde el sujeto el método, que debe ser apodíctico y universal. En esa búsqueda, sentida como ascesis, las tres formas propuestas de incondicionalidad, evidencia y realismo fracasan relativamente. Se analizan los procesos en los que se forman estos resultados, ese avance parcial. Estudio que desvela mucho de la modernidad, de su fundamentación matemática y de los límites que la determinan. Desde lo anterior, se alcanza una doble conclusión acerca de la razón moderna: precisa de la presencia del contenido empírico, y sus procesos son complejos y parciales. La imaginación es necesaria en las formas de comprender y transformar el mundo. Por una parte, la razón moderna necesita reconocer a la persona histórica y real, pues ¿quién es el sujeto si no es la persona? Por la otra, irredenta, continuará buscando la fundamentación incombustible.

Palabras clave: Razón. Modernidad. Fundamentación. Evidencia. Realidad. Experiencia empírica. Imaginación. Persona.

Abstract:

Modern reason seeks absolute certainty or an unconditional foundation for truth. It stands in explicit opposition to all that precedes it, asserting a wholly new beginning. Furthermore, in pursuit of its stated objectives, it develops the method from the subject, a method which must be apodictic and universal. In this quest—experienced as a form of asceticism—the three proposed forms of unconditionality, evidence, and realism fail to deliver fully. The processes through which these partial outcomes



are formed are analysed, revealing much about modernity, its mathematical grounding, and the limits that shape it. From this, a dual conclusion is reached regarding modern reason: it requires the presence of empirical content, and its processes are complex and partial. Imagination proves necessary in the ways we comprehend and transform the world. On the one hand, modern reason must acknowledge the historical and real person: who is the subject if not the person? On the other hand, unredeemed, it will persist in its search for an unshakable foundation.

Keywords: Reason. Modernity. Foundation. Evidence. Reality. Empirical experience. Imagination. Person.

La razón moderna.

Es Descartes (1641/1961) quien inaugura de modo consciente y claro la fundación de la razón moderna, en la que nos encontramos. La finalidad de la acción teórica es, afirma, “comenzar de nuevo desde los cimientos” (p. 43). Por lo tanto, no desde esta o aquella posición, desde algo dado y previo, sino como construcción *ex novo*. No la apariencia, ni la probabilidad, ni la autoridad, o la memoria de los siglos, sino alcanzar el convencimiento de tener la verdad completa y apodíctica para todo ser racional que utilice la razón para sí misma. Se está ante la razón afirmándose como crítica radical en la historia.

De modo que Descartes (1637/2008) se siente obligado a “no admitir jamás cosa alguna como verdadera sin haber conocido con evidencia que así era.” (p. 24). Y no para plantear una base para una verdad, un ámbito, sino para la sabiduría única para todos los campos y problemas (Descartes, 1701/1996, pp. 61-66). Como afirma Husserl (1931/1985), se trata hallar la fundamentación radical y total del conocimiento humano (p. 38), o “radical autenticidad” (p. 47).

Programa exigente en el que se construye la naciente ciencia moderna. Ya Galileo Galilei en 1604 (16 de octubre, carta a Paolo Sarpi, como se citó en Berrone, 2001, pp. 634–635) afirmó la necesidad de demostrar leyes sobre el movimiento partiendo de “un principio totalmente indudable que pudiera ponerlo como axioma”, principio o “proposición” que debería tener “mucho de natural y de evidente”. Por lo tanto, Galileo avanzó como objetivo el fundar desde principios incontrovertibles las leyes universales, matemáticas, desde las que deducir todos los casos perceptibles, como analizó Cassirer (1906/1993, pp. 362-365).

En consecuencia, la razón moderna se matematizó, o bien la matemática se transmutó en moderna, tanto da: afirmó que el mundo era *ordine mathematico*. Es decir, si la matemática es la “teoría de las estructuras formales” (Frey, 1972, p. 129), o procedimientos operativo-constructivos (p. 143), entonces se trata de reducir todo problema de contenido a una cuestión formal o constructiva. Por lo tanto, cuando Descartes (1701/1996) propone constituir una *Mathesis universalis* como “una cierta ciencia general que explique todo lo que puede buscarse acerca del orden y la medida” (Regla IV, p. 86), esta ciencia procede del método general, pero este método ya se ha matematizado al colocar como principio el orden o construcción. Por una parte, Newton y Leibniz desarrollarán, en este marco, el cálculo diferencial, concebido como “el medio universal para la descripción matemática de los fenómenos del movimiento, de todos los procesos dinámicos” (Frey, 1972, p. 26). Por la otra, la matemática se centrará como teoría fundamental en la aritmética¹.

En su desarrollo, la modernidad se confronta con la Antigüedad y la Edad Media. Éstas habían confiado en un enfoque gradual que partía de la confianza en que los sentidos y la razón humanas revelarían por sí mismas la verdad, que Arendt (1958/2022) analiza como el convencimiento de que conocemos lo que existe de forma directa (pp. 302 y ss.), pues “la verdad se revela por sí misma” (p. 303)². Diferencia de planteamiento que se observa con claridad en la razón práctica. Así, Aristóteles (IV a.C./1985), afirma que “se ha de empezar por las cosas más fáciles de conocer” (p. 133, 1095b), entendiéndolas, de entre las dos alternativas que considera, como lo fácil de conocer para las personas (p. 4): “Pues el punto de partida es el qué” (1095b, p. 133), añade. Por lo anterior, para averiguar la bondad lo preferible es partir del hecho de ser ya bueno: de las buenas costumbres (1095b, p. 133). Por el contrario, Kant (1785/2012) afirma que una ley moral, un deber ético, debe ser obligatorio sin excepciones, por lo que precisa, defiende, de una “necesidad absoluta” de la ley moral ([A viii] p. 70). Esto implica que se busque “a priori en los conceptos de la razón pura” (p. 71). Nada empírico puede contribuir a las bases morales. Pensamiento antiguo y moderno muestran su contraposición.

