



# FILOSOFÍA

## EL SISTEMA<sup>1</sup>

Gustavo Cataldo  
Universidad Metropolitana de  
Ciencias de la Educación

**RI** La expresión “sistema” proviene del griego συν-ίστημι, colocar justamente, unir, reunir, juntar, asociar. Este término, a su vez, proviene del verbo ἵστημι, poner de pie, colocar, disponer, erigir, establecer. En la voz griega σύστημα aparecen, pues, tanto la idea de reunión o disposición ordenada, cuanto la idea de lo firmemente puesto o establecido. Esta última noción es especialmente evidente en el adjetivo verbal στατός, puesto, estable, fijo, detenido, correspondiente exacto al latín *status*. En español la expresión alude tanto a un conjunto de reglas o principios racionalmente organizados, cuanto o cualquier conjunto de cosas que ordenadamente relacionadas contribuyen a la constitución de un objeto. Hablamos así de sistema nervioso, de sistema planetario, sistema métrico e incluso hoy, en informática, de sistema operativo. Por último, el adjetivo “sistemático”, se aplica a la persona que se rige por normas o principios, pero también a aquel que se comporta con rigidez en su vida. Estas significaciones originarias, con diversos énfasis y matices, se mantendrán en el uso posterior de la expresión.

Resulta complejo precisar el origen de la noción de sistema. Existe, con todo, un cierto acuerdo en sostener que resulta muy difícil aplicar esta noción antes de la época moderna. Las obras de Aristóteles y Platón, en la antigüedad, no revisten en modo alguno un carácter sistemático. Tampoco es posible aplicar este concepto a las “sumas” de la escolástica medieval. Con ello se hace evidente la insuficiencia de la noción de *orden* para dar cuenta de la esencia del sistema. Indudablemente cierta disposición equilibrada de las partes, así como el proceder mediante reglas o principios, pueden considerarse como elementos constitutivos del sistema —por ejemplo, la división y subdivisión a través de párrafos—. Sin embargo, ni el orden, ni la atencencia a reglas, ni la simetría externa, pueden dar cuenta acabadamente de la esencia del sistema. De hecho tales características son reconocibles en muy diversos períodos históricos y, por lo mismo, bien pueden consignarse como una aspiración permanente de la filosofía.

La primera forma de lo que denominamos sistema, en su más propia acepción, probablemente no la encontramos sino hasta Spinoza. El propio título de su obra fundamental es ya lo suficientemente indicativo: *Ethica ordine geometrico demonstrata et in quinque par-*

---

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte de los resultados del proyecto de investigación N° 370-92 financiado por FONDECYT.

*tes distincta*. Las cinco partes referidas son: I. *De Deo*; II. *De natura et origine mentis*; III. *De origine et natura affectuum*; IV. *De servitute humana seu de affectuum viribus*; V. *De potentia intellectus seu de libertate humana*. Lo primero, ciertamente, que llama la atención en esta obra de Spinoza es el modo y la forma en que está escrita. Allí no es posible descubrir concesión alguna al lector. Hay carencia absoluta de ornato y de recursos estilísticos o retóricos. Ni prefacios ni introducciones allanan el camino al lector. De pronto, abruptamente y sin el más mínimo aviso, nos encontramos de lleno en proposiciones metafísicas cuidadosamente numeradas. La numeración de las proposiciones manifiesta no sólo un orden a seguir, sino además permite la remisión a un curso racional y sus antecedentes demostrativos. Resulta reiterativo el recurso de remitir al lector a un orden de precedencias: "axioma 6", "corol. 1 de la prop. 14", "véase la def. que sigue al corol. del lema 3", "véase prop. 43 y su escolio", etc. Conforme a este procedimiento todo parece estar plenamente amarrado y asegurado a través de un orden que somete a la totalidad de las partes. No hay allí cabos sueltos, partes inconexas o elementos meramente atómicos, sino una *forma* que estructura y articula plenamente la totalidad. El orden deviene aquí no sólo disposición equilibrada de las partes, sino *aseguramiento total*. El aseguramiento y amarre de las partes se lleva a cabo a través de procedimientos lógicos precisos: proposiciones definiciones, explicaciones, axiomas, demostraciones, escolios, corolarios. Estos procedimientos no son sino la expresión de lo ya anunciado en el propio título de la obra: *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Lo decisivo, pues, parece ser la exigencia matemática del conocimiento filosófico: *ordine geometrico*.

