

Por Fernando Chaves

EL RACIONALISMO



ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

EL RACIONALISMO

Para penetrar en el estudio de esta corriente de la Teoría del conocimiento que atribuye un primado a la razón en la formación del conocimiento, he intentado fijar el sentido de la palabra razón y su esencialidad. Bien sé que estos asuntos quedan fuera del tema estricto del trabajo. Pero como más adelante trato separadamente del racionalismo, dirección de la teoría del conocimiento, creo que puedo recomendar ahorrarse la lectura de estas páginas previas a quien desee conocer sólo mi manera de entender el planteamiento de ese determinado problema.

RAZÓN. **Elimología:** Del latín *ratio* (traducción latina del vocablo *logos* que tan amplia significación tuvo en Grecia) designa «la razón, la mente, el uso de razón que distingue al hombre de los brutos» (Diccionario Latino de Valbuena).

Qué se entiende por razón? Para la conciencia ingenua, la razón es la facultad de juzgar, la aptitud de comparación, de establecimiento de relaciones entre las cosas. Aplicada la reflexión crítica, esa torsión del pensamiento que se escudriña a sí mismo, la razón adquiere un nuevo matiz.

Es ya la percepción, discriminación o englobamiento de las relaciones que en el espíritu alcanzan los hechos de conciencia provocados por los objetos que nos rodean, relaciones que el propio espíritu construye y examina; más aún, autoriza.

Sí se analiza a fondo lo que razón significa para nosotros, nos encontramos con un arriscado problema. Tanto más difícil cuanto que la razón, esta entidad misteriosa e irreductible que sentimos ponerse en juego sin atinar a captar en qué consiste, va a ser juez y parte. Ella misma tratará de poner al descubierto sus mecanismos frente a ella misma.

Los datos psicológicos nos servirán de poco, porque si la razón y su funcionamiento fueron el casi exclusivo objeto de la antigua psicología que hasta se llamaba racionalista, ella partía, en cambio, del supuesto indiscutible de la existencia metafísica de la razón, y, considerándola como herencia divina, no hacia sino desmontar sus resultados en partes, sin pararse a escrutar qué era, en qué consistía la razón. Además, un defecto original viciaba toda esa psicología: estaba construida sobre introspección puramente, y sabido es que la introspección, se tñe de subjetivismo y por eso se invalida como método científico usada con exclusividad. La psicología atomista del asociacionismo inglés y de sus continuadores continentales, Taine por ejemplo, si bien descchó el punto de partida metafísico del problema, tampoco aportó nada a la solución que buscamos; pues para ella la razón no es sino un epifenómeno (conciencia razonante) inexplicable que verifica el enlace adecuado de juicios sobre las cosas conforme a unas cuantas leyes generales que ordenan el mundo estático de los conceptos, quizá mejor que ordenan, sería de decir, agrupan.

La psicología actual no alcanza todavía a conclusiones en el análisis de los procesos mentales más altos, embargada como se ha encontrado por la formidable tarea de creación y revisión de las nociones fundamentales relativas a los procesos inferiores. El auge biológico de la psicología en oposición al exclusivismo racionalista anterior, dejó en la penumbra el estudio de las actividades superiores. Sólo en los últimos años se ha acometido tan ingente labor. Ella está dando resultados insospechados que contradicen los apriorismos anteriores; pero la experimentación aun no es tan amplia como para garantizar sus resultados, ni son tampoco indiscutidas las interpretaciones teóricas de los hechos aducidos como para que puedan formularse en leyes, ni siquiera en conclusiones generales valederas en amplios sectores de la vida del espíritu.

Veamos, con todo, de obtener algunas precisiones para el objeto que nos ocupa. Soslayemos la cuestión de la existencia o inexistencia de la razón como entidad espiritual aparte. No es cuestión propiamente psicológica.

Resalta ya la afirmación de que en el proceso superior del razonamiento no intervienen los que se ha llamado elementos de la vida mental. Parece ya comprobada esta afirmación. El razonar no es un acoplar fortuito de esos elementos. Se piensa sin imágenes, afirma la Escuela de Wurzburg, lo que extendido—quizá arbitrariamente—llevaría a sostener que el papel de la razón es meramente simbólico. Esto tendría una fuerte comprobación en las matemáticas, la ciencia razonadora por antonomasia y que al mismo tiempo se mueve entre puros símbolos.

No se discute ahora sobre la existencia metafísica de la razón. Sería ésta una cuestión sin sentido, ya que la ciencia psicológica actual aspira a una elaboración de la concepción de la vida del espíritu basada en esa vida misma y que no recurra a resortes externos o puestos desde afuera, verdaderos deus ex machina de que estuvo infestada la ciencia anterior.

Sobre la esencia de la razón versaría la investigación desde aquí. ¿Qué es lo esencial de la razón?

Si nos interrogamos a nosotros mismos con algún rigor sobre esta cuestión, arribaremos a conclusiones que quizás pueden ser valederas. Probémoslo.

Mientras el acto mental permanece individualizado en el sujeto y en el objeto, mientras no pasa de ser el correlato psicológico de la actividad sensorial, mientras es lo que en lenguaje escolástico se diría una «intuición sensible», parece que no asoma la razón. Con esto se podría decir que se quiere dar valor a lo que hacia Santo Tomás cuando distinguía la pasividad y la actividad en el acto del conocimiento. Ya veremos si esto subsiste.