¹ Frey (1972) afirma dos tesis que son quizá claves para construir un concepto filosófico completo de la matemática: “sólo hay una Aritmética” (p. 68) y “los números no son constitutivos si se prescinde de toda experiencia” (p. 72), ambas dentro de la argumentación del Cap. 3.

² En términos de Husserl (1931/1985): “desde el objetivismo ingenuo hacia el subjetivismo transcendental” (p. 40). Pero aquí se considera que esta noción de objetividad se forma en la edad moderna.

Ahora bien, la búsqueda de verdades incombustibles no es cómoda y supone un ascetismo de la persona que se hace sujeto de sí misma, que se pone en duda ante sí misma. La sensación de incertidumbre y la exigencia de certeza son acicates interiores que generan una fuerte disciplina vital. Esto lo señala Foucault (2) al apuntar que la modernidad no es un período histórico, sino una “actitud” (p. 81) que impone al hombre “la tarea de elaborarse a sí mismo.” (p. 86). Dicho de otro modo, si el campo de la conciencia es todo lo que se posee, la no adquisición de la verdad nos coloca en la picota ante la edad moderna.

De modo inevitable, la modernidad va a moverse desde el conocimiento teórico, no sólo hasta el campo del deber ético, sino también hasta la totalidad de esa razón práctica: la organización política. Del deber fijado por una ley racional universal y a priori se pasa al Estado regido por esa racionalidad única. Es típicamente moderno que el “Estado racional” (Berlin, 2022, p. 42) es tanto la imposición de una racionalidad única y universal, férrea, como la absoluta libertad por coincidir ese Estado con las conclusiones a las que llegan todos los ciudadanos al usar la razón para sí misma (pp. 41 ss.)³. Es decir, la razón moderna soluciona del mismo modo la aritmética, que las geometrías, la organización del diseño y el montaje industriales, el problema del imperativo categórico (Kant, 1785/2012), la organización de la economía, la determinación del poder y su legitimidad, ... No hay nada más moderno que las mismas reglas formales.

Ahora bien, en la búsqueda de la certeza incólume que debe nacer del momento previo de la “universalidad” de la “duda cartesiana” (Arendt, 1958/2022, p. 303), cuando todo supuesto previo infundado anularía todo el edificio racional construido sobre él, ¿cuál es el fundamento del método de la razón moderna?, ¿cómo afronta la modernidad el problema de la universalidad de las reglas del método? ¿Cómo logra satisfacer la exigencia de apodicticidad? Del problema surgen tres formas propuestas de solución. No tomar nada como previamente cierto, pues verdad y condición son incompatibles. Partir de principios absolutamente evidentes por sí mismos. Por fin, la realidad como construcción y referencia del conocimiento racional. A continuación, se analizan las tres.

³ Evidentemente, la modernidad en ética y política es mucho más compleja de lo aquí expuesto. Por ejemplo, en Escañuela Romana (2024) se considera la relación establecida en Arendt (1963/2013) entre la Constitución de la libertad y la modernidad.

La verdad incondicional.

¿Cómo lograr la incondicionalidad sin caer en la fundamentación circular? Esta cuestión aparece en la filosofía renacentista pues, como analiza Cassirer (1906/1993), considerando la filosofía de Campanella, “la duda implica ya una certeza” (p. 269): se duda desde una idea de verdad ya adquirida. ¿Cómo avanzar hacia la verdad si no se tiene ya el concepto de en qué consiste?

Del mismo modo, cuando Descartes (1637/2008) rechaza las diferentes ideas del pasado y las percepciones, ¿no lo está haciendo desde la exigencia de un criterio dado? ¿La duda metódica cartesiana no implica rechazar la veracidad de ciertos pensamientos, o contenidos de la conciencia, porque no alcanzan una medida, o ideal, del que no se duda? De forma que la problematización parece negarse a sí misma: evaluar su propio procedimiento de duda como cuestionable de raíz.

Spinoza (1677/1988) reconoce el problema del círculo de la conciencia sobre sí misma cuando señala la regresión al infinito que implica el hallar un método de conocimiento, ya que esto requiere otro método desde el que investigarlo, y así otros en un proceso sin fin (30) (p. 86). Lo que le conduce a considerar que el método es una reflexión sobre ideas verdaderas que ya se dan (38) (p. 89): para no caer en ese círculo o proceso al infinito tomar la certeza de la posesión de la idea verdadera. Lo que evita, señala Spinoza (1677/1988), la duda cartesiana y produce la certeza, pues basta con partir de la idea verdadera que ya poseemos (36) (p. 88), y el método se reduce a buscar el orden correcto de las ideas verdaderas. Ahora bien, “certeza y esencia objetiva son lo mismo” Spinoza (1677/1988) (35) (p. 88), lo que implica que la idea verdadera lo es por ser reflejo del ser. En definitiva, “la verdad se manifiesta a sí misma” Spinoza (1677/1988, (44), p. 92), y con ella el ser. Como considera Cassirer (1906/1993), mientras Descartes analiza el pensamiento para lograr “el punto fijo”, la idea que nos asegure la certeza, Spinoza toma como ya dada esa verdad y la certeza que produce (p. 9). Por lo tanto, frente a Descartes y su reconstrucción metódica de la certeza, a partir del sujeto, señala Cassirer (1906/1993) que para Spinoza el orden del conocimiento recoge el orden del ser, “la imagen pura de la realidad” (p. 27). Dado que la modernidad comenzó rechazando la dación de la verdad por sí misma, por lo que Descartes se concentró en un método universal que permitiese escapar al error y dar bases a lo que se piense e inicialmente se desconozca, Spinoza sostiene una perspectiva diferente.

