

EL RELATIVISMO

filosófico

INSTITUTO DE
HUMANIDADES *Angel Ayala*

EL RELATIVISMO
filosófico

Miguel Acosta López
José María Garrido Bermúdez
(Editores)

serie filosofía
Madrid, 2005

El **INSTITUTO DE HUMANIDADES ÁNGEL AYALA-CEU** es un centro de investigación y docencia, que pretende ser un foco de elaboración y difusión de pensamiento humanístico católico, convirtiéndose en un lugar de encuentro intelectual abierto y acogedor.

Serie Filosofía del Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU

El relativismo filosófico

No está permitida la reproducción total o parcial de este texto, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright.

Derechos reservados © 2005, por los autores de los textos.
Derechos reservados © 2005, por Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU (Fundación Universitaria San Pablo-CEU).

Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU
Julián Romea, 20 - 28003 Madrid
Correo-e: ihuman@ceu.es
<http://www.angelayala.ceu.es>

ISBN: 84-86117-06-2

Depósito legal:

Diseño de cubierta y composición: Pablo Siegrist

Imprime: Servicio de Publicaciones - Fundación Universitaria San Pablo-CEU

EL RELATIVISMO Y EL PRINCIPIO DE INMANENCIA

MIGUEL ACOSTA LÓPEZ

Profesor de Filosofía del Hombre del
Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU
en la Universidad San Pablo-CEU

INTRODUCCIÓN

En este artículo deseo mostrar el momento histórico en el que se instaura de manera formal el principio de inmanencia. El principio de inmanencia es una postura gnoseológica donde hay una primacía del pensamiento con respecto al ser de las cosas. En sus orígenes, Descartes es el protagonista principal. Quisiera detenerme —de la mano de algunos especialistas en la filosofía cartesiana y en gnoseología—, a analizar bajo una clave realista, cuáles son, a mi modo de ver, los dos principales elementos que han contribuido a fundar el principio referido. El primero es la simplificación del proceso cognoscitivo que se centra en el concepto de “idea” en Descartes. Se podrá observar que dicho proceso reduce el pensamiento a percepción en la conciencia, donde se mezclan y confunden los datos proporcionados por los sentidos externos e internos. El segundo es el representacionismo, que admite que sólo las representaciones de la mente son los auténticos objetos reales, las cosas son causa y meros casos que se presentan en la realidad. Descartes, con una postura representacionista, introducirá otro concepto, el de “realidad objetiva” al que atribuye grados al modo como ocurre en la realidad física. Con esto, también cambiará el criterio de certeza, que surge de la patencia objetiva de la realidad —donde interviene especialmente la verdad, “conformidad entre la cosa y el entendimiento”, que produce en el sujeto un estado del espíritu de saberse ante ella—; criterio que en lugar de fundarse en el ser de las

cosas ahora pasa a tener un carácter subjetivo basado en las ideas “claras y distintas”¹.

Al final de este artículo, siguiendo a Carlos Cardona² —cuya preocupación metodológica principal ha sido la de promover la vuelta al pensamiento realista y, en concreto, al pensamiento tomista—, comentaré la incompatibilidad de mezclar dos principios que son antagónicos: el principio del realismo metafísico y el principio de inmanencia. El riesgo de caer en el relativismo gnoseológico a partir del principio de inmanencia es muy amplio, porque toda la lógica de su gnoseología se orienta a ella, aunque paradójicamente también haya conducido a pronunciados dogmatismos, como el caso de Hegel o Marx.

A modo de introducción, es conveniente recordar que el principio de inmanencia admite el conocimiento de las ideas pero niega una aproximación real con las cosas, la verdad se genera en el propio ser humano. Este principio puede conducir de una manera casi directa al relativismo gnoseológico. Esto se debe al carácter intrínseco de su gnoseología, ya que la razón principal del conocimiento radica en el mismo sujeto. Descartes todavía admite una realidad extramental, que la podemos conocer con su peculiar método, pero su gnoseología rompe con el realismo del conocimiento. En la filosofía de Kant, en cambio, el principio de inmanencia adquiere ya una madurez plena. Se admite la incapacidad del conocimiento humano de conocer el *noúmeno*, solamente podemos conocer el *fenómeno* a partir de nuestras formas *a priori* de la sensibilidad y el entendimiento. El “giro copernicano” propuesto por Kant centra el fundamento de la verdad en el hombre y deja a las cosas tal cual son, sin poder admitir en ellas más que la objetividad de que son.

Al ser el hombre el protagonista principal del conocimiento y dejar relegadas de manera pasiva a las cosas extramentales, el subjetivismo se proclama director del pensamiento y de la determinación consciente de lo que será la verdad. La verdad deja de tener un correlato con el “en sí” de las cosas, para centrarse en el “objeto” que advierte la razón. De esta manera, la verdad surge desde dentro del hombre, y lo lógico es que pueda haber percepciones diferentes acerca de una misma cosa, con lo cual, se acepta la posibilidad de distintos tipos de verdades dependiendo de lo que a cada uno le muestra su razón. De alguna manera, la postura realista también admite que pueda haber diferentes aproximaciones o grados de verdad en relación a las cosas, sobre todo por la riqueza ontológica de las mismas; la diferencia está en que el conocimiento realista acepta un conocimiento básico común y objetivo que tiene su fundamento en el ser mismo de los entes, en cambio, el conocimiento inmanente niega ese fundamento ya que no admite la capacidad humana de percibir el aspecto ontológico de las cosas. Sin una aceptación de la verdad en la esencia fontal de los entes, el camino hacia el relativismo gnoseológico está abierto.

¹ Cfr. A. LLANO, *Gnoseología*, Eunsa, Pamplona, 1983, p. 53.

² C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 1973.

En efecto, el principio de inmanencia deja el protagonismo de la verdad de las cosas al sujeto, desaparece la *adecuatio rei et intellectus*, y como no hay un punto común de referencia, que en el realismo era el mismo ser de las cosas, el conocimiento fluctúa y puede volverse relativo.

¿POR QUÉ DESCARTES?

Desde un punto de vista histórico, el Renacimiento es el momento más claro de un cambio cultural que se venía gestando desde el siglo XIV. Es una época de cambio y, por tanto, de crisis. “El Renacimiento es una época de crisis; es decir, época en que las convicciones vitales de los siglos anteriores se resquebrajan, cesan de regir, dejan de ser creídas. El quebrantamiento de la unidad religiosa, el descubrimiento de la Tierra, la nueva concepción del sistema solar, la admiración por el arte, la vida y la filosofía de los antiguos, los intentos reiterados de desenvolver una sensibilidad nueva en la producción artística, poética, científica, son otros tantos síntomas inequívocos de la gran crisis por que atraviesa la cultura europea. El Renacimiento se presenta, pues, primero como un acto de negación; es la ruptura con el pasado, es la crítica implacable de las creencias sobre las que la humanidad venía viviendo. El realismo aristotélico, que servía de base a ese conjunto de convicciones, parece también con ellas. Recibe día tras día durísimos certeros golpes. El hombre del Renacimiento se queda entonces sin filosofía...”³.