Aparece la razón en una forma acusada cuando el pensamiento se desdobra y toma posición crítica frente a la creencia poco precavida de que las cosas nos son dadas tales como son. Notada la clara separación de los objetos y el sujeto, posibles términos de todo juicio, surge un hilo que va de un objeto a otro a través del sujeto y que sólo termina en un objeto distinto. Esa cadena tal vez es el fondo último del acto de razonar. En la mera contemplación del objeto, el sujeto se aniquila, valdría decir que vive con el objeto: la razón se aladea. Ese acto es un puro vivir, irracional por lo mismo. La inicial suspicacia transvital que observa la duplicación del ser que conoce y de los seres conocidos y desconocidos, cristaliza en esa tendencia a enlazarlos en un solo acto mental pero netamente dividido en parcelas, tendencia que quizás sería la raíz de la razón. Esto no es decir de ningún modo que en el proceso mental menos elevado existe inactividad de las fuerzas espirituales. No, la simple diferenciación de ese proceso mental de otros que le precedieron y de otros que le seguirán, prueba un profundo empleo de esas fuerzas psicológicas que aún nos son desconocidas. No se nos atropellan e imbrican los procesos mentales. Ni en los casos patológicos es posible dejar de notar la delimitación precisa de los procesos mentales más bajos que, pese a la disgregación del conjunto, al desastre de la personalidad que se derrumba, guardan en sí mismos un orden, y, en veces, una conexión que puede ser absurda, pero que existe.

¿Cómo, sin actividad espiritual hasta en la mera recepción de los datos del exterior, se organizaría nuestra imagen del mundo? Nótese que no hablamos de una concepción del mundo que implicaría procesos elevados; pero concepción y procesos que no dejan de alumbrar aún en las mentalidades ínfimas. La psicología más reciente nos proporcionaría otro argumento más. Ella está probando que las sensaciones elementales, los llamados átomos psíquicos, no existen en realidad y que son verdaderos complejos de fondo y figura; luego, formas con arquitectura íntima, que puede ser simple, pero que en ningún caso deja de existir. El intelecto pasivo no es, pues, más que una ficción didáctica. La vida mental es una actividad perenne, imparable. Diganlo los sueños, de los que somos conscientes en muy pequeña medida. La misma continuidad de nuestro ser que fisiológica y psicológicamente se renueva día a día, sin perder las líneas generales del de ayer, lo probaría.

La razón contendría, pues, en su esencia el reconocimiento de una dualidad, dualidad que se hace tangible en el empleo de las fuerzas mentales por captar y catalogar los datos sensoriales.

A poco que el pensamiento toma postura crítica, nota que ni la razón ni sus otros instrumentos le donan el ser de las cosas, meta de la filosofía cuando no quiere quedarse sólo en teoría del conocimiento.

Empieza el intelecto a buscar afanosamente lo que hay de «más allá esencial» en las cosas y observa que siempre ha de apoyarse en otras cosas. No por simbolizarlas, por abstraerlas hasta el grado último, las ha eludido.

Luego desvirtuaremos la objeción que con el ejemplo de la matemática puede oponerse a esto. Se convence de que lo más que descubre el intelecto humano son las relaciones existentes entre las cosas: la posición de ellas, espacial o mental con referencia a ellas mismas o al sujeto cognoscente. Todo el esfuerzo intelectual se reduce, en suma, a la pesquisa, pocas veces lograda, de esas relaciones. Nuestro conocimiento no franquea ese estrecho límite: relacionar. La matemática es claro ejemplo; es la ciencia por excelencia racional: trabaja sobre pura relación, sin importarle el ser de las cosas, y basada en relaciones primarias, irracionales, construye relaciones complejas, con un derroche de razón, apartado totalmente de la vida.

Hoy como ayer, los más grandes investigadores tienen que exclarar con el sabio físico inglés J. Thomson: «no sé lo que es la materia ni lo que es la electricidad». En cambio, se han desmenuzado inmensamente las relaciones de esos fenómenos que en sí permanecen inaccesibles. Después insistiremos algo más sobre este punto. Quede sentado que la razón es manejo de relaciones de especie particular; manejo, aprovechamiento, no relación en sí misma.

Parece que no hace falta insistir sobre la distinción entre conocimiento y razón, confusión que sí se presenta. La razón para nuestro modo de ver es utensilio del conocimiento. Desde luego el conocimiento no engloba a la razón como pudiera creerse. No es parte de él. Usando un símil, pudiera, decirse que la razón tiene el conocimiento, le da un sentido particular, cuando se formula, por lo menos en juicios. El conocimiento es resultado, la razón es medio, es camino para su obtención; pero se los puede diferenciar claramente, y hasta decir que nada tienen de común, a pesar de que intervienen en el logro del mismo fenómeno: conocer. Cuanto más bien y certamente se haya empleado el instrumento, mejor será el producto. De esto se deriva que, considerando a la razón como autónoma, se han buscado sus leyes que se juzgaban independientes o superiores a las leyes del ser. Extremando un poco el criterio, se llegó a considerar la razón como el principio esencial que construía el universo sacándolo del caos y que dictaba sus leyes al mundo permanente e inmóvil del ser. La razón era no sólo conocimiento, sino esencia del ser y norma del ser.

Siempre que se habla de «razón», se quiere apartar toda idea de afectividad. El sentimiento queda superado por el relacionar objetivamente las cosas que sería razón. No se desconoce totalmente la influencia que el sentimiento puede tener sobre el razonamiento, producto del consorcio entre la lejanía o proximidad de los datos experienciales y

la elaboración conceptual que denominamos razón, puesto que ya Pascal hablaba de «unas razones del corazón que la razón no conoce», y Ribot explana toda una «Lógica de los Sentimientos». Pero se contrapone la razón al sentimiento en el lenguaje como en la vida. Claro, que al precio de un esquematismo. Pero, ¿qué no es esquematismo en la existencia? Se habla de la «gris y fría razón», adjudicándole una permanencia y origen exclusivamente intelectuales. Da esto por resultado que la razón encuentra en sí misma sus leyes (nacimiento y origen de la lógica) y se desenvuelve por ellas, cobrando puesto de preeminencia o abandonándolo. Y es entidad intelectual aparte en nuestra elaboración de conocimientos. El entendimiento, facultad del alma, adscrita al ser humano no es otra cosa que la razón en principio, ejerciendo un imperialismo tiránico sobre la vida humana y todos sus artificios.