Esta exigencia, sin duda, no constituye en modo alguno un invento de Spinoza. El predominio de las matemáticas era ya un tópico de la época y su extensión a la filosofía había sido ya la propuesta fundamental de Descartes. Spinoza toma lo fundamental del método cartesiano, pero a tal punto que sólo con él se constituye, propiamente, bajo la forma del sistema. Con todo, la proposición de Descartes fue del todo inédita y decisiva: la *matematización universal del saber*. Esta exigencia tiene de peculiar no sólo la proposición de un método, sino sobre todo su *ampliación* hacia dominios hasta entonces impensados. El método matemático no sólo es aplicable a cualquier dominio de objetos, sino además es absolutamente autosuficiente. En lo sustantivo el método que propone Descartes es el *análisis*. El análisis, tal como éste es aplicado en geometría, consiste en un proceso de *resolución*. Este orden consiste en establecer una serie de proposiciones que comienza con la que se quiere demostrar y concluye por una proposición conocida, pero de tal modo que partiendo de la primera cada una sea consecuencia necesaria de la que sigue; de donde la primera es consecuencia de la última y, por ende, tan verdadera como ella. En este procedimiento tienen un papel fundamental los llamados *axiomas* (proposiciones no deducidas) y los *teoremas* o tesis (proposiciones deducidas). La articulación entre ambos tipos de proposiciones está dada por el hecho que desde cualquier teorema se debe poder llegar, por un número finito de pasos, a un axioma. De lo contrario el teorema carecería de fundamento, pues una proposición mediata se valida sólo si reposa, finalmente, en axioma. Más allá del orden racional propuesto y los procedimientos lógicos empleados, lo fundamental

de esta *matematización del saber* reside en su carácter *totalizador*. Sin duda, la noción del sistema está íntimamente imperada por la idea de *totalidad*. Esta totalidad, como aspiración permanente de todo sistema, supone a su vez un *orden*. Sólo que este orden es, en el caso del sistema, virtualmente exhaustivo. No se trata, pues, ni de una totalidad, ni de un orden cualquiera, nociones ambas que bien podrían consignarse como aspiraciones permanentes del propio ejercicio racional. Lo peculiar de este orden es que se trata de un *orden cerrado*.

El establecimiento de una concatenación de proposiciones, la institución de un orden de precedencias, la estricta atencencia a definiciones, axiomas, postulados y demostraciones, no sólo expresa, postreramente, un riguroso apego a la *forma*: sino además manifiesta su singular índole: una *forma conclusa* y, por lo mismo, *esencialmente improseguible*. Esta índole esencialmente conclusa e improseguible del sistema, se muestra con particular fuerza en lo que podemos denominar el *sometimiento de los elementos*. Cuando el lector se adentra en el orden de la *Ética* de Spinoza, no puede dejar de tener la impresión de una inamovilidad extrema. Todo parece consistir en el seguimiento atento de un orden demostrativo, donde las partes no sólo parecen enclavadas fijamente en sus propios lugares, sino además tan sólidamente articuladas que cualquier maniobra de sustitución parecería modificar profundamente la totalidad. En el sistema, pues, la *forma* rige de tal modo que cada parte no sólo tiene su función, sino además cada una de ellas —y a diferencia del principio de conmutación de los sistemas matemáticos— *deviene estrictamente impermutable*. En el sistema las partes o los elementos están, por consiguiente, *exhaustivamente sometidos a la forma*.