Tal como nos cuenta Paul Hazard⁴, el mundo del siglo XVII había despertado de su letargo de más de mil años y supuestamente se había dado cuenta de la gran farsa en la que vivía. Por tanto, comenzó a tirar por la borda todos los errores de la ciencia, y a los culpables de haberlos desarrollado: sobre todo a Aristóteles y a la escolástica tomista. “Entraba en juego la Razón agresiva: quería examinar, no sólo a Aristóteles, sino a todo el que había pensado, a todo el que había escrito; pretendía hacer tabla rasa de todos los errores pasados, y volver a empezar la vida. No era una desconocida, puesto que siempre se la había invocado, en todos los tiempos; pero se presentaba con una faz nueva”⁵. Descartes era perfectamente consciente de que deseaba instaurar algo nuevo; lo dice claramente en la segunda

³ M. GARCÍA MORENTE, “Prólogo”, en: R. DESCARTES, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1988, p. 11.

⁴ P. HAZARD, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Pegaso, Madrid, 1941, 394 p., Trad. Julián Marías.

⁵ *Ibidem*, p. 109. Donde también dice que “el mundo estaba lleno de errores, creados por potencias engañosas del alma, garantizados por autoridades comprobadas, difundidos a favor de la credulidad y de la pereza, acumulados y fortalecidos por la obra del tiempo: por esto debía entregarse primero a una labor inmensa de desescombro. Destruir esos innumerables errores era su misión; tenían prisa por realizarla. Misión que tenía por sí misma, el valor de su propio ser”.

parte del Discurso del método y también se refiere a ello de manera metafórica con el “derribamiento de los edificios” necesaria para su posterior “reconstrucción”, en la tercera parte, aunque en ésta trate prioritariamente de su moral provisional.

Cuando se difunde la filosofía cartesiana, se produce una especie de entusiasmo colectivo, se enseña oficialmente en las escuelas de Holanda, luego en Hungría, de allí pasa a Alemania para reemplazar el escolasticismo. Comienzan las críticas y las condenas, se revuelve todo el mundo académico, y al final, lo que queda después como la “herencia” de Descartes es su espíritu, su método, esas reglas sencillas y sólidas que iluminan lo suficiente como para volver a caminar con confianza en ese mundo de errores del que se había salido. “La confianza en la razón considerada como instrumento de conocimiento cierto, “el movimiento que va de dentro a fuera, de lo subjetivo a lo objetivo, de lo psicológico a lo ontológico, de la afirmación de la conciencia a la de la sustancia” (Menéndez y Pelayo): tales son los valores inalienables que lega Descartes a la segunda y a la tercera generación de sucesores”⁶.

Sin entrar a juzgar intenciones torcidas en los filósofos como Descartes o Malebranche, ateniéndonos a la legítima búsqueda de respuestas que plantean en sus obras, llama la atención el modo en cómo ellos, religiosos y practicantes, se valen del espíritu y método cartesiano para apoyar su fe y su certidumbre filosóficas, y luego, se les vuelve en contra. “La doctrina cartesiana procuraba una certidumbre, una seguridad; oponía al escepticismo una resonante afirmación; demostraba la existencia de Dios, la inmaterialidad del alma; distinguía el pensamiento de la extensión, la noble idea de la sensación; señala a la victoria de la libertad sobre el instinto: en una palabra, era un baluarte contra el libertinaje. Y ahora resulta que afirmaba el libertinaje, lo reforzaba. Pues preconizaba el examen, la crítica; exigía imperiosamente la evidencia incluso en materias sustraídas en otro tiempo por la autoridad a las leyes de la evidencia; atacaba el edificio provisional que había construido para proteger la fe”⁷. ¿Qué había pasado? ¿Por qué el giro cartesiano ha afectado tanto el decurso de la historia del pensamiento?

Descartes ha encontrado críticos desde dentro y fuera de su sistema. Hay estudios minuciosos acerca del pensamiento cartesiano, y como toda filosofía clásica da mucho de qué hablar. De cualquier manera, teniendo el cuenta el tema central de estas ponencias —el relativismo—, podemos ver que el principio instaurado por Descartes lleva en sí la justificación racional del subjetivismo y conduce a su corolario más natural, el susodicho relativismo. Cabe ahora analizar los aspectos gnoseológicos que explican la génesis del inmanentismo a partir del “*cogito, ergo sum*”, y lo haré desde la filosofía clásica, desde la postura realista, porque así se observa de un modo más patente, el error cometido por Descartes y la trampa en la que han caído los modernistas. Como decía antes, Descartes abre una puerta trampilla por donde se cuelan los principales errores de la filosofía

⁶ P. HAZARD, *Crisis*, pp. 118-119.

⁷ P. HAZARD, *Crisis*, p. 120.

moderna, hasta nuestros días. Creo que es importante detenernos a recordar este momento inicial.

Me limitaré a comentar dos aspectos constitutivos de la filosofía cartesiana, por un lado, el sentido que tiene la “idea” en esta filosofía, y por otro, la relación con uno de los peligros más sutiles de la gnoseología: el representacionismo. Finalmente, intentaré mostrar cómo ambos justifican sobradamente la posición relativista.

EL CONCEPTO DE “IDEA” EN DESCARTES

Para entender de manera más clara el problema que plantea el inmanentismo de Descartes, debemos previamente conocer qué entiende este pensador por el término “idea”. Este concepto en Descartes es complejo, pero puede analizarse en un doble sentido: idea en sentido amplio y en sentido estricto⁸.

En sentido amplio, la idea se corresponde con un determinado tipo de “conciencia” en la gnoseología tomista. “Para Tomás de Aquino la conciencia psicológica (el acto de conocimiento que nos da cuenta del propio yo o de sus propios actos) es de dos tipos: la que acostumbra a llamarse *conciencia concomitante* y la *reflexión* propiamente dicha”⁹. El acto de conocer versa sobre un objeto, el término de dicho acto puede ser de índole sensorial o intelectual. La esencia es actualizada en una representación que es objetiva. En el momento en que se conoce un objeto, se conoce el acto mismo de conocimiento, así como en el acto de apetecer, se conoce el acto mismo de la apetición. En este conocimiento del propio conocer o apetecer “no se está ante un conocimiento esencial, sino ante un conocimiento existencial; no se conocen cuáles son las notas, cuáles son las determinaciones del acto de conocimiento o del acto de apetición, sino que se aprehende lo que acontece en mí, si se da o no en mí un conocimiento o una apetición”¹⁰. En la captación de la existencia no se tiene una representación, sino la vivencia, a eso se le llama “conciencia concomitante”¹¹. Es la constatación en virtud de una experiencia de que existen o no en mí un conocimiento o una apetición.