Antes de bosquejar brevemente el aprecio de la razón por el hombre y la ondulación histórica de ese aprecio, intentemos resumir lo expuesto y fijar los rasgos esenciales de la razón. Aún hay otros, a más de los ya señalados.

No es la razón ni el conocer ni el conocimiento. Se diferencia, como ya hemos visto, de ambos. En el estatismo de los conceptos no aparece definidamente, pero le sentimos de modo inmediato, con acusado perfil, cuando el fluir de la vida psíquica enfrenta los juicios, o los enlaza.

La razón tendría, pues, un nuevo matiz: su dinamicidad en el paisaje psíquico. Pone en movimiento los juicios para obtener el conocimiento depurado y dejar el conocer como acción, y el conocimiento como un sedimento de ese actual complejo. No queremos decir con esto que el juicio y el concepto no sean conocimientos, partes o elementos de él; pero el conocimiento como estructura, como modalidad del sujeto pensante, como situación especial suya que le pone en aptitud de reaccionar de diferentes modos a los estímulos del ambiente, parece que se organiza bajo la férula de la razón. Sería, pues, otro rasgo esencial suyo la dirección, el afán de alcanzar una meta, cosa que no puede señalarse en los elementos cognoscitivo-lógicos con que trabaja la razón.

Como en el juicio va implícita la pretensión de verdad, al decir de los modernos lógicos, ésta toma un más marcado relieve en el juego de la razón. Sería sumamente difícil aislar el trabajo de la razón de su aspiración a la verdad. Se implican tan profundamente, que el lenguaje común las vuelve equivalentes. «Tener razón» es tanto como poseer la verdad. Pero habría que distinguir entre la verdad, conformidad metafísica del pensamiento, con la realidad, o lógica, del pensamiento consigo mismo, y la razón, mecanismo intelectual, sendero reflexivo que puede conducir a la verdad o no. Empleada la razón, no siempre estamos seguros de arribar a la verdad, porque en definitiva los últimos fundamentos de nuestras construcciones intelectuales son irrationales; pero lo creemos. Por esto a veces desembocamos en el error cuando nuestra pesquisa más se esmalta de luces verídicas. Al uso de la razón, instrumento del conocer, va anexa la pretensión de verdad que palpita ya en el juicio. Si el conocer es afán de verdad, podría, en rigor, objetarse que su instrumento, la razón, debe o puede

estar desposeido de ese carácter trascendente (decir de algo que es o no verdadero, comporta ponerlo en trance de comprobación, y comprobación es ir fuera a comparar, salir a poner dos cosas frente a frente para reforzar o destruir la posible evidencia) y que debiera adscribirse de modo único al uso de la razón por su poseedor; pero hemos aclarado ya que la razón es instrumento sí, pero en un sentido peculiar, en el de una dirección, de una imantación de los juicios, los que —lo sabemos de antes— tienen como un ingrediente esencial, la pretensión de verdad. Si los juicios no pueden desprenderte de la pretensión de verdad, es claro que su particular orientación hacia fines de conocimiento, que es en suma la razón, la poseerá también. Porque, sería de preguntarse, con el máximo rigor, el razonamiento añade algo al juicio? Lo que añade no será —en caso afirmativo— del mismo género que aquello que pone el juicio entre los conceptos y que es tan inaprensible. Y si no añade nada, por qué va a perder la pretensión de verdad de que estaban informados los juicios sobre que se ejerce? Al creer que la razón lleva en si una aspiración a la verdad, no confundimos el papel lógico de la verdad con el significado ontológico que se da generalmente a la verdad. Verdad que son cuestiones que se rozan y a veces coinciden, pero que diferenciamos claramente.

Quizá está por demás decir que abstracción y comparación que forman los substractos lógicos del concepto y del juicio respectivamente, son también ingredientes de la razón. La razón fuerza la abstracción, la agudiza hasta trocar su resultado en puro símbolo, extrema la comparación, pues apenas si necesita asidero para establecerla, y apoyándose en ellas imprime dirección al fluir intelectual hacia la meta del conocer.

Procuremos resumir:

1. En la esencia de la razón se encuentra que es una actividad mental peculiar adscrita especialmente a los fines superiores del intelecto.

2. Si es una actividad, forzoso resalta subrayar su particular dinamismo movilizador de juicios.

3. Ese dinamismo se ejerce en el sentido de una característica dirección impresa a los elementos lógicos del conocimiento: los enfoca a la obtención de un nuevo conocimiento.

4. Básase esa dirección propia en la abstracción y la comparación, operaciones que ya van realizadas y latentes en el concepto y en el juicio.

5. La primera de las operaciones anteriores hace forzosa la distinción, esencial a la razón, entre sujeto y objeto, términos del conocer, diríamos mejor que distinción, separación, no sólo ontológica sino lógica.

6. La segunda establece un lazo, raíz de la razón, entre dos términos fundidos por la conciencia cognoscente en el acto de conocer y otros —dos o más— conocidos o desconocidos parcialmente, a través y por intermedio de esa conciencia, que sería el sujeto en el que finca la raigambre del razonamiento.

7. Estas dos operaciones esenciales de la razón nos dan idea de su fondo último: percepción y manejo de relaciones entre los objetos y el sujeto, o sólo entre los objetos: matemática.