Asimismo, Habermas (1989) encuentra en Hegel (1833/1985) esta crítica: como problema de la teoría crítica kantiana⁴. En efecto, Hegel (1833/1985) aduce que no es posible conocer y fundar las facultades cognoscitivas antes de conocer: lo que se realizaría con las mismas capacidades que se quieren apartar para su análisis. Sería como hallar las condiciones de verdad del método utilizando justamente ese método, probar un enunciado partiendo de que es verdadero. Como afirma Hegel (1833/1985), esto equivaldría a “intentar apoderarse de la verdad antes de la verdad misma” (p. 421), o conocer el conocer sin conocer (p. 421)⁵. Habermas (1989) considera el argumento de Hegel como “concluyente”, por lo que afirma que “ninguna teoría del conocimiento consistente puede escapar, desde su mismo inicio, a este círculo” (p. 14). Ya que efectivamente, añade Habermas (1989), incluso si se adopta el procedimiento de Reinhold de partir de supuestos aproblemáticos para analizar los otros y más tarde volver a su fundamentación, estamos en una secuencia de investigación arbitraria (p. 14).

A partir de lo anterior, Habermas (1989) analiza que la crítica de Hegel (1833/1985) lleva a la autorreflexión fenomenológica del conocimiento, y no al saber absoluto hegeliano, pues la teoría del conocimiento ahora sería una “reflexión” que parte de un previo, como un “momento posterior” que parte de “informaciones de la conciencia que le han llegado por vía empírica” (p. 15). Se parte de “un sabido anterior” (Habermas, 1989, p. 16). Esto muestra el problema: cómo sabemos si es saber o no lo es si lo estamos examinando para determinarlo. La distancia del planteamiento cartesiano es palmaria: en vez de una duda cartesiana para conducir a reglas universales y la certeza incondicional, datos previos que se aceptan en su verdad en tanto dados, para extender esta forma a la teoría del conocimiento. En lugar de la construcción de la verdad, la existencia de ésta. El esquema general es similar al analizado en Spinoza (1677/1988). Pero ¿cómo reconocer lo que es verdadero si aún no hemos aplicado ningún método? ¿Sobre qué base escogemos cuál sea verdadero? Parecemos obviar la circularidad para situarnos en una *petitio principii*.

En todo caso, los problemas de fundamentación circular reaparecen en el programa formalista, heredero directo de la idea de *Mathesis Universalis*. Programa que pretende reducir la matemática a un sistema axiomático en el que los conceptos primeros se definan mediante su uso

⁴ Hegel (1833/1985) habría encontrado este análisis en Reinhold: “Hegel elogia a Reinhold, que captó claramente el carácter circular...” (Habermas, 1989, p. 15).

⁵ Reflexión que se recoge, también, en Escañuela Romana (2025).

en el mismo sistema. En otras palabras, escribe Hempel (1945), las matemáticas serían el conjunto de teoremas cuya verdad procede de los postulados realizados, contenidos ya implícitamente en tales postulados (p. 9). Se lograría una verdad completa y fundamentada, que no dejaría resquicios a la duda, y sin necesidad de acudir a la experiencia empírica, la existencia de entidades matemáticas o la construcción mental por el sujeto. En ese proyecto del formalismo destacó el programa de Hilbert. Nagel y Newman (1958) consideran a este programa como la búsqueda de principios propios y la construcción de ““absolute” proofs, by which the consistency of systems could be established without assuming the consistency of some other system.” [pruebas “absolutas”, mediante las cuales se podría establecer la coherencia de los sistemas sin suponer la coherencia de algún otro Sistema”. (p. 26). Es decir, que el sistema de axiomas sea autosuficiente y no precise para demostrar su consistencia más que de pocas reglas de inferencia, y no de la consistencia de otro sistema de axiomas diferente (Nagel y Newman, 1958, pp. 33-34). Reducir la matemática a un “sistema lógico-formal puro”, sin contenido (Frey, 1972, p. 53). Donde, si se consideran los axiomas como “naturales” o “lógicos”, como innegables, se encuentra nuevamente la búsqueda de la incondicionalidad.

Entonces esa aspiración se revela inalcanzable. Los teoremas de Gödel muestran las limitaciones de todo sistema formal. Como analiza Frey (1972) el primer teorema de Gödel establece que en un sistema formal suficientemente completo no es posible formular todas las proposiciones metalingüísticas sobre el mismo sistema (que se refieren a él mismo), pues si se intenta, se alcanzan proposiciones indecidibles (p. 66).

En consecuencia, Nagel y Newman (1958) concluyen acertadamente que los teoremas muestran el poder creativo de la razón (pp. 101-102), por lo que la mente humana muestra una actividad muy compleja (pp. 101-102). Por su parte, Tarski (1944) impone la condición de que la verdad en el lenguaje-objeto se predica en el metalenguaje (conteniendo éste al lenguaje-objeto y otros elementos que le dan la riqueza necesaria). Ningún lenguaje formalizado puede establecer, pues, su propia verdad.

La verdad evidente.

Si la fundamentación incondicional no es posible, la alternativa directa es la evidencia, a la que Descartes recurrió como prueba de la certeza indubitable. La ciencia es conocimiento verdadero y

evidente, afirma Descartes (1701/1996, Regla II)⁶. ¿Cómo reconocer esa evidencia? La respuesta de Descartes se centró en cualidades internas a las percepciones: deben ser claras y distintas (p. 49).