En cambio, la reflexión (conciencia refleja) conoce cualquier acto anterior de conocimiento o de apetición. En este caso, el conocimiento no es existencial, sino

⁸ Para el análisis de este concepto seguiré la exposición y citas del artículo de J. L. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, “La idea en Descartes”, *Anuario Filosófico*, 9 (1976), pp. 111-161.

⁹ *Ibidem*, p. 112.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 112-113.

¹¹ Según García López, esta conciencia concomitante es la “tautología inobjetiva” de Millán-Puelles, cfr. J. GARCÍA LÓPEZ, “Las tres modalidades de la autoconciencia”, *Anuario Filosófico*, 27 (1994), p.570. También R. Corazón admite esta equivalencia entre idea y conciencia concomitante, cfr: R. CORAZÓN, “Naturaleza de las ideas innatas cartesianas”, *Anuario Filosófico*, 26 (1993), p. 60.

esencial; y es aquí cuando los actos de conocimiento y de apetición son actualizados en una representación. Siguiendo el análisis de Fernández Rodríguez, el tipo de idea en sentido amplio en Descartes se refiere a la conciencia concomitante, no a la reflexión. Tiene dos notas principales: son una captación por parte del sujeto de un acto que se da en él, y por otra parte, una aprehensión inobjetiva, una vivencia experimental. Así, la idea es el conocimiento de que se da en mí un pensamiento¹². Esto es interesante porque el *cogito ergo sum* pasaría a ser realmente “*percipio ergo sum*” donde el *percipio* es un darse cuenta la conciencia de que uno capta un conocimiento o una apetición en sí mismo, por eso la conclusión es existencial: luego soy. Se reduce y desnaturaliza el proceso gnoseológico clásico.

El pensamiento para Descartes es un concepto muy amplio: “Así, todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos son pensamientos”¹³. Todos estos pensamientos se pueden agrupar en dos conjuntos, los actos del entendimiento (*perceptio*) y los de la voluntad (*volitio*). Para Descartes, lo esencial del pensamiento es tanto que tal o cual pensamiento es el ser un acto que versa sobre un objeto. Pero además, el acto se produce “en mí”, es decir, conozco en él mi existencia, y este tipo de conocimiento es inmediato. “Advierto que tomo el nombre de idea por todo aquello que es inmediatamente percibido por la mente, de suerte que, cuando quiero y temo, dado que al mismo tiempo percibo que quiero y que temo, enumero entre las ideas la volición misma y el temor”¹⁴. Aquí vemos que se cumple la primera nota para equiparar la conciencia concomitante a la idea cartesiana: la captación de algo que se da en el sujeto.

Con respecto a la segunda nota, que los pensamientos no son representaciones objetivas sino más bien se conocen de modo inobjetivo y viviéndolos, Fernández Rodríguez reconoce la dificultad de demostrarlo. Descartes no se refiere directamente a este tema en ninguna de sus obras, sin embargo, se puede deducir. Lo hace al distinguir dos aspectos en el estudio de la percepción y la volición; por un lado el aspecto genérico y por otro el específico de cada acto. Desde el punto de vista común la percepción y la volición son conocimientos de que se producen en mí. En cambio, desde el punto de vista propio hay una distinción según el objeto a que se dirige cada uno de los actos, así la percepción es una relación representativa y la volición es una relación representativa y “algo más”. Si se adjudican estas características al punto de vista común, ya no habría distinción entre lo común y lo propio de cada facultad, lo cual sería una incongruencia. Por eso concluye: “Si en su índole específica la percepción es representación y la

¹² J. L. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 113.

¹³ R. DESCARTES, *Responsiones* II; AT, VII, 160 (Las citas están tomadas de *Oeuvres de Descartes*, publicadas por CH.ADAM y P. TANNERY, Paris, Vrin, 1964-1974; donde AT es la edición, luego sigue el volumen en números romanos y la página en caracteres arábigos). Nota de J. L. Fernández Rodríguez.

¹⁴ R. DESCARTES, *Responsiones* III, AT, VII, 181. Aquí Descartes no está identificando dos facultades en una, sabe que los actos del conocimiento y de la volición son distintos, lo que dice es que también tenemos idea de lo que acaece en la voluntad.

volición supone eso y algo más, en su carácter genérico la mencionada representación ha de ser ajena a la percepción y a la volición. Si no fuera así, la doctrina cartesiana se vería sometida a un serio reparo: el que consiste en mantener la falta de distinción entre la dimensión común y propia de la percepción y la volición¹⁵. Esta es la razón por la que se puede afirmar que la idea cartesiana posee pensamientos de manera inobjetiva e implícitamente, al modo de la conciencia concomitante.

Hasta aquí se ha presentado la idea cartesiana en sentido amplio. Se la podría equiparar a la conciencia concomitante, pero falta todavía analizar qué pasa con la idea en sentido propio. Para ello debemos volver a comparar la noción cartesiana con la tomista. La idea cartesiana en sentido estricto es la “relación representativa” que se indicó más arriba al hablar del objeto propio de la percepción. La idea es representación: “Entre estos [pensamientos] algunos son como imágenes de las cosas, y sólo a estos conviene propiamente el nombre de idea, como cuando pienso en un hombre o en una quimera o el cielo o Dios”¹⁶.

En Tomás de Aquino la representación es el resultado del acto de conocer, no el acto de conocer mismo¹⁷. Entre el acto de conocer y la representación se puede hablar de una relación causa-efecto. En Descartes no, hay una identificación, el acto de conocer es la representación, es el mismo conocimiento. Por otra parte, el Aquinate prefiere llamar idea a un tipo de representación intelectual, al concepto formal que no sea especulativo, sino que se ordena esencialmente al conocimiento de lo que es. “Ha de ser un concepto formal práctico, o sea, una representación intelectual que se refiere esencialmente al conocimiento de lo operable, al conocimiento de algo por hacer”¹⁸. Es más, no solamente debe ser un concepto formal práctico genérico, ya que hay de dos clases: lo práctico-activo (la *praxis* aristotélica que se refiere a la acción humana) y lo práctico-productivo (la *poíesis* aristotélica que se refiere al objeto de la técnica y del arte). La idea tomista se refiere sobre todo a un concepto formal práctico-productivo, al que también se le denomina *exemplar*, *forma exemplaris*, *forma operativa*. Por otro lado, la escolástica distingue dos tipos de ideas fundamentales: la humana y la divina. Lógicamente, las ideas humanas no son al modo de las ideas divinas. La idea divina es un conocimiento de Dios con respecto a su esencia, no como esencia en sí, sino en cuanto que imitable por todo aquello que participa de ella. “Por tanto, la esencia divina, vista por Dios como un ejemplar a cuya semejanza todas las cosas son creables, eso es lo que los escolásticos, la mayoría, llamaron “ideas divinas”¹⁹.