8. Las relaciones sólo entre objetos o sus símbolos, percibidas por el sujeto, explican la exigencia que se cree esencial para la razón: su

desligamiento de la afectividad, su oposición radical al sentimiento, inseparable por definición del sujeto.

9. Es una manifestación de la esencia ordenatriz de la razón la separación clara de los procesos mentales en continua fluencia, separación mal alumbrada todavía por las ciencias psicológicas. Prueba lo mismo el funcionamiento de los elementos lógicos adunados, y también sin confusión. Y lo maravilloso de esa separación y de esa delimitación es que no rompen sino más bien explican la unidad fundamental del yo, de la personalidad.

10. La razón se aplica a buscar las leyes generales, es informada por una tendencia teleológica, puesto que en el concepto va satisfecho ya el apetito del conocimiento particular y generalizado; en el juicio reposan las comparaciones primarias. Esta tendencia teleológica da a la razón su colorido especial de enlace de cosas o cuestiones distantes por medio de una que les es tangente a ambas.

11. La razón posee principios primeros que explican la total arquitectura del conocimiento posterior, sin que se dejen reducir a una especie común. En el hallazgo y explotación de estos principios primeros enraíza el imperialismo de la verdad y su derivado, el dogmatismo.

12. Parece que es esencial a la razón un gesto vigilante, receloso. El espíritu que busca la verdad soslaya los casos de error, error que no es sino otra cara de la verdad.

13. La razón no se confunde con el conocimiento ni con el conocer; al dirigir la actividad del espíritu hacia el primero, deja el segundo como un rastro.

14. Camino, dirección del conocimiento, es claro que en la razón interviene, adquiriendo mayor tensión, la pretensión de verdad que ya va implícita en el juicio.

15. Esa pretensión de verdad del juicio, potenciada en el razonamiento, resultado de la razón, le lleva a ésta a procurar la conformidad consigo misma.

Nos apresuramos a aclarar que el uso autónomo de la palabra razón que hemos hecho en las líneas anteriores, no indica una concepción psicológica pareja, quizá la de las facultades del alma. No, absolutamente; concebimos la actividad espiritual como un todo; aspectos de ese funcionamiento unitario, son los desagregados que se hacen con fines didácticos.

JERARQUIA DE LA RAZON

Vario es el aprecio que el hombre ha hecho de la razón a través de la historia. Muchos factores influyen en esta valoración. Condiciones de vida, determinantes de la cultura, ésta misma, actitud religiosa, aptitudes espirituales, influencias recíprocas de los pueblos, todo esto ha contribuido a exaltar o menoscabar el rango de la razón en la vida del hombre.

Quizá este mismo enaltecimiento o desprecio de la razón, puntos de vista que rezuman en la concepción de la historia por determinada

cultura, precipitan en la categoría que se concede a la razón en el pensar filosófico al correr de los siglos. Esta breve ojeada en la que seguiremos a Scheler, nos dará idea de la evolución del racionalismo, de su rol filosófico, al par que nos mostrará su oculta raíz.

Las posturas del pensamiento abstracto se explican a veces con luz meridiana por medio de las aportaciones históricas globales. Los filósofos creadores del racionalismo no podían escapar a la ley, que parece válida, de la formación espiritual formulada por Ortega y Gasset: «nos debemos por mitades a nosotros mismos y a «nuestro tiempo». Claro se ve que «nuestro tiempo» se refiere al ambiente cultural de preferencia.

Para los pueblos primitivos y aún en este tiempo para pueblos de Asia altamente desarrollados en lo psíquico como la India, es fundamental para el pensamiento la vivencia de identidad y unidad entre el hombre y su «ámbito vital». Es la sensación cósmica del anegamiento de la personalidad en el mundo circundante, que la crea y la abraza por doquier. La concepción del mundo se elabora, como si dijéramos, por una comprensión simpática, por una inmersión del hombre en sí mismo, inmersión que le hace ver, tocar los resortes últimos de la creación en una perespiritualización inconcebible para el pensamiento occidental que sólo entiende el conocimiento como ascensión gradual por escalones racionales. De la aniquilación, del olvido de la materia, para dejar volar libremente, sin trabas, la fuerza interna, impulso cósmico trascendente, surge el conocimiento supremo para la filosofía india. No requiere el eslabón relacional que, como hemos visto, es parte de la esencia de la razón en juego.

Por modos mágicos intuyen los pueblos primitivos su «contorno» y así mismo por actitudes mágicas, plenas de simbolismo, reaccionan y crean la abigarrada serie de tabúes que explican, informan y regulan la vida. No existen el escalonamiento, el apartamiento de lo próximo para buscar lo que no se da al espíritu en el primer momento: origen de la razón. Sumergido en el mundo, el hombre no crea esquemas de recepción y esquemas efectores porque para él tienen un valor prístino, indiscutido, real, los datos de los sentidos, aún ligeramente subjetivos.

Es el espíritu griego profundamente filosófico y dedicado al ocio divino de pensar y rodeado por una naturaleza que anima pero que no asfixia como la de la India, el que nota por primera vez la clara distinción entre el acontecer y el permanecer. De esa delimitación precisa surge el reconocimiento de un modo especial, de percibir el permanecer en el hombre. Alumbra entonces la noción no muy precisa de razón. «En efecto, la cultura griega y sólo ella, es la que ha acuñado esa idea del Logos, de la razón, del espíritu, que, como agente específico, conviene sólo al hombre, y lo encumbra por encima de todos los demás seres, poniéndole con la divinidad misma en una relación, vedada a cualquier otro ser». (M. Scheler. La idea del Hombre y la Historia).