En Descartes, sin embargo, a diferencia de Spinoza, es posible reconocer una interna ambigüedad. Por un lado Descartes, a través de la prioridad de la forma matemática, establece los fundamentos del sistema. Sin embargo, al mismo tiempo evita cuidadosamente que sus escritos tomen el estilo demostrativo de la geometría. Frente al *more geometrico* de Spinoza, Descartes elige la forma biográfica de la *meditación*. Ello impide, a nuestro entender, que la filosofía cartesiana asuma la figura plena de un sistema, aun cuando no por ello su tensión interna deje de ser sistemática. De hecho Descartes, en su *Respuesta a las segundas objeciones*, reconoce haber seguido en todo el método de los geómetras, pero no su manera de demostrar. Descartes no expone su pensamiento a través de definiciones, axiomas, postulados, demostraciones, corolarios, etc., sino a través de lo que él denomina un *ordo inventionis*. La reconstrucción de este *orden inventivo* es lo que Descartes denomina *meditación*. Con ello, el resultado, pese al indiscutible *pondus* sistemático de la obra cartesiana, es que el sistema no se conforma plenamente sino hasta Spinoza. No obstante, ni en Descartes ni en Spinoza, el sistema adquiere rango especulativo. En Descartes encontramos los fundamentos matemáticos del sistema y en Spinoza tales fundamentos serán plenamente ejercidos. Pero en ninguno encontraremos al sistema como objeto de especulación. Debemos esperar hasta Kant para que el sistema, al parecer por primera vez, adquiera *rango especulativo*. Vale, pues, detenerse en Kant.

Ya en los prólogos a la *Crítica de la Razón Pura* encontramos algunas indicaciones

—indirectas, sin duda, pero significativas— de lo que Kant entiende por sistema. En primer lugar, una característica ya señalada: la *interna completud* del sistema. Kant está convencido que no hay un solo problema metafísico que la *Crítica* no haya resuelto. La *unidad de la razón pura* es tal que la insuficiencia en una sola de las cuestiones que se plantea, pondría en entredicho a los propios principios de esa razón. “En este trabajo —dice Kant— he puesto la mayor atención en la exhaustividad (*Ausführlichkeit*) y me atrevo a decir que no hay un solo problema metafísico que no haya quedado resuelto o del que no haya ofrecido al menos la clave para resolverlo. Y es que la razón pura (*reine Vernunft*) constituye una unidad tan perfecta (so *vollkommene Einheit*), que, si su principio resultara insuficiente frente a una de las cuestiones que se plantea a sí misma, habría que rechazar tal principio, puesto que entonces tampoco sería capaz de solucionar con plena seguridad ninguna de las restantes cuestiones”<sup>2</sup>. Nótese que la completud sistemática de la obra kantiana finalmente no se fundamenta, simplemente, en una labor exhaustiva, sino en la propia perfección de la *unidad de la razón*. Es esta *unidad sistemática* de la razón la que le hace renunciar expresamente a la *claridad intuitiva*, es decir, al recurso a ejemplos o ilustraciones concretas. “Pues, aunque los medios —señala Kant— que contribuyen a la claridad (*Deutlichkeit*) ayudan en *algunos puntos concretos*, suelen entorpecer en el *todo* (*Ganzen*), ya que no ayudan al lector a obtener con suficiente rapidez una visión del todo (*überschauung des Ganzen*), y con sus colores claros tapan y hacen irreconocible la articulación o estructura del sistema (*die Artikulation oder den Gliederbau des Systems*), que es, sin embargo, lo más importante a la hora de juzgar sobre la unidad y la solidez del mismo”<sup>3</sup>. En este texto aparecen ya con suficiente evidencia los elementos esenciales del sistema. Ni la claridad intuitiva, si aun la claridad discursiva, constituyen para Kant lo esencial de su propósito. Lo esencial para Kant está en el *todo* (*Ganzen*). Las palabras son aquí menos inocuas que nunca. Kant dice: *die Artikulation oder den Gliederbau des Systems*, la articulación o estructura del sistema. La expresión *Gliederbau*, resulta de difícil traducción. Se trata de una palabra compuesta de *Glied*, miembro, eslabón; y *Bau*, materiales de construcción —de allí, por el ejemplo *Meisterbau*, arquitecto—. La idea, pues, es la de la estructura o disposición de una determinada materia. El sistema para Kant, por consiguiente, no alude sino a la de un todo perfectamente articulado o estructurado.