¹⁵ J. L. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 117.

¹⁶ R. DESCARTES, *Meditaciones* III; AT, VII, 37.

¹⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, ST1 qu85 ar2 co; ST1 qu76 ar6 co; ST1 qu79 ar6.

¹⁸ J. L. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 120.

¹⁹ *Ibidem*.

Se puede decir que para Descartes, el concepto de idea en sentido estricto se refiere al modo intelectual divino: “Y he usado este nombre [idea], porque ya había sido frecuentemente empleado por los filósofos para significar las percepciones de la mente divina, aunque no reconozcamos en Dios ninguna fantasía; y no tenía otra mejor”²⁰.

Una vez comprendido el sentido de la idea con relación a distinción tomista, y tras un análisis pormenorizado, Fernández Rodríguez establece las siguientes características con respecto al concepto de idea en Descartes en sentido estricto:

- es una representación que no se distingue realmente del modo de conocer,
- esa representación puede ser intelectual y sensible,
- la representación puede tomarse como una cierta cosa o como representación,
- considerada como “cierta cosa” es un modo de pensamiento,
- considerada como representación es una representación pero que entraña una cierta realidad, aunque escasa.

Cuando Descartes dice “entiendo por el nombre de idea aquella forma de cada pensamiento, por la percepción inmediata de la cual soy consciente de ese mismo pensamiento”²¹, habría que tener en cuenta los dos sentidos explicados hasta ahora sobre el término idea, ya que la frase “forma de cada pensamiento” puede ser interpretado —y de hecho lo ha sido— de distintas maneras llevando a conclusiones distintas de lo que dicen los textos de Descartes. De tal manera que si se desea una definición de idea más acorde a lo que señalaba Descartes en sus obras, la más amplia sería: “He dicho con frecuencia que llamo idea a lo mismo que es conocido por la razón, como también a las otras cosas que de cualquier modo son percibidas”²².

Se puede ver, pues, que el concepto de idea en Descartes, tanto en sentido amplio como estricto se puede asemejar a la conciencia concomitante, que todavía no es sino la antesala del pensamiento en la filosofía aristotélico-tomista. Por eso, desde el punto de vista de la gnoseología realista, se aprecia una reducción en el acto de conocer. Es importante lo que “yo” advierto como idea, la idea que se verifica en “mi” es lo que me permite afirmar mi propia existencia. La subjetividad pasa a tener el papel principal en la gnoseología. Ahora veremos cómo esa subjetividad se aísla de lo extramental para completar el inmanentismo.

²⁰ R. DESCARTES, *Respuestas* III, AT, VII, 181.

²¹ *Ibidem*, II, AT, VII, 160.

²² *Ibidem*, III, AT, VII, 185.

INMANENCIA Y REPRESENTACIÓN

En el proceso cognoscitivo hay que admitir la necesidad de una representación que equivale a afirmar que el conocimiento no puede implicar, en todos sus niveles, un contacto inmediato con la realidad conocida. Por lo menos en algunos de sus ámbitos se requiere una cierta mediación consistente en la elevación del contenido cognoscitivo a la altura de la operación propia de la facultad de que se trate. Esta mediación es una representación, no en el sentido de repetición de una supuesta presentación inicial sino en el sentido de una apertura cognoscitiva que haga presente la realidad conocida de tal manera que la convierta, de algún modo, en luminosa y asequible al saber humano²³.

Según Llano, el tema de la representación ha sido una constante en la historia de la filosofía y ha llevado a caminos sin salida a modos de pensar que han obrado por exceso o por defecto en su interpretación. Es uno de esos temas sutiles y al mismo tiempo importantes que ronda el estudio gnoseológico: “Se podría sostener que sin la representación no es posible entrar en el pensamiento occidental, pero (...) con ella no se puede permanecer en él (siempre que se entienda la primera postura en sentido drásticamente antirrepresentacionista, y la segunda en su significado de representacionismo sustancialista y duro)²⁴.”

En el afán de “salir de la caverna” de una vez por todas, el inmanentismo en lugar de encontrarse con las ideas claras y distintas, se encuentra con que ha perdido la realidad y se ha topado con la imagen. “Mientras que para la filosofía griega el ente es la presencia emergente de lo oculto que se patentiza y para el pensamiento medieval es el *ens creatum*, aquello creado por un Ser personal en su condición de causa suprema, para la modernidad ‘se busca y se encuentra el ser de lo ente en la representabilidad de lo ente’²⁵. Los términos “sujeto” y “objeto” tienen un significado muy específico en la gnoseología, significados que han cobrado distinción de la mano del concepto de representación. El “sujeto” es el hombre que conoce y el “objeto” es lo presente ante el cognoscente, lo que tiene frente a sí el sujeto²⁶. “Tan profundamente ha calado en nosotros esta terminología que hoy confundimos objetividad con realidad, y subjetividad con lo más radicalmente propio de lo humano²⁷. Esta “transmutación semántica” con respecto a la terminología clásica ha sido posible por el papel distorsionador que surge, al menos desde Descartes, de la idea de representación.

²³ A. LLANO, *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999, pp. 21-22.

²⁴ *Ibidem*, p. 23.

²⁵ *Ibidem.*, pp. 28-29.

²⁶ Cfr. A. LLANO, *Gnoseología*, pp. 36-38.

²⁷ A. LLANO, *El enigma*, p. 29.

Ahora bien, ¿se puede decir que existe un representacionismo en el pensamiento de Descartes? Los grandes cambios que acaecen en la historia, aquellos que se dicen revolucionarios, no vienen de golpe, se gestan poco a poco y van madurando hasta que se consuman. No se puede decir que el pensamiento cartesiano haya surgido como por “generación espontánea”, tampoco se puede decir que Descartes, desde el momento en que publica su *Discurso del método* sea un “moderno” consumado, eso sería dar una solución de continuidad a los procesos humanos, y más en concreto, a la historia del pensamiento. Se podría decir —como lo veremos más adelante— que Descartes estaba más próximo al pensamiento de la escolástica que al pensamiento de la modernidad. O, mejor aún es decir que una parte de la escolástica había encaminado, mediante su crítica, a preparar el paso del realismo al inmanentismo. Lo dice Gilson, “la crítica interna llevada contra sí misma por lo que se ha dado en llamar —con un término bastante vago— la filosofía escolástica, ha provocado su ruina mucho antes de que la filosofía llamada moderna llegara a constituirse”²⁸. A continuación veremos qué sucede con el planteamiento cartesiano y el representacionismo²⁹.