Adviene con el cristianismo una hipertrofia de la relación del hombre con la divinidad, hipertrofia ya existente en los mitos hebreos de la creación del hombre. Juega el hombre papel principal en el mundo, y su procedencia divina explica sin más su conocimiento del mundo. Forma parte de él, pero está sobre él por la predilección de

mostrada en el acto de su creación. El principio transvital que lo anima, incluye la capacidad de interpretar y regir el mundo para su provecho. Así lo declara el Génesis. El conocimiento es un hecho, no todavía un problema.

«El cristianismo representa una nueva exaltación de la conciencia que el hombre tiene de sí mismo: se atribuye una importancia cósmica y metacósmica que ni los griegos ni los romanos se hubieran atrevido a atribuirse». Como la tierra, para esas ideas cosmogónicas, es el centro del universo, el hombre, imagen de Dios, es el centro del mundo.

Subvierte Copérnico la idea de la religiosidad antigua al crear la astronomía como ciencia. Desarticula el eje de la preponderancia humana en la vida, probando que la Tierra gira al rededor del Sol, y no al revés. La Tierra y el hombre, su habitador, pasan a un plano secundario en el universo incommensurable que luego va a ser sujeto a leyes por el raciocinio de Keplero.

Pero la rectificación del dato sensorial que constituye la médula del aporte copernicano y el descubrimiento de leyes que rigen a los mundos mayores por el empleo de una aptitud generalizadora que ve más allá de lo simplemente sensible, confirman la existencia en el hombre de un poder maravilloso, divino casi y le ensoberbecen más, preparando el camino a un endiosamiento de la razón, de esa aptitud ya analizada por el genio griego, aunque diluida todavía en el universo todo.

«El hombre conoce, sin duda, que no es más que el habitante de un pequeño satélite del sol; pero el hecho de que su razón tenga bastante poder para desentrañar e invertir la ilusión natural de los sentidos, exalta notablemente la conciencia que el hombre tiene de sí mismo.

«La razón» —que desde los griegos es el agente específico del hombre— adopta, a partir de Descartes, en la filosofía moderna, una nueva actitud fundamental con respecto a lo divino». Es lo dominante, el último reducto del «je pense», la sensación honda, saturada de certeza, que anula todo escepticismo. En ella va a basarse la creencia; pero, discriminada al mismo tiempo que desvitalizada, reducida a esquemas fríos. Lo que la razón no alcance a explicar, lo interpretará la fe, ante la cual, no sin cierta mueca socarrona, se inclinará el meditador francés entre las nieblas de Holanda.

«Duns Scoto y Suárez atribuyen al alma espiritual del hombre predicados que Sto. Tomás de Aquino explicitamente reservara para el «angelus», para la «forma separata». Otra vez apunta la jactancia, la manía asimiladora del hombre a la divinidad en razón del conocimiento que abraza todo lo existente y todo quiere explicarlo como obedeciendo a sus leyes que son las de la razón.

«Desde que Descartes en el «cogito, ergo sum», declara briosa-mente la soberanía del pensamiento, la conciencia humana salta sobre esas barreras con magnífico impulso» «El mundo mismo es derivado de la luz originaria de la razón, que se sabe arraigada inmediatamen-te en la divinidad. El panteísmo, desde Averroes, hasta Hegel y Eduar-do de Hartmann, pasando por Spinoza considera la identidad parcial del espíritu humano y el divino, como una de sus doctrinas más fun-damentales. Aún para Leibnitz, es el hombre un pequeño Dios».

Fijemos algo más el rol de la razón en sus diferentes etapas.

I.—Para la vida primitiva, la discriminación del hombre y el mundo no existe. No hace falta ese principio explicativo del conocimiento.

II.—Corrientes religiosas polarizan la concepción del mundo, que se hace inevitable, en torno a una sugerencia extra-humana llevada al infinito. Dios guía paternalmente los pasos de sus pueblos y hombres elegidos. El conocimiento se recibe, con el principio vital, del Creador. No hace falta tampoco la razón humana.

III.—«A la especie humana estable, y como todas las especies, eterna, corresponde un agente específico, que sólo a ella conviene —agente irreductible a aquellos otros agentes elementales que convienen a los demás animales y vegetales—: la razón (logos, ratio). Mediante esta razón, el «hombre» es poderoso para conocer el «ser» tal como es en sí (la divinidad, el mundo y él mismo); para plasmar la naturaleza en obras llenas de sentido; para obrar bien con respecto a sus semejantes. El fundamento por el cual el «hombre» puede realizar esa «asimilación» intelectual con el ser, desde Platón hasta los estoicos: es la «razón» humana como función parcial (más tarde como criatura) del divino Logos, que posee la fuerza de las ideas y que produce constantemente el mundo y su ordenamiento— no en el sentido de una creación, sino en el de un eterno mover y plasmar».

Esta idea de la razón podría descomponerse en cuatro notas fundamentales:

a) «El hombre lleva en sí un agente divino que la naturaleza no contiene subjetivamente.

b) Ese agente es identificable ontológicamente, o por lo menos en su principio, con lo que eternamente plasma al mundo y le da forma de mundo (racionalizando el caos, convirtiendo la materia en cosmos); por lo tanto, ese agente es verdaderamente capaz de conocer el mundo.

c) Ese agente, como Logos —reino de las formas «sustanciales» en Aristóteles— y como razón humana, tiene poder y fuerza aun sin los instintos y la sensibilidad, (percepción, memoria, etc.) comunes al hombre y a los animales para realizar sus contenidos ideales (poder del espíritu, fuerza propia de la idea).

d) Este agente es absolutamente constante en la historia, en los pueblos y en las clases.