Ahora bien, si la evidencia es ante todo la sensación de obligatoriedad de reconocer y no negar la verdad, que me impide pensar verazmente lo contrario, estamos de repente ante una afirmación de validez propia, dada. La evidencia es, por lo tanto, el intento de trocar autofundación por autoafirmación. Pero, entonces, de hecho, ciertas proposiciones, percepciones y percepciones de razonamientos, se nos aparecen ante la conciencia así, sin que dependa de nosotros que suceda. Otras, en cambio, no poseen esa rara apariencia de certeza. Entonces, estamos ante lo dado, impuesto, con un sujeto pasivo de conocimiento; en vez de sujeto creativo, constructor del método y en función constituyente de sí mismo y el mundo. Además, como todas las percepciones interiores, la de obligatoriedad de verdad no tiene por qué ser universal a todos los seres racionales, pudiendo ser propia de algunos y otros no.

Finalmente, la ciencia a partir del siglo XIX da el golpe final a la evidencia como criterio de verdad. El elemento primero y central que inicia el abandono del principio de evidencia es el planteamiento de las geometrías no euclidianas en el siglo XIX, con un fundamento no intuible, sino basado en el principio de coherencia. En base al formalismo matemático y su definición de “la “existencia matemática” como la coherencia o no contradicción (Frey, 1972, pp. 51, 145). Del mismo modo que las no evidencias de la mecánica cuántica⁷ o de la teoría del consumidor racional⁸, entre otros desarrollos científicos, no parecen ser, en absoluto, un principio generador de verdad. Putnam (1975) apunta a la importancia de los “quasi-empirical methods” (p. 529), tomando la idea de Zermelo al que se cita (Zermelo, 1908/1967, p. 187). Se trata del uso de principios intuitivos, por su evidencia. Entonces nos encontramos con la paradoja que expone Zermelo (1908/1967): “No matter if this self-evidence is to a certain degree subjective -- it is surely a necessary source of mathematical principles, even if it is not a tool of mathematical proofs” [“No importa si esta evidencia es hasta cierto punto subjetiva: sin duda es una fuente necesaria de principios matemáticos, aunque no sea una herramienta de demostraciones matemáticas.”] (p. 187). Siendo importante, pues, para que el

⁶ Así lo comprende Husserl (1931/1985), Descartes buscó “evidencias absolutas” (p. 38).

⁷ “En el caso de la teoría cuántica, el significado de las probabilidades no es evidente” (Cassini, 2016, p. 26).

⁸ Por ejemplo, la quasi-concavidad de la función de utilidad, y la consecuencia matemática de que la matriz de Slutsky sea simétrica y semidefinida negativa (Barnett y Serletis, 2009, p. 9; Holt y Goodwin, 2009, p. 46): no parecen resultados apoyados por la evidencia, pero sí por la deducción matemática.

sujeto forme teoremas y pruebas, no es sin embargo parte de las demostraciones mismas. Además, el objeto de defensa de Zermelo (1908/1967) es el axioma de elección, sobre el que el debate ha sido largo. En todo caso, parece que, como afirman Galindo y Alzate (2022), “como consecuencia de los resultados de Gödel y Cohen” afirmar o negar el axioma de elección no genera contradicción, produciendo simplemente dos matemáticas diferentes (p. 56).

La verdad objetiva, ¿real?

En consecuencia, la razón moderna pretende fundar la verdad desde el sujeto y su método, postulando la validez universal de éste, pero se ve privada de la incondicionalidad y de la evidencia como fundamentos. ¿Es posible reencontrar la apodicticidad en la relación entre el método y el mundo? Es decir, entre el hombre y la realidad. ¿Puede la razón que opera por y para sí misma hallar una forma directa de fundarse sobre lo que existe más allá de cualquier sujeto y su racionalidad? Pues si no encuentra fundamento y opera en el sujeto para sí mismo, ¿está, entonces, el proyecto moderno limitado al fracaso y con él al subjetivismo? De modo que la razón moderna trata de evitar como consecuencia lo que Arendt (1958/2022) analiza como limitar al hombre “a la cárcel de su propia mente, a las limitaciones de los modelos que él mismo creó” (p. 313). Para lograrlo Descartes (1637/2008) recurrió a la existencia de Dios para garantizar la realidad del contenido de las verdades alcanzadas por el método (por ejemplo, pp. 54-55).

Para salir del callejón, la modernidad construye un nuevo concepto de objetividad: como propiedad de pensamientos y enunciados. Concepto necesario pues la aplicación del método produce una teoría o teorías de la realidad.

En efecto, la cuestión de la objetividad se encuentra con claridad en el pensamiento de Kant (1781/2007), en quien la paradoja a la que llega la razón moderna es destacada. Por una parte, analiza Kant, el valor objetivo de la razón depende de los conceptos del entendimiento (Kant, 1781/2007), pues estos logran un “uso objetivo” sólo con la aplicación a la “intuición sensible”. Sin ésta, el pensamiento no se refiere a objetos (Kant, 1781/2007, B 342, A 286, p. 292). Por otra parte, el “concepto puro de razón” se explica “como concepto de lo incondicionado” (Kant, 1781/2007, B379, A322, p. 315). Es decir, la objetividad se forma en el sujeto a partir de formas o elementos condicionados en la conciencia, pero la razón busca un fundamento incondicionado para la totalidad de esa experiencia. Ahora bien, por el momento anterior, esa búsqueda de lo primero no puede tener

éxito, ya que “lo absolutamente incondicionado no se encuentra en la experiencia.” (p. 488). Tales “conceptos puros”, sin experiencia objetiva, añade Kant (1781/2007) actúan como “proyectos” hacia ese ideal de lo incondicionado (B380, A323, p. 316). Sin una validez específica, son guía del funcionamiento del entendimiento. Dicho de otro modo, no sirven para probar, sólo para imaginar cómo se puede avanzar hacia un conocimiento más amplio y certero. Conceptos que no son arbitrarios ya que son universales a la razón, pero sin objeto en la experiencia (Kant, 1781/2007, B383-5, A326-8, pp. 317 y ss.). Ahora bien, ¿para qué sirve a quien busca la verdad absoluta el uso de principios reguladores sin una base de verdad? Supongamos que utilizo el concepto de causa en este sentido como un “como si”, ¿es un uso del concepto “causa” su afirmación como metáfora? De otro modo, ¿no estoy usando “causa” como un contrafáctico? Justo lo contrario que pretendía.