La completud del sistema —esto es, su articulación y estructura— es tal que Kant no duda en declarar su impropugnabilidad. El sistema, en cuanto tal, es *esencialmente impropugnabile*. En el *Prólogo a la Segunda Edición*, refiriéndose a razón pura especulativa, Kant no duda en afirmar: “Esta posee una auténtica estructura (*wahren Gliederbau*) en la que todo es órgano (*alles Organ ist*), esto es, una estructura en la que el todo está al

2 Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1978, Prólogo a la Prim. Ed., pág. 10. Citamos a continuación en conformidad con esta edición. Tenemos a la vista, además, la excelente edición alemana de Ingeborg Heidemann (*Kritik der reinen Vernunft*, Philipp Reclam Jun., Stuttgart, 1982)

3 Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Prólogo a la Prim. Ed., pág. 13.

servicio de cada parte y cada parte al servicio del todo. Por consiguiente, la más pequeña debilidad, sea una falta (error) o un defecto, tiene que manifestarse ineludiblemente en el uso. Este sistema se mantendrá inmodificado, según espero, en el futuro”<sup>4</sup>. Es de hacer notar que aquí la noción de *estructura* no sólo pertenece al sistema como producto objetivo, sino a la propia razón. Es la razón pura especulativa misma la que posee, en primer lugar, una *estructura sistemática*. Pero además este texto nos aclara, como rasgo distintivo del sistema, la propia noción de *estructura* (Gliederbau). El carácter estructural del sistema —y, por supuesto, de la razón misma— reside en su naturaleza *orgánica*. Todo en la razón y en el sistema es *órgano* (alles Organ ist). Ella implica sobre todo un peculiar modo de entender la relación entre las partes. Las partes no son aquí nunca meras *partes*, sino *miembros* (*Glied*, miembro, eslabón). La relación de *membreía* comporta la intrínseca relación de dependencia entre los distintos elementos que conforman el todo. A tal punto, dice Kant, que el todo está al servicio de las partes y las partes al servicio del todo. Con ello se da cuenta no sólo de la interna relación del sistema con la noción de *totalidad*, sino sobre todo de un peculiar modo de entender la relación parte-todo. En el sistema lo particular tiende a ya no ser descrito en razón de su esencia, sino más bien en virtud de su *función* en relación al todo. Por lo mismo, un sistema —en virtud de esta misma prioridad del todo— sólo resulta ejecutable y válido cuando es completo, acabado y perfecto.

De lo anterior se sigue que el mero intento de modificar la más pequeña parte del sistema, comporta necesariamente cambiar la totalidad. Ello produce, según Kant, no sólo contradicciones al interior del sistema, sino en la razón humana en general. Las partes son, pues, como hemos dicho, estrictamente *impermutables*. Es esta impermutabilidad del sistema lo que lo hace *esencialmente improseguible*. El sistema, si verdaderamente lo es, permanece inmodificable, incapaz de aumento y progreso. Y ello, obviamente, no por una mera impotencia y defecto, sino a la inversa, por su completud y perfecta suficiencia. El perfeccionamiento y progreso del sistema, para Kant nunca concierne a su *completud interna*, sino a meros elementos didácticos, expositivos o estilísticos. En otras palabras, cualquier perfeccionamiento ulterior del sistema no podrá sino ser *absolutamente accidental* al sistema mismo. La articulación y estructura interna del sistema jamás están en juego. “Según los conceptos —afirma Kant— que ofrecemos en este libro, la metafísica es la única, entre todas las ciencias, que puede prometerse semejante perfección, y ello en poco tiempo y con poco, aunque concentrado, esfuerzo. De tal manera, que no queda a la posteridad sino la tarea de organizarlo todo de forma *didáctica* según sus designios, pero sin poder aumentar (vermehrten) el contenido de la ciencia en lo más mínimo. En efecto, la metafísica no es más que el *inventario* de todos los conocimientos que poseemos, sistemáticamente ordenados por la *razón pura*<sup>5</sup>. No es, pues, excesiva la tarea que Kant deja a sus sucesores: exposiciones didácticas, mejoramientos estilísticos o estéticos, ornato literario. Nada más.

4 Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Prólogo a la Segunda Edición, pág. 31.

5 Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Prólogo a la Prim. Ed., pág. 13.