Este pensamiento permanece en esencia invariable en Aristóteles, Sto Tomás, Descartes, Spinoza, Leibnitz, Kant, Malebranche.

Cuando, más tarde, los mundos del pensamiento dogmático dejaron de tener vigencia en amplios círculos de la cultura occidental, quedó esta doctrina del *homo sapiens* como única dominante; y en la época de la ilustración celebró sus más sonados triunfos.

Hegel dice: «El único pensamiento que la filosofía lleva a la historia universal es el sencillo pensamiento de la «razón», de que la razón domina al mundo y de que, por lo tanto, la historia del mundo ha transcurrido racionalmente».

Como se ve, la razón tiene vigencia y existencia, con ligeros matizadas de aceptación o rechazo parciales, cosmológica, lógica, metafísica, psicológica y religiosa.

Adquiere la razón sitio preponderante en la organización y explicación del permanecer y el acontecer. Ha ido a primera fila. Sus relaciones con la Divinidad varían según los pensadores, pero eso no nos interesa ahora.

Sólo modernamente se ha atacado esta posición de privilegio. Al respecto, escribe Dilthey: «La posición racionalista es la que principalmente defiende hoy la escuela de Kant. El padre de esta posición fue Descartes, primer filósofo que dió expresión victoriosa a la soberanía del intelecto. Esta soberanía encuentra apoyo en toda la posición religiosa y metafísica de su época, y rige lo mismo para Locke y Newton que para Galileo y Descartes. Según ésta, la razón es el principio de la construcción del universo, no un hecho episódico del planeta. Pero nadie puede hoy dejar de reconocer que ese grandioso fondo metafísico ya no es evidente. En esta dirección han actuado numerosas influencias. El análisis de la naturaleza parece ir prescindiendo poco a poco de considerar la razón constructiva como su principio; Laplace y Darwin representan con máxima sencillez esta transformación. Y el análisis de la naturaleza parece, igualmente, eliminar, para el actual «common sense» científico, todo nexo entre dicha naturaleza y un orden superior. En ambas transformaciones está, empero, contenido un tercer elemento: que la relación religiosa entre creador y criatura ya no es para nosotros un hecho forzoso. De todo se infiere que ya no podemos, desde luego, rechazar a priori una opinión que considere el intelecto de Descartes como un producto singular, efímero, de la naturaleza, sobre la faz de la Tierra y acaso de otros astros. Muchos de nuestros filósofos la combaten. Pero ninguno considera ya como evidente esa razón fondo universal del conjunto cósmico. Y de esta suerte, la facultad de esta razón, la facultad de apoderarse de la realidad mediante el pensamiento, conviértese o en hipótesis o en postulado».

Ya no está la razón tan alta. De ordenar el mundo y sacar el cosmos de la indeterminación del caos ha llegado a no ser capaz ni de donarnos siquiera la realidad, como sustancia del conocimiento.

Sigamos con las apreciaciones de la razón. Llegamos a la tercera.

III.—Como reacción contra la concepción racionalista anterior, surge la positivista y su derivación la pragmatista. Aquella «empieza por negar una «facultad racional» separada, específica en el hombre. No hay entre el hombre y el animal una diferencia de esencia; sólo hay diferencia de grado». Podría explicarse esta posición como una consecuencia de las ideas evolucionistas bajo el influjo de las cuales pronto se llegó de la psicología genética a la psicología de los animales, especialmente en la dirección que se ha llamado «behavior psychology» de la escuela americana.

Baja a la razón de su sitio, igual que al hombre que ya no es más un ser aparte, sino a lo sumo el remate de una larga escala vital. «Así pues, el hombre no es, en primer término, un ser «racional», un «homo sapiens, sino un ser instintivo». Esta sería la concepción del homo faber. Conocida es, por ejemplo, la interpretación mecanicista que da de los instintos Edward Thorndike, uno de los más notables representantes de la escuela behaviorista.

«El hombre no es más que un ser viviente especialmente desarrollado. Esto que llamamos «espíritu» «razón», no tiene un origen metafísico propio y separado, no posee una regularidad elemental, autónoma correspondiente a las leyes del ser, sino que representa la evolución prolongada de las mismas facultades psíquicas superiores que ya encontramos en los monos antropoides, un perfeccionamiento de la «inteligencia técnica», de esa inteligencia, superior a todas las leyes de la asociación, como también al instinto rígido, hereditario que, por ejemplo, en el chimpancé, consiste en la facultad de adaptación activa a nuevas situaciones atípicas, sin previos tanteos y pruebas, por simple anticipación de las estructuras reales en el mundo circundante».

«Eso que llamamos «conocimiento» no es sino una serie de imágenes, cada vez más ricas, que se interponen entre el estímulo y la reacción del organismo y respectivamente también «signos» de las cosas, fabricados por nosotros mismos, y empalmes convencionales de dichos signos.

IV.—Es una concepción más nueva que la otra todavía. No sólo destroza al hombre y a su «razón» del altar que ocupaban, sino que ve en él y en ella algo postizo, falsario, algo que sale fuera del marco vital, por impotencia, por ineptitud.

Afirma que «el hombre es un desertor de la vida que habiendo exaltado morbosamente el sentimiento de su propio ser, se vale, para vivir, de meros sucedáneos (idiomas, herramientas) sustitutivos de las auténticas funciones y actividades vitales, capaces de desarrollo. «Enfermo de megalomanía, por causa de su (así llamado) «espíritu» «el hombre es un mono infantil, con perturbaciones en la secreción interna».