Señala Llano que los primeros síntomas de “desmembración racional” de las nociones metafísicas aparecen con Duns Escoto, quien sustituye la distinción de razón con fundamento real por la distinción formal que proviene de la cosa. Esta diferenciación formal lleva al abandono de la primacía del acto sobre la forma y, en definitiva, al esencialismo, que acaba por debilitarse y perder contenido en el nominalismo de Ockham. La *vía moderna* pretende conferir a la realidad las características de su conocimiento y a cosificar los principios del mismo conocimiento. Así, se subraya la supremacía de la intuición sobre la abstracción, “no se conoce nada si no se conoce intuitivamente”³⁰.

El representacionismo dice que “lo que inmediatamente conocemos no es la forma real que se halla en la naturaleza de las cosas —porque o bien no la podemos captar adecuadamente o bien simplemente no existe—, sino un representante o sustituto suyo que acontece en el interior de este recinto al que llamamos “mente”. Estas representaciones pasan de tener exclusivamente un ser intencional (...) a poseer un “ser inteligible”, un “ser disminuido” (*esse diminutum*), un “ser objetivo” o ya, claramente, una “realidad objetiva”. Las representaciones son auténticos objetos reales, mientras que las cosas naturales quedan reducidas a presuntos casos o causas de tales objetos”³¹.

²⁸ E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, Madrid, 1989, pp. 593-594.

²⁹ En este apartado seguiré principalmente la exposición y fuentes de Alejandro Llano en su obra *El enigma de la representación*, *op. cit.*, pp. 177-189.

³⁰ Cfr. A. LLANO, *El enigma*, p. 177. Además dice que esta tendencia es claramente perceptible en Suárez y encontrará en Descartes su primer desarrollo metafísico neto.

³¹ *Ibidem*, p. 178.

En la gnoseología tomista, los conceptos aportan a los pensamientos sus contenidos intencionales. En Descartes se abandona este carácter intencional, el proceso del pensar es neutral, y el contenido sólo se adquiere por la vía del dirigir la mente hacia objetos mentales. Es lo que señalábamos al estudiar el término “idea”, el pensamiento se reduce al puro tener conciencia. Aún así, al parecer, Descartes rechaza la teoría de la verdad como copia de las cosas reales, recibida de manera pasiva por la mente. Es decir, no es que quiera “doblar” la serie de entidades reales con otra serie de entidades mentales intermedias entre la mente y la realidad. Su representacionismo viene por el lado de la certidumbre incuestionable a las ideas que de manera clara y distinta se hallan en “mi” mente. “El criterio de certeza propuesto por Descartes es exclusivamente formal: no me cabe duda de que tengo en mi mente las representaciones que clara y distintamente poseo”³². Si llevamos este pensamiento hasta sus últimas conclusiones, nos encontraremos con la tesis del idealismo: para que algo sea real, bastaría con registrar su aparición representativa en la inmanencia del *logos*, con independencia de que existiera o no en la realidad que me represento y tal como me la represento. Descartes todavía no llega a eso, pero ha abierto la puerta.

Si Descartes a través de ese formalismo “rompe” con la realidad extramental, ¿cómo puede determinar la certeza acerca de las cosas que están “fuera de mí” y que, por medio de los órganos de los sentidos, o por algún otro medio, me envían sus ideas o imágenes, imprimiendo en mí sus semejanzas? Para solucionar esto propone lo siguiente: “Se me ofrece aún otra vía para averiguar si, entre las cosas cuyas ideas tengo en mí, hay algunas que existen fuera de mí. Es a saber: si tales ideas se toman sólo en cuanto que son ciertas maneras de pensar, no reconozco entre ellas diferencias o desigualdad ninguna, y todas parecen proceder de mí del mismo modo; pero, al considerarlas como imágenes que representan unas una cosa y otras otra, entonces es evidente que son muy distintas unas de otras. En efecto, las que me representan sustancias son sin duda algo más, y contienen (por así decirlo) más realidad objetiva, es decir, participan por representación de más grados de ser o perfección, que aquellas que me representan sólo modos o accidentes. Y más aún: la idea por la que concibo un Dios supremo, eterno, infinito, inmutable, omnisciente y creador universal de todas las cosas que están fuera de él, esa idea —digo— ciertamente tiene en sí más realidad objetiva que la que me representan sustancias finitas”³³.

En este texto, Descartes extrapola las características del ser real para adjudicarlas a la realidad objetiva³⁴. Esta “realidad objetiva” admite grados al modo

³² *Ibíd.*, p. 181.

³³ R. DESCARTES, *Meditaciones*, III, AT, VII, 41.

³⁴ “No está de más señalar que las expresiones “realidad objetiva”, “ser objetivo” son de clara ascendencia escolástica; sobre todo, como señala Gilson, remiten a Suárez y a su famosa distinción entre el concepto formal y el concepto objetivo. Pero hay una clara diferencia que ya queda apuntada: que mientras en la escolástica el ser objetivo es un ente de razón, en Descartes es considerado como ser real”. S. RÁBADE ROMEO, *Descartes y la gnoseología moderna*, G. del Toro, Madrid, 1971, p. 98.

como ocurre en la realidad física. Eso significa que la presencia de los objetos mentales admite graduaciones de realidad semejantes a las de las cosas reales que en ellos se representan, es decir, que tales objetos son “reales” en un sentido ontológico distinto de su comparecencia unívoca en la mente. En esto se vuelve a alejar de la gnoseología clásica, donde el concepto formal posee en nuestra mente, y según su modo, una realidad psicológica real. Pero la realidad que posee la forma que se representa en el concepto, de manera objetiva o intencional, ya no es considerada en sí misma real. Por eso se distinguen de manera clara dos términos: objeto y cosa³⁵. Mientras que con el término “cosa” se designa el ente en cuanto tiene esencia real, por eso señala al acto de ser; el objeto, en cambio, es la cosa conocida según su ser fuera del cognoscente, en cuanto se presenta a la conciencia. Puede haber cosa fuera de la conciencia, pero no objeto fuera de la conciencia. “Ningún objeto, irreal o real, puede darse, en tanto que objeto, fuera de la conciencia o, mejor, independientemente de su acto. Todo objeto es objeto *ante* la conciencia, *para* ella y *por* ella”³⁶. Aquí es muy interesante la explicación de Gilson: “Decir que todo conocimiento es la captación de la cosa tal como ésta es, no significa, en absoluto que el entendimiento capte la cosa tal como ésta es, sino que únicamente cuando así lo hace existe el conocimiento. Esto significa todavía menos que el entendimiento agote en un solo acto el contenido de su objeto. Lo que el conocimiento capta en el objeto es real, pero lo real es inagotable y, aun cuando llegara a discernir todos sus detalles, todavía le saldría al paso el misterio de su existencia misma”³⁷.