Además, el problema se profundiza con el concepto kantiano de noumeno. Por una parte, Kant (1781/2007) defiende que las formas (a priori) de la intuición sensible, el espacio y el tiempo, se refieren a “objetos considerados tan sólo en cuanto fenómenos” y no a las “cosas en sí mismas” (A39, B56, p. 80). Es decir, ser la base de la síntesis a priori que forma nuestra experiencia, y no ir a algo externo. Por otra parte, surge, en consecuencia, el problema de la relación entre esa realidad objetiva y la realidad como tal o “cosa en sí”, pregunta en Kant (1781/2007) que genera una serie de problemas conceptuales aparentemente irresolubles, pues se está ante un concepto general, “universal”, que debe referirse a un caso específico o “individuo” (B 604, A 576, p. 490), entre otras cuestiones paradójicas.

Es un momento dramático, la razón busca lo que ya sabe que no puede lograr. De repente, la objetividad deseada es alcanzable pero inútil, ya que se afirman ideas cuya universalidad se refiere a los sujetos, pero no a los objetos. ¿Por qué en la búsqueda de la razón de la certeza absoluta (desde Descartes) ésta es conducida a la pérdida de la realidad? Pero la realidad es lo que no podemos negar, pues es todo aquello que se nos impone y de lo que no podemos disponer. Lo que se enfrenta a nuestros deseos para negarlos o modularlos.

Como analiza Frey (1972), la exigencia kantiana de que toda verdadera ciencia tiene que tener “una certeza apodíctica, no puede ser ya sostenida respecto de ninguna ciencia empírica” (p. 133), pues la aplicabilidad de la matemática a la realidad empírica está limitada y circunscrita a una pequeña parte de lo cognoscible (p. 139). Pero la misma matemática ha sido afectada por los teoremas de incompletitud de Gödel. Entonces, lo operativo-constructivo es un conjunto abierto de

verdades que pueden ser debatidas, y es un sistema de orden y relación que no atrapa todo lo existente. Del que ni siquiera sabemos en qué medida lo atrapa.

Los intentos posteriores para superar la distancia entre objetividad y realidad modifican el punto de partida de la razón moderna para añadir algo dado, presente, de manera primaria y, por ello, no sujeto a la duda cartesiana. Se toman tres ejemplos de pensamiento en la edad moderna. Como se ha visto, Spinoza (1677/1988) ya afirmó que orden del conocimiento y del ser coinciden, generando la certeza. Husserl (1931/1985) afirmará que la evidencia es ya “experiencia de la existencia y de las esencias de las cosas” (p. 52), se me presentan las respectivas cosas y hechos objetivos (p. 54). Presencia que es un dato, un dado, del mismo modo que lo es que estoy aquí sentado escribiendo. A este darse del ser nos aproximamos, logrando las ansiadas verdades absolutas, en un “horizonte infinito de aproximaciones” (Husserl, 1931/1985, p. 53). Hegel, por su parte, señala Kojève (1947/2016), había defendido que el Saber absoluto, del “Ser en su conjunto integral” (p. 207), se da ya en él. Es decir, en un presente desde el que se considera la historia. ¿Por qué en la historia? Habermas (1984) destaca que, en el primer Hegel (1806/1984), de las lecciones “en Jena durante 1804-1805 y 1805, 1806” (p. 11), el espíritu se forma en los sistemas de mediación del lenguaje, el trabajo y la familia o interacción (pp. 12 y ss.), sin los cuales cualquier movimiento de la conciencia no sería posible. La verdad no se realizaría. Interpreto que desde este punto la evolución del pensamiento hegeliano se conduce naturalmente hacia la fenomenología, pues al anular la condición de verdad defendida por sí misma por Descartes y Kant, entre otros, el origen se convierte en determinante de la veracidad y la demostración. De hecho, en la reflexión fenomenológica la misma reflexión sería otra reflexión y participaría de la historia y su carta de verdad sería su propia existencia. Pero entonces la historia pasa a dominar como referente, pues en ella se da el origen de lo que pensamos. Sin embargo, la historia es lo construido en el tiempo conforme que somos conscientes de él, una dación.

En base a todo lo anterior, se puede concluir que la razón moderna hace que nos encontremos en tres mundos conceptualmente construidos ante la conciencia:

- A) El mundo de la objetividad (“obj”) constituido por el resultado de las proposiciones o teorías producto del método. Entre ellas, fundamentalmente las teorías matemáticas de la ciencia.
- B) El mundo de las percepciones y del sentido común (“sco”).

C) Lo que pensamos filosóficamente como realidad (“rea”), dependiendo de si la consideramos cognoscible o inalcanzable. Lo que llamaríamos el “MUNDO” en mayúsculas.