«Por estar desarmado frente a su mundo circundante, justamente porque el hombre está mucho menos adaptado a su ambiente que los demás animales afines, no pudiendo tampoco desenvolverse más en el sentido organológico, justamente por eso hubo de formarse en él la tendencia a anular sus órganos lo más posible en la lucha por la vida, desarrollando, en cambio, los «instrumentos» (entendiendo por tales también el idioma y los conceptos, y valorándolos como instrumentos inmateriales), que hacen inútil el perfeccionamiento funcional de los órganos sensoriales. La «razón» no es —según esta teoría— la fuerza espiritual previa que exige y hace posible dicha anulación de los órganos, sino que es el resultado de ese acto fundamental de «anulación»; acto negativo, semejante en cierto modo a la «negación de la voluntad de vivir», de Schopenhauer».

Para esta doctrina, el hombre es la vía muerta de toda la vida en general. Además, el hombre no debe considerarse como un enfermo mental *in genere* (sólo lo son algunos pocos hombres); sino que su *espíritu mismo*, su «ratio», eso que, según Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, le convierte en *homo sapiens* y en partícipe de la divinidad, eso que constituye la «cerebralidad» del hombre, es decir, el hecho de que una cantidad tan considerable de la energía almacenada vaya a consumirse, no para el conjunto total de su organización, sino exclusivamente para el cerebro («esclava del cerebro») —eso mismo es una enfermedad, una dirección morbosa de la vida universal». «*Cogito ergo sum*, dice, orgulloso y soberano Descartes. Pero, Descartes, ¿por qué piensas? ¿Por qué

quieres? Piensas porque ni el instinto ni la inteligencia técnica instintiva, encuadrada en el marco de tus problemas instintivos naturales, te dicen inmediatamente lo que debes hacer u omitir».

Ya se ve que semejante modo de concebir el papel y el valor de la razón se apoya en una tesis profundamente vitalista. Se han exaltado los valores vitales hasta la exageración, deprimiendo los del espíritu como consecuencia. Parte esta tesis también de la contraposición rotunda de la vida y del espíritu, que aparecen como enemigos, assimilándoles, pero de un modo más sistemático y científico, a los dos principios opuestos del universo en la mitología caldea: Ormuz y Ahrimán. El espíritu se incrusta en la vida con propósitos destructores. Con sus mecanismos anula el espíritu la espontaneidad creadora de la vida, la *ratio* no produce más que «ficciones» y vacuas «indicaciones» sobre la «vida» y la «intuición». Ha descendido la razón no sólo su escala sino que ha ido a ocupar un sitio entre las potencias enemigas de aquello que en verdad es el hombre. Tan violento contraste, dispone el pensamiento inmediatamente en una postura hostil contra semejante teoría, pero acaso es imposible dejar de entrever lo que ella lleva en su fondo de verdad.

V. La razón, según esta última teoría que coloca al individuo en situación de exclusivo *responsable*, anulando hasta a Dios; alcanza de nuevo una altísima apreciación. Diviniza al hombre. Su libre elección en el mundo moral le asigna categoría superior. Poco vale el mundo en torno frente al orbe ético que tiene vigencia y valor sólo en función del hombre, su creador. Esto deriva de la concepción del superhombre. La razón no crea el mundo objetivo, pero si el espiritual y es la única norma para las relaciones entre éste y aquél, en el cual se puede incluir hasta los mundos ^{II}internos de los otros hombres. Con suma capacidad y por lo mismo con estricta culpabilidad, en el terreno ético, el hombre se coloca más allá del bien y del mal (Nietzsche).

La razón ha subido otra vez. Es el cetro que esgrime el ser excelso de la creación. Le rebela contra Dios mismo al que puede mirar cara a cara y hasta negar con una consecuencia lógica tremenda. La existencia de su razón le escuda. Esta es la más ambiciosa valenciación de la razón. Hay que notar que procede fundamentalmente del campo ético.

EL RACIONALISMO, DIRECCION DE LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO

Antes de hacer la exposición de la corriente filosófica que se llama frecuentemente racionalismo, anotaré brevemente reflexiones que se me han ocurrido sobre el principio mismo de tan difícil asunto y que sólo por encontrarlas, como si dijéramos, reforzadas por un penetrante estudio de J. Ortega y Gasset, me atrevo a explanar.

Entre los problemas a que da lugar o, más bien dicho, que forman la teoría del conocimiento, se apunta como muy importante el del origen, diferenciándolo de los otros problemas, como por ejemplo del relativo a la esencia del conocimiento, del que averigua en suma qué es el conocimiento. Aparte de los fines didácticos que bien pueden resultar favorecidos con este desmenuzar de las cuestiones, creo que se alejan algo de la verdad los tratadistas que tal hacen (Hessen, por ejemplo, si bien él toma en alguna ocasión a «formas del conocimiento» como equivalente a «fuentes del conocimiento»; empleo sobre el que haré algunos reparos).

Me parece que el único y fundamental problema es el relativo a la esencia del conocimiento. Su resolución descarta el relativo a la posibilidad del conocimiento, pongamos por caso: se busca la esencia de aquello que por lo menos postulamos como existente, no tendríamos sobre qué trabajar en caso contrario. Determinada la esencia del conocimiento, sabido en qué consiste el conocimiento, el problema del origen pierde en categoría y se aclara de modo meridiano: si conozco qué es en el fondo una cosa, fácil me es averiguar de dónde viene, por lo que luego diré. Esto mismo, es decir, saber la esencia del conocimiento, o nos da inmediatamente las formas que adopta el conocimiento, o éstas se convierten en modalidades adjetivas casi desprovistas de importancia. Otro tanto ocurre con el problema del criterio de verdad: no es sino un derivado de la concepción que se tenga respecto a la sustancialidad del conocimiento.