En la última parte de *Crítica de la Razón Pura (Doctrina Trascendental del Método, Capítulo II)* Kant se dedica expresamente a precisar el concepto de sistema. Es allí donde éste adquiere todo su relieve y singular connotación. De hecho bien se puede afirmar que el mencionado capítulo de la *Crítica*, titulado *La Arquitectónica de la Razón Pura*, constituye, históricamente, el primer intento de dotar a la noción de sistema de un rango efectivamente especulativo. Desde ya llama la atención el propio título del capítulo: *La Arquitectura de la Razón Pura* (Die Architektonik der reinen Vernunft). Arquitectónica, articulación y estructura, vienen a conformar una serie de expresiones cuya connotación es decididamente la de lo construido, fabricando ensamblado. El término “arquitectónica” (Architektonik) proviene del griego ἀρχή, principio, fundamento; y τεκτονικός, lo perteneciente a la construcción o estructura. La expresión designa, pues, un construir conforme a principios. Este sentido será mantenido por Kant a la hora de despejar la esencia del sistema.

Por sistema entiende Kant “la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea” (die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee)<sup>6</sup>. Reaparece aquí la vieja idea del orden: la *unidad de lo diverso*. En esta misma dirección, Kant opone la idea de rapsodia (Rhapsodie) y sistema (System). Los conocimientos no pueden constituir una rapsodia, sino un sistema. De igual manera, el todo debe ser articulado (*articulatio*), no amontonado (*coacervatio*). Rapsodia y amontonamiento impiden el ejercicio de los fines de la razón. Lo fundamental, sin embargo, de la noción kantiana de sistema está en su determinación causal: lo que hace que un sistema sea tal es la *idea*. Resulta complejo determinar qué entiende Kant aquí por idea. Kant la define del siguiente modo: “Esta es el concepto racional de la forma de un todo (Form eines Ganzen), en cuanto que mediante el concepto se determina *a priori* tanto la amplitud de lo diverso como el lugar respectivo de las partes en el todo”<sup>7</sup>. Es evidente que el concepto de idea aquí mentado no responde a una significación meramente habitual. Acostumbramos a llamar “idea” a la *representación de un objeto*. La idea, en tal sentido, *muestra*, a través de un contenido inteligible, a la cosa misma. No obstante, Kant no parece atribuirle a la idea una función *apofántica*, al menos no en el sentido que hemos señalado. ¿Qué entiende, pues, Kant por ideas?

Por lo pronto, a las ideas no corresponde, propiamente hablando, ningún objeto de los sentidos. En otras palabras, las ideas de la razón, en tanto rebasan los límites de la experiencia, son *ideas trascendentales*. Estas ideas, en tanto trascendentales, no cumplen, pues, una función *ostensiva*. Lo fundamental de la función sistémica de las ideas consiste, al decir de Kant, en ser la *forma del todo* (Form des Ganzen). Esta forma, sin embargo, no es, como hemos dicho, una forma representativa de un objeto. Se trata más bien de una forma que determina, *a priori*, la amplitud de los diversos conocimientos y el lugar de sus partes en el todo. La expresión forma tiene aquí, pues, un sentido muy cercano al de límite, frontera, dominio, marco. Esta significación se confirma por las exigencias que Kant para

6 Kant, Emmanuel, *Crítica de la Razón Pura, Doctrina Trascendental del Método*, Cap. III, pág. 647.

7 Kant, Emmanuel, *Crítica de la Razón Pura, Doctrina Trascendental del Método*, Cap. III, pág. 647.

la realización de la misma: toda idea debe comprender un esquema (Schema) y todo esquema un esbozo (Umriss, monogramma). La función de las ideas, en la conformación del sistema, no es otorgar la *representación* de los objetos, sino la de delimitar un dominio o un campo de saber. O para decirlo de otro modo, las ideas de la razón no nos *dan* un objeto, sino que delimitan y otorgan la dirección a un campo posible de objetos. Tal es, por ejemplo, la función que Kant atribuye a las tres ideas máximas: Dios, mundo y hombre. La idea de Dios, por ejemplo, no es una *representación* —en el sentido de algo *dado*—, sino más bien una *dirección* que encamina al conocimiento hacia una totalidad articulada y estructurada. Las ideas —y la razón misma como *facultad de los principios*— no son así sino principios de articulación y ensamble de la totalidad del ente.