Es decir, tenemos teorías construidas metódicamente, en ciencia conceptuales-matemáticas que describen y predicen los fenómenos hasta un grado de exactitud inimaginable (Penrose, 2006), de modo que en este mundo *obj*, los objetos se definen mediante ecuaciones (2006). Del mismo modo, los modelos de demandante racional maximizador de la satisfacción o utilidad no se corresponden con seres humanos reales, sino con ecuaciones que describen y predicen comportamientos. Sobre los resultados que se obtienen, se transforma el mundo con la técnica, o formación de cosas artificiales, producidas por la misma actividad científica incorporada en instrumentos. Desde la selección de variedad de frutas o de cereales, hasta su modificación genética, y hasta los actuales centros masivos de datos sobre los que se pretende crear la inteligencia artificial.

Por otro lado, el mundo *sco*, que sabemos es una interpretación de nuestros cerebros, pero en el que vivimos el día a día. Cuando desayunamos por la mañana, no nos abstraemos acerca de las partículas elementales etc., sino que vivimos en el mundo de los gustos y las sensaciones. No hablamos con otras personas pensando en los componentes moleculares atómicos que nos forman, sino como efectivamente personas. Además, en nuestra evaluación constante de la existencia, si algo es bello, bueno, verdadero, nos situamos en el mundo *sco*.

Por un lado, es desde el mundo *sco* que evaluamos el resto: desde él pensamos lo verdadero. Por otro lado, este mundo *sco* se reduce al mundo *obj* en la razón moderna, en lo que Descartes comprendió como aplicación del método universal. Teorías que efectivamente parecen reducir nuestro día a día a objetos matemáticamente descritos que no se corresponden con nuestras percepciones e ideas en nuestras vidas comunes.

¿Y el mundo *real*? La polémica filosófica se centra en esta pregunta y sus relaciones con los otros dos mundos. La razón moderna quisiera desesperadamente interpretarlo como igual al *obj*⁹.

⁹ La teoría platónico-moderna de la matemática une dos ideas. La moderna de la existencia de las matemáticas teórica y, como resultado, aplicada. Esta segunda aplicada a lo que existe, lo que era en Platón impensable (Arendt, 2022, pp. 293-294). La segunda idea, platónica, de la identificación de la referencia de la matemática con objetos ideales, sostenida, por ejemplo, por Penrose (2006), de modo que ésta describe algo realmente

Entonces, la relación que tengan con la realidad como tal, que ahora se presenta también conceptualmente, se convierte en problemática: objeto de debates interminables. Si se pudiese resolver de forma irrefutable el salto de tal modo que objetividad y realidad mantuviesen, al menos, una relación estrecha y confiable, se lograría una base cierta. De este modo, la razón moderna retorna a la cuestión de la adecuación entre pensamiento y realidad.

Los éxitos de la técnica producto de la ciencia son difícilmente exagerables. Se ha combatido la necesidad, se han afrontado las enfermedades, se ha aumentado la esperanza de vida, como explica, por ejemplo, Deaton (2013)¹⁰. Y, no obstante, en el ámbito de este estudio, ¿qué es lo que existe como real más allá del método y sus resultados cognoscitivos y tecnológicos? Esto es un problema conceptualmente presente ante la razón moderna, que nostálgica se pregunta acerca de lo que existe y no es objeto de conocimiento.

En definitiva, si la verdad se forma íntegramente en la conciencia, en la búsqueda de un método universal de la razón desarrollándose para sí misma, si la verdad parte del asidero interior para la veracidad como base de la propia actividad del sujeto, la pregunta pasa a ser necesariamente qué sea real más allá del sujeto. Incluso todo aquello que ha sido transformado contiene una cierta existencia aparte, que se nos escapa. De forma que cuanto más conoce la ciencia y transforma el mundo, más conscientes nos hacemos de lo que se queda más allá¹¹. Con la contradicción de pensar lo que no es posible concebir, a pesar de ser el objeto de la intención de serlo. “Lejanía de los hechos” que hace que el sujeto se encuentre “en un lugar aún más apartado, solitario y silencioso, a solas con la certeza de su propia existencia, su conocimiento, su acción y su actividad técnica de transformación.” (Escañuela, 2025).

existente. Entonces, necesariamente, una concepción platónico-moderna debe unir los mundos ideal y físico, o, al menos, equivaler de algún modo.

¹⁰ Por una parte, “The greatest escape in human history is the escape from poverty and death” (Deaton, 2013, p. 23), que se ha producido a partir de la revolución industrial, la Ilustración y “the germ theory of disease” (Deaton, 2013, p. 23). Por otra parte, estamos en un proceso que continúa porque vivimos en un mundo desigual y gran parte de la población no ha alcanzado los niveles de la parte de la humanidad más rica (Deaton, 2013, pp. 23-24). Deaton desarrolla ambas tesis por extenso en ese libro.

¹¹ Mediante la matemática sólo podemos aproximar los fenómenos sometibles a orden y medida (Frey, 1972, p. 141). Todo lo que no lo es, queda fuera.

5. Conclusión. Ahora.

La razón moderna en su desarrollo se ve privada de la incondicionalidad, la evidencia y el realismo. Sin embargo, irredenta, continúa persiguiendo la certeza incombustible. Pero, entre la experiencia de los éxitos y los fracasos, y el impulso autoexigente, sí que conoce ahora las condiciones que determinan los resultados, así como el carácter necesariamente limitado de los sucesivos logros obtenidos.

Lo crucial de la modernidad se muestra, entonces, como ese método de múltiples formas, de aspiración universal y apodíctica, y organizado de un modo u otro alrededor de estructuras formales. Método construido desde el ser humano. Ha producido el conjunto de realizaciones teóricas y técnicas en las que vivimos. De un modo u otro, todos somos necesariamente herederos de Descartes, Galileo y Newton, entre muchos otros.