Esta distinción no es para nada trivial porque aquí se puede observar que mientras es posible hablar de una gradación del ser, que es fácilmente constatable por la experiencia ya que las cosas admiten un más o un menos; esto no es posible hacerlo con lo representado en la mente. Por ejemplo, se puede ver en la física las diferencias de pesos, fuerzas, etc. de las cosas, y por eso se habla de una gradación ontológica. Sin embargo, cuando nos referimos a los objetos de la inteligencia, todos los conceptos poseen exactamente la misma realidad. Esto es lo que no admite Descartes, y es lo que abre paso a un próximo idealismo y a las tesis principales del principio de inmanencia. En efecto, “de lo que no está representado ante la mente nada podemos decir, porque, en el momento en que intentáramos hablar sobre ello, ya lo estaríamos representando. Éste es el llamado “principio de inmanencia” que conduce al representacionismo hasta el idealismo (...). La

³⁵ “El área de lo objetivado se destaca intencionalmente sobre su fundamento real, que trasciende el acto y el resultado de la objetivación. La objetividad es el *status* gnoseológico que las cosas conocidas adquieren en cuanto que son conocidas —o pueden serlo— según su realidad propia. No, es por tanto, una dimensión real. Es una dimensión intencional, que hace referencia, precisamente, a la realidad propia de las cosas. En la realidad, el objeto se identifica con la cosa conocida, pero intencionalmente se distingue de ella, porque es la presencia —siempre parcial y limitada— de esa cosa real ante el sujeto cognoscente”. A. LLANO, “Para una antropología de la objetividad”, *Estudios de Metafísica*, 3 (1971-72), p. 95.

³⁶ A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990, p. 41.

³⁷ E. GILSON, *El realismo metódico*, Encuentro, Madrid, 1997, p. 187.

paradójica diferencia entre el realismo metafísico y el idealismo representacionista es que aquél considera irreal la objetividad inmanente, mientras que éste la considera real (es más: la única realidad de posible consideración y digna de ella)³⁸.

Como se ha dicho anteriormente, varios autores piensan que más que una postura originaria de Descartes, lo que sucede es que este filósofo realiza la primera formulación madura de una escolástica tardía encaminada ya hacia el representacionismo. Como ejemplo se puede mencionar la tesis de Duns Escoto acerca de su teoría de la “distinción formal”, en ella se observa un auténtico realismo de las formas: “Duns Escoto concibe esta distinción como intermedia entre la distinción de razón y la distinción real. No hay que confundirla, sin embargo, con la distinción tomista de razón *cum fundamento in re*, porque lo que funda la distinción formal de Escoto no es el fundamento de esta distinción tomista. Hay distinción formal escotista siempre que el entendimiento puede concebir, en el seno de un ser real, uno de sus constituyentes formales aparte de los otros. Las *formalitates* así concebidas son, pues, unas con la unidad misma del sujeto (...). Duns Escoto considera a la esencia como igualmente indiferente con respecto a lo universal y a lo individual, pero como conteniendo virtualmente a ambos³⁹”.

Al admitir la gradación de la realidad objetiva, Descartes inicia un proceso de derrumbamiento de la doctrina de los grados del ser, o de la realidad, que desaparecerá en la modernidad. Si se admite una gradación en la realidad objetiva⁴⁰, al no tener un correlato con los entes, dicha gradación se presenta subjetiva, es decir, conforme a la captación del cognoscente en su conciencia. Es uno de los pasos que habilita el relativismo.

EL PRINCIPIO DE INMANENCIA COMO “OPCIÓN INTELECTUAL”

Llegados a este punto nos queda ver de qué manera los principios de la gnoseología cartesiana conducen al principio de inmanencia y éste facilita el relativismo. Al analizar el concepto “idea” en Descartes hemos concluido que éste difiere del concepto clásico y realista, la idea no es el resultado del acto de conocer según el encuentro de la mente con la realidad, sino que es más bien la consciencia de tener en mi mente una serie de percepciones, muchas de las cuales son

³⁸ A. LLANO, *El enigma*, p. 185.

³⁹ E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, p. 557.

⁴⁰ “Aunque en Descartes ya no se distingue del *concepto formal*, de manera que se produce una fusión entre el *ser intencional* y el *ser natural*, de la que resulta el moderno *ser objetivo* o, lo que es equivalente, la ‘realidad objetiva’. Y es en ella donde no resulta posible establecer gradación alguna, ya que la presencia de indoles formales ante la potencia intelectual es irremediabilmente unívoca”. A. LLANO, *El enigma*, p. 189.

confusas, de las que debo escoger aquellas que son “claras y distintas”. Éste será el criterio de certeza de ahora en adelante, no sé si tienen un correlato con lo que está “fuera de mí”, lo único que sé es que en mí existen ideas claras y distintas, eso es a lo que debo atenderme.

Por otro lado, junto a esta concepción de las ideas, se niega que exista una representación de las cosas, lo que existen son los objetos tal como aparecen en mi mente, lo que existe es la “realidad objetiva” que tiene distintos grados y por ello se explica la procedencia de todas las modalidades de sustancias. Esto claramente conduce al subjetivismo. Es el sujeto el que conoce la realidad en sí, a partir de los objetos que se presentan a su conciencia, y desde su inmanencia va desplegando, en primer lugar la idea de Dios, y gracias a esta idea, todo lo creado en el mundo. Se ha abierto la vía moderna, gracias al principio de inmanencia.