Valga hacer notar, sin embargo, que estas *ideas-principios*, en tanto no representan ni tienen su origen en algo *dado*, no hacen sino *anticipar* una orientación del conocer. Las ideas, en cuanto fundamento del sistema, son la *articulación trascendental* de la totalidad del interés cognoscitivo humano. De allí también la distinción kantiana entre *unidad técnica* (technische Einheit) y *unidad arquitectónica* (architektonische Einheit). La unidad técnica es aquella que no tiene su origen en una idea, sino en un sustrato empírico accidental y externo. La unidad arquitectónica, en cambio, es el resultado de una idea donde la razón propone fines *a priori*, en conformidad con su propio interés y naturaleza. “Lo que llamamos ciencia —dice Kant— no puede originarse técnicamente, en virtud de la similaridad de lo diverso o del uso accidental de conocimientos concretos destinados a cualesquiera fines externos, sino arquitectónicamente, en virtud del parentesco (Verwandtschaft) y como resultado del único fin supremo e interno (obersten und inneren Zwecke); es éste el que hace posible el todo (Ganze)”<sup>8</sup>. La unidad arquitectónica del sistema sólo es posible, por consiguiente, en la medida en que se funda en los fines esenciales de la razón o, como gusta también decir Kant, en la *teleología reitonia humana*. De ello se sigue —y es importante destacarlo— que no es el sistema, como producto objetivo, lo primeramente sistemático, sino la razón misma. La razón, tal podemos afirmar, es la *facultad del sistema*.

Es esta unidad teleológica, fundada en la propia unidad de la razón, la que dota al sistema de su interna articulación y estructura. Por no estar fundado en una mera unidad empírica, sino en unidad interna de la propia razón, el sistema es un *todo autosuficiente y concluso*. Todo está allí tan perfectamente imbricado y enlazado que no sólo todo resulta calculable en virtud de la consideración del más pequeño elemento, sino además no cabe adición fortuita alguna. “La unidad del fin —afirma Kant— al que todas las partes se refieren y en la idea del cual se relacionan todas ellas entre sí hace, por un lado, que la falta de cada una de esas partes pueda ser notada al conocer las otras y, por otro, que no se produzca ninguna adición fortuita ni haya ninguna magnitud indeterminada del todo que no posea los límites determinados *a priori*”<sup>9</sup>. Como se ve, la articulación e imbricación del todo es tan perfecta y estrecha que cualquier parte implica y remite a las restantes. Los

8 Kant, Emmanuel, *Crítica de la Razón Pura. Doctrina Trascendental del Método*, Cap. III, pág. 648.

9 Kant, Emmanuel, *Crítica de la Razón Pura. Doctrina Trascendental del Método*, Cap. III, pág. 647.

límites del todo están, rigurosamente, determinados *a priori*. En tal hecho estriba no sólo la autosuficiencia del sistema, sino además su *perfecta previsibilidad*.

Esta perfecta unidad no admite, según hemos visto, ninguna forma de adición o progreso que afecte al sistema mismo. El sistema, en cuanto tal, es *inmutable*. Esto significa, en rigor, que cualquier adición postrera no agrega ya nada a su carácter científico. Sólo caben, como hemos dicho, aportes didácticos o estéticos. Kant lo dice también del siguiente modo: "Puede crecer internamente (*per intus susceptionem*), pero no externamente (*per appositionem*), como hace un cuerpo animal, cuyo crecimiento no supone adición de nuevos miembros, sino que fortalece cada uno de ellos, sin modificar su proporción (Proportion), y la capacita mejor para cumplir sus fines"<sup>10</sup>. Este texto de Kant precisa el sentido de la *improseguibilidad* del sistema. El todo sistemático puede, ciertamente, progresar internamente. Sin embargo, este crecimiento interno implica, a su vez, la negación de la *novedad*. Se trata, pues, de un *crecimiento en lo mismo*. En rigor, cualquier adición no es más que una intensificación y profundización en lo mismo. La *proporción* —que antes ha llamado articulación y estructura— permanece inmodificable. Pero ello equivale, en definitiva, a afirmar que es el propio sistema el que permanece inalterable. El sistema, en tal sentido, no es sino la *negación absoluta de la novedad*.