Hay dos formas de solución parcial al problema crucial de la fundamentación, que han ido colándose a través del tamiz de la búsqueda de fundamentos. Por un parte, como señala Frey (1972), las limitaciones de la formalización muestran que necesitamos lo empírico (p. 140). Comenzando por el hecho de que los números precisan de contenido. Es cierto que los datos no permiten generalmente afirmar verdades incombustibles y absolutamente seguras, pero también que, producto parcial de los medios técnicos y de las formulaciones conceptuales, son la mejor aproximación al mundo y a nosotros mismos, y permiten un avance continuado en la verdad¹².

Por la otra parte, la imaginación y complejidad son consustanciales a la razón. Sin esa capacidad de pensar lo no presente, tal y como Arendt (1970/1992) expone el pensamiento de Kant, "Imagination, Kant says, if the faculty of making present what is absent" ["La imaginación, dice Kant, es la facultad de hacer presente lo que está ausente."] (p. 79), el hombre perdería las actividades cruciales: comprenderse a sí mismo (tener historia), comprender a los demás, comprender el mundo y transformarlo. En fin, la creatividad. De alguna manera, a la modernidad le ha costado reconocer la posición central de la imaginación en el pensamiento humano, y, sobre su base, la posibilidad de avances complejos y dinámicos. La duda, la incertidumbre, se han revelado no sólo como momentos en el progreso hacia la verdad, sino como procesos consustanciales a la razón. Desde ellos, se da la misma posibilidad de la libertad. La conciencia es porque no deja de ser reconocimiento de la duda.

¹² "El hombre siempre puede idear algo nuevo y adecuado para continuar el proceso" (Frey, 1972, p. 144).

Entonces queda como motor de la modernidad el ascetismo de la certeza. Destruye para construir y rechaza toda autoridad, no sólo de pretendidos tutores (Kant, 1784/2018)¹³, sino también incluso la de los sentidos, los instintos, la emocionalidad, la misma razón adquirida. Es un ascetismo que se postula como libertad, que entiende la verdad como liberación. La base es la voluntad de pensar por uno mismo: el lema de la Ilustración según Kant (1784/2018): *Sapere Aude*¹⁴(p. 17).

No obstante, la razón moderna necesita reconocer a la persona histórica y real¹⁵, el hombre existente: pues ¿quién es el sujeto si no es la persona? No el correlato de sus concepciones y de su afán por transformar, sino el existente dotado de libertad. Sólo la persona, reconociéndose en el proceso, persiste.

Post-scriptum

Si la búsqueda angustiosa de la certeza absoluta, en medio de la duda universal, es propia de la edad moderna. Si, en la exigencia de cumplimiento de las reglas postuladas por la conciencia, deposita ésta la salvación. Si para lograrlo, es necesario rechazar todo lo anterior o previo, anular todo lo dado, para conquistar el principio de veracidad. Si se persigue la fundamentación incondicional del conocimiento para caer en círculos imposibles. Si la evidencia no es solución, ni la realidad ofrece el fundamento apodíctico. Si estamos, pues, en una revolución para la obligación de la libertad. Si habitamos en esa prisa incansable, y la conciencia no halla el puerto donde descansar.

Entonces, la razón moderna, Teseo, se adentra en el laberinto para liberar al hombre de sus cadenas de necesidad, matando al Minotauro¹⁶. Teseo es el héroe que porta la llama de la verdad, y bajo su exigencia anhela la liberación. El Minotauro es el hombre concreto, histórico y real, cargado de necesidades y emocionalidad, contradictorio y complejo en su doble naturaleza humana y animal, habitante del lugar de las incertidumbres. ¿Puede el laberinto ser desentrañado mediante cálculos, para así alzar la universalidad frente a lo específico, lo fundado frente a lo dado, lo evidente frente a

¹³ “Aquellos tutores que tan bondadosamente han tomado sobre sí la tarea de supervisión...” (Kant, 1784/2018, p. 18).

¹⁴ De otra forma, ver la compleja reflexión del personaje de Marlow en relación con la idea, que hace Conrad, 2015, p. 23.

¹⁵ Un apunte inicial sobre la dinámica entre modernidad e identidad personal está en Escañuela Romana (2022): “La regla, la propiedad de adecuación universal a una regularidad establecida, estudiada y fundada, borró las identidades locales y familiares, así como la personal.”

¹⁶ Ver, por ejemplo, el relato de Teseo y el Minotauro en Apolodoro (I-II d.C./1985).

lo inclasificable, lo formal frente a las emociones, el cálculo frente al impulso, el ajedrez lógico frente a la conciencia y la intuición?

Pero, si el sujeto racional acaba con la persona, ¿qué queda? Y ¿qué sería el hombre real sin los procesos de liberación desencadenados por la modernidad? Sólo si Teseo se reconoce en el Minotauro como su alter ego y se reconstruye desde su propia imaginación, no como una tarea completada, sino como la historia inconclusa que avanza, puede salir del laberinto, que es su propia construcción.