Según Sartre, “nuestro punto de partida es, en efecto, la subjetividad del individuo, y esto por razones estrictamente filosóficas (...). No puede haber otra verdad, en el punto de partida, que ésta: *pienso, luego existo*, ahí está la verdad absoluta de la conciencia aprehendiéndose a sí misma. Toda teoría que toma al hombre fuera de ese momento en el que él se aprehende a sí mismo, es en primer lugar una teoría que suprime la verdad, porque, fuera de ese *cogito* cartesiano, todos los objetos son solamente probables, y una doctrina de probabilidades, que no depende de una verdad, se hunde en la nada. Por tanto, para que haya una verdad cualquiera, es necesaria una verdad absoluta; y esta verdad es simple, fácil de aprehender, está al alcance de todo el mundo: consiste en cogerse sin intermediarios”⁴¹. Descartes no es idealista, no duda de la existencia de una realidad extrasubjetiva, ni de que la conocemos a partir de los sentidos. La preeminencia del *cogito* sobre todo es para buscar la certeza, pero una vez encerrados en la propia mente, es difícil salir de él, por eso tendrá dificultades tremendas para establecer un vínculo con el mundo exterior, dificultades que se agravan más al plantear su hipótesis del dualismo ontológico: *res cogitans-res extensa*, y del dualismo antropológico: *alma-cuerpo*⁴².

El principio de inmanencia se presenta en oposición al principio del acto de ser, son contrapuestos y las conclusiones a las que se llegan desde sus presupuestos difieren por este problema radical. “Aquí tenemos, pues, las dos ‘posibilidades’ antitéticas que responden al principio de inmanencia y al principio del acto de ser. El inmanentismo afirma el ser-de-conciencia, y el realismo la conciencia del ser. El inmanentismo, la dependencia o fundamentación del ser por la conciencia; el realismo, la dependencia y fundamentación de la conciencia por el ser, al afirmar que lo primero que se conoce es el ente, y en este conocimiento es en el que se resuelve cualquier otro conocimiento posterior. Para el realismo, sin el ser, sin la realidad del mundo en el que el hombre existe y obra, no hay acto de conciencia ni presencia del ser en la conciencia. Para el inmanentismo, en cambio, vale la

⁴¹ J. P. SARTRE, *L'existencialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1964, pp. 63-64

⁴² Cfr. G. FRAILE, *Historia de la filosofía. T.III. Del Humanismo a la Ilustración*, BAC, Madrid, 1991, p. 152.

fórmula opuesta: todo ser, tanto del yo como del no-yo (esta denominación es ya bien sintomática), no es más que una determinada modificación de la conciencia, y sin conciencia no hay ser, puesto que ser quiere decir ser-conocido⁴³.

Ahora bien, ¿cómo puede el principio de inmanencia dar cuenta de una realidad extramental? Éste es el punto central y más difícil de la cuestión, Descartes lo resuelve de un modo, los demás pensadores modernos tienen sus respectivas soluciones que no las analizaremos aquí: Spinoza, Leibniz, Hume, Kant,... etc. ¿Cómo desde mí puedo admitir algo fuera de mí? Descartes dice que si se presentan ante mí ideas claras y distintas es porque algo las causa. Existe una causa eficiente de la realidad objetiva que no puede ser también objetiva, porque de lo contrario se caería en un proceso al infinito. Tampoco puede ser una causa eficiente potencial, porque requeriría de otra causa eficiente, por tanto debe ser actual: “Comprendo que el ser objetivo de la idea no puede ser producido por un ser sólo potencial, el cual, hablando con propiedad, no es nada, sino por un ser actual o formal solamente⁴⁴. Por este motivo, el modo de ser de la causa eficiente debe ser real. Luego, Descartes dice que la realidad objetiva puede estar de dos modos en su causa, de modo formal y de modo eminente, “se dice que las cosas mismas existen formalmente en los objetos de las ideas, cuando están en ellos tal como los percibimos; y se dice que están eminentemente, cuando no están ciertamente de esa manera, sino que son tan superiores que pueden hacer las veces de tales⁴⁵. Así, hay causas eficientes que poseen más realidad que el contenido objetivo de una idea. Este tipo de causa no puede ser la sustancia pensante, porque de este modo la conciencia se quedaría sola y aislada, en cambio, indaga si existe alguna idea cuya realidad objetiva excede de alguna manera la realidad de la sustancia pensante. Encuentra dos posibilidades: Dios y la existencia del mundo exterior⁴⁶.

Así se salva Descartes del idealismo, el proceso nos lo explica paso a paso Fernández Rodríguez: a) el punto de partida es la constatación de que existe en mí la idea de Dios, cuya realidad objetiva es la de una sustancia infinita, b) la existencia en mí de esa realidad objetiva reclama una causa eficiente, pero esa causa no puede ser el sujeto pensante porque la realidad del sujeto pensante es que es una sustancia finita, con lo cual muestra que la causa eficiente contiene una realidad eminente que supera a la realidad objetiva de mi pensamiento, c) pero esa realidad objetiva no puede proceder de otra porque nos remontaríamos a un discurso infinito, d) por tanto, Dios es el que imprime en mí el contenido objetivo de la idea de él; más rigurosamente, Dios es la causa eficiente de la presencia en mí de la realidad objetiva de su correspondiente idea, por tanto Dios existe⁴⁷. “La realidad objetiva de cada una de nuestras ideas requiere una causa en la que esté contenida esa misma

⁴³ C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, p. 103.

⁴⁴ R. DESCARTES, *Meditaciones*, III, AT, VII, 42.

⁴⁵ R. DESCARTES, *Responsiones*, II, AT, VII, 161.

⁴⁶ Cfr. J. L. FERNÁNDEZ RODRIGUEZ, *op. cit.*, p.144.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 146.

realidad, no sólo objetivamente, sino formal o eminentemente (...). Ahora bien, tenemos la idea de Dios (...), pero la realidad objetiva de esta idea no está contenida en nosotros ni formal ni eminentemente (...), y no puede estar contenida en ningún otro que en Dios mismo (...). Luego esta idea de Dios que se da en nosotros tiene a Dios como causa, y por consiguiente Dios existe⁴⁸.

Aunque es interesante, no comentaremos la manera como Descartes demuestra la existencia del mundo externo⁴⁹. Toda esta manera de entender la causa de las ideas se encuentra en la teoría del innatismo, donde aparece la famosa división entre ideas adventicias, facticias e innatas. Descartes entiende por innatismo la facultad de producir las ideas, de formarlas, de admitir que no solamente son pasivas, sino también activas.

Para reforzar esto último es preciso recordar que, en Descartes, las ideas son lo directamente conocido. También Tomás de Aquino admite que el concepto formal es lo directamente conocido —aunque no de manera absoluta, sino relativa— debido al carácter inmanente del conocimiento, que requiere un término intrínseco al mismo cognoscente⁵⁰. Aquí no está el problema, sino en distinguir cuáles son las notas características de las ideas cartesianas y cuál es el “poder” que se le atribuye. En efecto, mientras que para Tomás de Aquino, el concepto formal es meramente especulativo, es el correlato mental de lo conocido; para Descartes la idea no es un concepto formal especulativo solamente, sino sobre todo es un concepto formal práctico-productivo⁵¹. Aquí podemos recordar lo que se ha dicho del concepto de “idea divina” en la escolástica⁵².