La improseguibilidad, inmutabilidad y ausencia de novedad del sistema, se fundan en el carácter *trascendental de las ideas*. Las ideas, en su función sistemática-arquitectónica, no hacen sino dar la *forma del todo* (Form des Ganzen). Esta forma, sin embargo, determina *a priori*, no empíricamente, la articulación y estructura del sistema. Es esta determinación *a priori* lo decisivo. Y es que para Kant, como sabemos, la necesidad y universalidad sólo son posibles en el marco trascendental de las ideas. La experiencia, en cambio, sólo es fuente de contingencia y multiplicidad. En la medida, pues, en que las ideas de la razón no responden a sustrato o representación empírica alguna, caben la necesidad e inmutabilidad del sistema. Se descubre también aquí el origen cartesiano del sistema: la matematización del saber. Es cierto que Kant se cuida de no confundir el conocimiento matemático y el conocimiento filosófico. Sin embargo, también es cierto que el sistema, en cuanto determinado *a priori*, se encuentra esencialmente emparentado con las matemáticas. Sólo en el *mundo ideal*, el de las presencias puras, parece ser posible la perenne inamovilidad de los sistemas. En lo que se refiere al *mundo de la vida*, con toda seguridad sólo cabe lo breve y la eterna novedad.

Aquí nos encontramos, sin duda, con la ineludible ambigüedad de todo sistema. Por un lado, es posible reconocer el sistema como una tendencia que caracteriza internamente el propio destino de la razón. La razón y la filosofía, en este sentido, no podrían sino ser *esencialmente sistémicas*. El deseo de totalidad, la conformación de un orden, la armonía de las partes, la atención a reglas, el apego a la forma, así como la huida del fragmento y la disformidad, no parecen ser meras determinaciones fortuitas y adventicias de la razón.

10 Kant, Emmanuel. *Crítica de la Razón Pura. Doctrina Trascendental del Método*, Cap. III, pág. 647.

Sin embargo, para llevar a cabo este designio, a menudo la razón no parece haber encontrado otro camino que el desapego y apartamiento de la experiencia. No debe ser casual que el sistema haya llegado a su apogeo no sólo con el predominio del modelo matemático, sino también con el surgimiento de las diversas formas de idealismo filosófico. Y es que el sistema, en su total expresión y cumplimiento, sólo parece ser posible en el mundo de las *presencias puras*.

Muy otra, ciertamente, es la realidad cuando descendemos a las fuentes empíricas de la vida cotidiana. Aquí reina el evento, la a menudo indiscernible y abirragada multiplicidad, la inasible individualidad, la permanente novedad del movimiento y el devenir. Con toda seguridad la índole misma de la razón exige también aquí la condición, insoslayable al parecer, de una forma y un orden. La razón no se conforma con la desarticulada variedad y contingencia de los datos sensoriales. Reclama también aquí necesidad, ley y unidad. El carácter *totalizador* de la razón parece, pues, inevitable. La cuestión, por consiguiente, no estriba ni en un rechazo ni una afirmación incondicionada del sistema. Ante el rechazo airado o la afirmación triunfante, parece más pertinente reiterar una vez más la pregunta kantiana: la pregunta por los límites. Kant ha mostrado, así lo estimamos, la necesaria *vocación sistémica* de la razón. Pero también ha mostrado, indirectamente, la necesidad de reiterar, precisamente aquí, la pregunta por el vínculo y el confín entre razón y vida.

Especialmente pertinente, para tales efectos, resulta preguntarse por la forma de *intersubjetividad* que el pensamiento sistémico pone en juego. Y ello en virtud de una razón bastante obvia, pero a menudo desatendida: la filosofía antes que un *contenido* o un producto cultural, es una *forma de praxis* humana. En tanto forma de praxis, la filosofía no sólo es una realidad del mundo de la vida, sino además acontece siempre, actual o potencialmente, ante una *comunidad efectiva de personas*. De allí la relevancia de interrogar por su *valor comunicacional*.

El sistema, a diferencia de las *formas dialógicas* de praxis filosófica, parece ser, en lo fundamental, un proceso de interiorización y ratificación del yo. La depreciación kantiana de la función de la alteridad, como la propia completud e improseguibilidad del sistema, viene a configurar una forma de praxis *esencialmente monológica*. Ello se hace evidente no sólo por la negativa a todo progreso en la estructura del sistema, sino además en virtud de las mismas condiciones de la razón: para Kant es la propia razón —y no sólo el sistema como producto objetivo— la que articula trascendentalmente la totalidad. El sistema, por consiguiente, en tanto forma centrada en la *autosuficiencia subjetiva*, propende no sólo a minimizar la participación de la alteridad, sino además a no otorgarle al otro más que un *valor de adhesión*. Todo sistema, por así decirlo, sale completo y concluso, enteramente hecho, de la subjetividad pensante: sólo cabe rechazarlo o admitirlo en su totalidad.