Referencias

- Apolodoro (1985). *Biblioteca* (trad. Rodríguez de Sepúlveda, Margarita, Serrano Aybar, Concepción). Editorial Gredos (Obra de la antigüedad, es posible que sea una versión de los siglos I-II d.C., tal y como afirma Javier Arce en este libro, en su Introducción, p. 35).
- Arendt, H. (1992). Imagination. En: *Lectures on Kant's Political Philosophy* (R. Reiner, Ed.), The University of Chicago Press, pp. 79-85. (Seminario de 1970 en New School for Social Research).
- Arendt, H. (2013). *Sobre la revolución*. Alianza Editorial. (Trabajo original publicado 1963).
- Arendt, H. (2022). La condición humana (R. Gil Novales, Trad.). Paidós. (Publicación original en 1958).
- Aristóteles (1985). Ética Nicomáquea. En Ética nicomáquea. Ética eudemica (J. Pallí Bonet, Trad.). Editorial Gredos. (Publicación original en IV a.C.)
- Barnett, W. A., & Serletis, A. (2009). Chapter 1 Measuring Consumer Preferences and Estimating Demand Systems. En Quantifying consumer preferences, Emerald Group Publishing Limited, pp. 1-35.
- Berlin, I. (2022). Sobre la libertad y la igualdad (R. Ramos Fontecoba, Trad.). Página Indómita. Publicación original entre 1956 y 1962.
- Berrone, L. R. (2001). Galileo y la génesis de la cinemática del movimiento uniformemente acelerado. Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas, 24(51), 629-648.
- Cassini, A. (2016). El problema interpretativo de la mecánica cuántica. Interpretación minimal e interpretaciones totales. Revista de humanidades de Valparaíso, (8), 9-42.
- Cassirer, E. (1993). El problema del conocimiento (W. Roces, Trad.). Tomo I. Fondo de Cultura Económica. (Publicación original en 1906).
- Conrad, J. (2010). El corazón de las tinieblas (S. Pitol, trad.). Random House Mondadori. (Publicación original en 1899).
- Deaton, A. (2013). The great escape. Health, wealth, and the origins of inequality. Princeton University Press.
- Descartes, R (1961). Meditaciones metafísicas (J. Gil Fernández, Trad.). Aguilar. (Publicación original 1641).

- Descartes, R (1996). *Reglas para la dirección del espíritu* (J. M. Navarro Cordón, Trad.). Alianza Editorial. (Publicación original en 1701).
- Descartes, R. (2008). *Discurso del método* (E. Bello Reguera, Trad.). Editorial Tecnos. (Publicación original en 1637).
- Escañuela, I. (2022). En la dualidad de la historia. Philpapers. <https://philpapers.org/archive/ROMELD.pdf> (Acceso 29/10/2025).
- Escañuela, I. (2024). Falsos Populismos, El Desarrollo Pendiente de la Modernidad. *Reflexiones Marginales* 79. <https://reflexionestmarginales.com/blog/2024/01/24/falsos-populismos-el-desarrollo-pendiente-de-la-modernidad/> (Acceso 29/10/2025).
- Escañuela, I. (2025). Silencios. *Reflexiones Marginales* 85. <https://reflexionestmarginales.com/blog/2025/01/23/silencios/> (Acceso 29/10/2025).
- Frey, G. (1972). *La matematización de nuestro universo* (J. Barro, Trad.). Madrid: G. del Toro.
- Galindo, F., & Alzate, R. (2022). El axioma de elección en el quehacer matemático contemporáneo. Aitías, *Revista de Estudios Filosóficos del Centro de Estudios Humanísticos de la UANL*, 2(3), 49-126.
- Habermas, J. (1984). Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena. En Ciencia y técnica como “ideología”, Madrid: Editorial Tecnos., pp. 11-51. (Publicación original en 1967).
- Habermas, J. (1989). *Conocimiento e interés* (M. Jiménez, J.F. Ivars, L. Martín Santos y J. Vidal Beneyto, Trad.). Madrid: Taurus. (Publicación original en 1968).
- Hegel, G. W. F. (1984). *Filosofía real* (J. M. Ripalda, Trad.). Madrid: Fondo de Cultura Económica. (Lecciones dictadas en 1805/1806)
- Hegel, G. W. F. (1985). *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Vol. III* (W. Roces, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica. (Publicación original en 1833).
- Hempel, C. G. (1945). *Geometry and empirical science*. *The American Mathematical Monthly*, 52(1), 7-17.)
- Holt, M. T., & Goodwin, B. K. (2009). The almost ideal and translog demand systems. En *Quantifying consumer preferences*, Emerald Group Publishing Limited, pp. 37-59.
- Husserl, E. (1985). *Meditaciones cartesianas* (J. Gaos y M. García-Baró, trad.). Madrid: Fondo de Cultura Económica. (Publicación original en 1931).
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, Trad.). Madrid: Taurus. (Publicación original en 1781).
- Kant, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (R.R. Aramayo, Trad.). Madrid: Alianza Editorial. (Publicación original en 1785).
- Kant, I. (2018). Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración? En *¿Qué es Ilustración?* (A. Maestre y J. Romagosa, Trad.), Madrid: Editorial Tecnos, pp. 17-29. (Publicación original en 1784).

- Kojève, A. (2016). *Introducción a la lectura de Hegel* (A. Alonso Martos, Trad.). Madrid: Editorial Trotta.
 (Publicación original en 1947).
- Nagel, E., & Newman, J. R. (1958). *Godel's Proof*. New York University Press.
- Penrose, R. (2006). *What is reality?*. New Scientist, 192 (2578), 32-39.
- Putnam, H. (1975). *What is mathematical truth?*. Historia Mathematica, 2(4), 529-533.
- Spinoza, B. (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento*. En *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos* (A. Domínguez, Trad.), Madrid: Alianza Editorial, pp. 75-123. (Publicación original en 1677).
- Tarski, A. (1944). *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica* (M. Bunge, E. O. Colombo, E. Arias y L. Fornasari, Trad.). En *La búsqueda del significado: Lecturas de filosofía del lenguaje*, pp. 275-313.
- Zermelo, E. (1967). *A new proof of the possibility of a well-ordering*. En *From Frege to Gödel: A source book in mathematical logic, 1879–1931*. Vol. 9. Cambridge: Harvard University Press, pp. 183-198. (Publicación original en 1908)