Así pues, luego de ver de qué manera Descartes puede “extraer” lo real del *cogito*, nos damos cuenta de que su método no sigue una línea natural de pensamiento, natural en el sentido de ordinaria, uno tiene que forzar la razón para introducirse en esta manera de pensar. Me parece que lo explica mejor Cardona, “No se puede ser —nadie lo ha sido jamás— inmanentista de buenas a primeras, como espontáneamente: es preciso todo un largo trayecto previo, hoy facilitado por la herencia y el medio ambiente culturales, que allanan el recorrido personal, pero no lo dispensan. Un largo trayecto, que no es un crecimiento uniformemente progresivo: se parece más bien al proceso de germinación de la semilla, donde se van creando todas las condiciones necesarias, para que luego la semilla estalle como de repente e inicie entonces su crecimiento homogéneo: las presuntas “revelaciones” inmanentistas han tenido siempre un tiempo de incubación

⁴⁸ R. DESCARTES, *Respuestas*, II, AT, VII, 167.

⁴⁹ Esta argumentación se puede consultar en J.L. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 146 y ss.

⁵⁰ Tomás de Aquino se refiere al tema de las ideas divinas, donde también explica las notas de las ideas humanas en ST1 qu15.

⁵¹ Cfr. J. L. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 158.

⁵² También aquí remito al análisis que hace Fernández Rodríguez con respecto a la concepción de la idea cartesiana como signo instrumental, en oposición a la concepción escolástica de signo formal. Es otra diferencia importante que introduce el filósofo francés. Cfr. *Ibidem*, pp. 159-161.

subterránea. Las correlativas implicaciones de entendimiento y voluntad se van entrelazando, originando actos que van desde una gran imperfección formal hasta lo que he llamado el acto perfecto, que es la posición perfectamente segura del acto filosófico primero, que no es numéricamente el primer acto filosófico que se pone, sino aquel que contiene virtual o sustancialmente toda una filosofía⁵³.

¿Por qué se puede hablar de relativismo a partir del principio de inmanencia? Por la radical subjetividad a la que está sometida. Al romper con el acceso real al ente, al utilizar una mediación como el representacionismo de las ideas, uno conoce a partir de sí, no a partir de lo que se me presenta. Al no partir de algo común, las experiencias subjetivas, las disposiciones interiores y la formación cultural pueden determinar libremente la “producción” de mis ideas. Por tanto, esas ideas que se producen en mí son lo real, no sólo como pensamiento, también como modo de aceptar lo externo a mí. Esto es en esencia el relativismo, la negación de una realidad que pueda ser conocida de manera objetiva y común por todos, y la aceptación de una realidad conformada por la propia subjetividad de cada individuo.

Una frase típica del relativismo es decir que cada uno percibe la realidad de una forma diferente. ¿Es esto cierto? En parte lo es, pero también se debe admitir que hay algo común que percibimos todos de igual manera. Donde diferimos no es en la captación de las cosas por parte de los sentidos —al menos si éstos no sufren anomalías—, sino en la interpretación que subjetivamente hacemos de los datos recibidos. Lo que objetivamente captamos en la mente no agota toda la realidad de la cosa externa a nosotros, sino una parte, puede haber otras personas que de la misma cosa obtengan más datos, más conocimientos, más aspectos que a nosotros se nos escape, eso no es relativismo, eso es profundizar o destacar matices que están contenidos en la realidad aunque no sean perceptibles de modo común. Por ejemplo, mientras yo veo un trozo de “piedra”, un geólogo puede estar viendo una roca ígnea, nuestras miradas son en parte las mismas y en parte distintas. El relativismo gnoseológico no dice esto, dice que dos personas pueden diferir con respecto al conocimiento de las cosas porque tienen realidades objetivas que dan a cada uno la razón, por lo tanto, la verdad no se encuentra en las cosas, sino en la representación que yo tengo de ellas.

Fabro dice que “el principio moderno de inmanencia coincide con la promoción de la subjetividad humana a fundamento de la verdad y de los valores, y esto según toda la amplitud de la pertenencia del ser al pensamiento. Así, el *cogito ergo sum* de Descartes, en cuanto sigue a la duda radical, subordina el pensamiento humano y termina por disolver la verdad en el simple devenir de la naturaleza y la historia. Con una fórmula radical puede decirse que mientras en el realismo es el ser, su darse y presentarse a la conciencia, lo que fundamenta y actualiza a la misma conciencia [...], en el pensamiento moderno [...] la conciencia comienza consigo misma y desde sí misma, a partir del propio acto del *cogitare*, de modo que el ser significa el ser-en-

⁵³ C. CARDONA, *Metafísica*, pp. 153-154.

acto de la conciencia, depende de la conciencia y se identifica con su actualización”⁵⁴.

¿Qué legitimidad tiene el principio de inmanencia en la gnoseología? Vemos que su negación minaría las bases de diversas corrientes de pensamiento. Si se analiza este principio desde la lógica, según Millán-Puelles, “el argumento inmanentista no pasa de ser una de estas dos cosas: o una tautología, o una petición de principio. Como expresa tautología, tendría esta forma u otra equivalente o parecida: no cabe que lo pensado no sea objeto de pensamiento. Lo cual, evidentemente, no es igual que negar que pueda pensarse algo sin pensarlo como pensado. Y como explícita petición de principio, su enunciación puede hacerse en los siguientes o muy similares términos: lo pensado es, por necesidad, inmanente a la conciencia, porque lo no inmanente a la conciencia no puede ser pensado. Claro está que esto no demuestra la imposibilidad de pensar algo cuya objetualidad no agote su propio ser”⁵⁵.

Para terminar: el paso dado por Descartes ya no tiene vuelta atrás, a él se debe el inicio de las argumentaciones bajo el principio de inmanencia, todavía hoy nos vemos influidos por esta aproximación gnoseológica y el relativismo cultural puede encontrar en él uno de sus fundamentos rectores. Quizá el punto más notable del desarrollo de este principio lo represente la filosofía de Kant, y sin duda el punto culminante, Hegel y todo el idealismo alemán; pero eso es tema de otros estudios.

⁵⁴ C. FABRO, voz: “Inmanencia”, en: *Gran Enciclopedia Rialp*, Tomo XII, Rialp, Madrid, 1989, pp. 745-748.

⁵⁵ A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990, p. 42.

Se acabó de imprimir
el día (día) de (mes) de 2005
en el Servicio de Publicaciones Docutech
de la Fundación Universitaria San Pablo-CEU