La suficiencia e improseguibilidad del sistema, sin embargo, no implica la absoluta inoperancia de cierta disposición frente al oyente. Lo que parece suceder, más bien, es que en las *formas monológicas*, la concepción del auditorio tiende a ser crecientemente abstracta y genérica. El modelo, sin duda, lo constituye aquí el *propio sujeto* que delibera y a partir del cual se construye una determinada concepción del oyente: el *auditorio genérico*.

Lo que aquí acontece, probablemente, es que el propio sujeto se considera como la encarnación del auditorio genérico: el *acuerdo con los demás* se funda, en cierto sentido, en el *acuerdo consigo mismo*. Muy distinto es el caso de las *formas dialógicas* de praxis filosófica. El diálogo se forma desde y en la mutua interacción de las alteridades. El diálogo constituye, eminentemente, un modo de *afirmación y acogimiento del otro*. Ello en razón de una característica esencial suya: la alternancia y reciprocidad en el uso de la palabra. Lo que distingue, entre otras cosas, al diálogo del sistema, es la oportunidad que se le ofrece al oyente de hacer preguntas, de poner objeciones, de ir confrontando sus ideas con el interlocutor. Por lo mismo, lo que le otorga al diálogo su peculiar superioridad no es la adhesión de un auditorio abstracto y genérico —y, en cuanto tal, indeterminado—, sino la adhesión efectiva de una *persona concreta*. A tal *otro concreto* no le resta sino rendirse ante la evidencia de lo pensado, precisamente porque ésta resulta de una rigurosa *confrontación* de su pensamiento con el interlocutor. Aquí, según es evidente, el acuerdo con los demás no es meramente un *caso* del acuerdo consigo mismo, sino el acuerdo consigo mismo se forma *en y con* el acuerdo con los demás.

El pensamiento sistemático, al minimizar el valor de la presencia concreta e inmediata del otro, tiende indefectiblemente a la constitución de un orden cerrado e inmutable. Hay algo que introduce, necesariamente, la alteridad. Estar *ante otro* —más todavía, *hacer con otro*— implica siempre una insoslayable impronta de imprevisibilidad y riesgo. El otro nunca me deja constituirme como una subjetividad puramente monológica. El discurso, el tranquilo discurrir a través de mis propios pensamientos, está siempre corriendo el riesgo de la pregunta, de la interrupción, del horizonte repentinamente abierto o cerrado por las palabras del otro. Es esta presencia ante un *centro* que no es el mío, que se me escapa y no puedo, sin más, calcular, lo que le otorga al diálogo su carácter *esencialmente abierto*. En este sentido, la clausura del sistema, a diferencia del diálogo, no es más que el reverso de su solipsismo comunicacional.

Los límites del sistema no nos deben conducir, sin embargo, a la elusión de los riesgos del diálogo. La afirmación incondicionada de lo abierto, entendido como pura indeterminación, puede encaminarnos muy lejos de todo auténtico diálogo: a la simple verbosidad o la mera habladería. La exigencia de un pensamiento riguroso, no parece, finalmente, poder soslayar nunca la constitución de una regla y un orden debidos. La afirmación kantiana de la razón como *facultad del sistema*, tiene aquí su apoyo y justificación más firme. La dificultad intrínseca del sistema no reside, pues, en su afirmación de un *orden*, sino en la forma del orden propuesto. Por ello, el desafío no reside tanto en el repudio de una razón ordenada y sujeta a normas, cuanto en la conformación de un *orden abierto y prosequible*. La polémica con la modernidad no constituye, a este respecto, una razón suficiente para la afirmación “postmoderna”, fácil y expedita, del fragmento y la dispersión. Pues si bien cabe decir que la dificultad intrínseca del sistema es, ciertamente, la de *construir todo*, también cabe señalar que la del fragmento y la dispersión es, a la inversa, la de *construir nada*.