Así parece evidente que el problema central es el que se refiere al ser del conocimiento, si es que se puede hablar así. Todos los problemas filosóficos desembocan en este *impasse*: el ser. A fuerza de querer hallar esencias últimas, se encuentra como un fantasma indomitable, el ser.

Vuelvo al tema. Creo que investigar el origen de algo es buscar sus progenitores, indagar de dónde sale determinada cosa, fijar las fuentes idénticas que han dado nacimiento al objeto. Abstraído el caso de las afinidades y combinaciones químicas en las que dos elementos distintos combinados se afirma que producen un tercer cuerpo diferente de ambos, caso en el que por otra parte tan sólo macroscópicamente existe la disimilitud del tercer cuerpo, toda vez que éste resulta con una estructura intratómica predeterminada por el número de iones y electrones de los dos cuerpos que entran en la combinación, en todos los demás casos, una cosa que desciende de otra, que en otra se origina, recuerda a la predecesora, vale decir que mantiene en latencia a la original. Por lo mismo, y en el caso del conocimiento, cuando averiguamos la esencia, el qué es del conocimiento, aún (previendo una posible objeción) los ingredientes del mismo, ¿no iremos a dar de un modo o de otro al origen del conocimiento, volviéndose así imposible la deslindación de los dos problemas, que se implican tan profundamente que quizá en último término no sean más que uno?

El razonamiento anterior da lugar a otros derivados. Cuando para explicar el origen del conocimiento se apela al racionalismo o al empirismo o a las corrientes filosóficas intermedias, me atrevería a

pensar que el problema no está muy bien planteado. La razón o la experiencia, orígenes, fuentes del conocimiento?

Ni la razón, dirección intelectual, tal vez cauce de la fluencia psíquica humana tiene nada de común con el conocimiento, producto estático, aunque articulado, de esa actividad; ni la experiencia, conducto por el que la objetividad ambiente penetra en nuestro interior haciendo que éste se aperciba a la defensa, tiene que ver con el conocimiento. Claro está que siempre en el sentido de que las unas son fuentes del otro.

La relación de origen entraña la conservación de esencias semejantes, cuando no idénticas. Atajamos previamente la desviación que pudiera darse a estas palabras hacia el terreno de la causalidad, la que se podría diferenciar netamente del origen.

El conocimiento humano —lo reconocen casi todos los filósofos— no es sino de relaciones. Esa es su limitación. Aprehendemos las relaciones de las cosas y de las ideas que elaboramos de ellas y fuera de ellas como en las matemáticas. La esencia del conocimiento es relación. ¿No estará su origen en otra relación? Claro que la razón y la experiencia en definitiva son relaciones, pero no es en ellas como tales que se busca el origen del conocimiento. Es en sus productos que se lo busca. ¿Quizá se busca inútilmente el origen del conocimiento en la razón o en la experiencia, o tal vez esta parte de la teoría del conocimiento posee un nombre pomposo y debería contentarse con el título de «los medios del conocimiento»?

Claramente se podría establecer la diferencia entre medios o formas y origen del conocimiento.

Esta es la posición de Ortega a la que aludíamos líneas más arriba. Para él, el origen del conocimiento estaría en el esfuerzo del hombre por «saber», palabra que en su ensayo toma un sentido vitalista de protección, de escudo. La explica así: «El primero que hizo física no la hizo por hacer algo, sino por una interna necesidad.

Esta necesidad, que es la raíz del conocimiento, tiene que ser puesta a la intemperie en una definición de aquél que pretenda tener sentido. El esfuerzo con que buscamos el ser brota y se nutre de una dimensión radical de nuestra vida que es la ignorancia. Esta es el más auténtico supuesto del conocimiento. Sólo un ente que es por naturaleza ignorante es capaz de movilizarse en la operación de conocer.

Pero no ignora quienquiera. Ni la piedra ni Dios ignoran y, por eso, hablando rígorosamente, ni una ni otro conocen. Se trata de un privilegio humano, glorioso y tremebundo.

¿Qué es ignorar? Evidentemente es cosa distinta del simple no saber. Yo no sé cuantos pelos tiene la liebre blanca que precisamente ahora corre por tal paralelo ártico. Sin embargo, yo no soy ignorante de ello: esa ignorancia no es una realidad que forme parte de mí, que constituya mí ser efectivo. Con la misma razón se puede decir que es ignorante la piedra. No: la ignorancia real, constitutiva, es algo más que un simple no saber, es no saber algo que hace falta saber. Por consiguiente, sólo puede ser de verdad un ignorante un ente que por naturaleza es menesteroso, quiero decir que constitutivamente sufre la falta de algo. He ahí por qué Dios tampoco conoce, porque no ignora, y no ignora porque nada le hace falta y menos saber algo. Si Dios

es perfecto no ha menester de saber nada. Le sobra el saber. La posesión de un saber tiene que estar justificada. Sólo puede saber quien lo necesita y sólo lo necesita quien con el saber llena algún hueco, manquedad o defecto que padecía.

Ahora bien, el saber es propiamente saber *lo que* una cosa es. Su objeto propio es el *ser*. Decir, pues, ignorancia es decir que alguien necesita violentamente, quiera o no, averiguar el ser de las cosas. Esta es precisamente la condición del hombre.

Somos nuestra vida y nuestra vida consiste en que nos hallamos obligados a sostenernos en medio de las cosas, del ancho y complicado contorno. Tenemos en cada instante que decidir lo que vamos a hacer, esto es, lo que vamos a ser en el instante inmediato.....

El hombre tiene que acertar en su vida y en cada momento de ella.

De aquí que nosotros sumergidos entre las innumerables cosas que componen nuestro contorno, braceando entre ellas como en un océano, necesitamos completar la poquedad de nuestro tiempo, su fatal e inexorable limitación, anticipándonos a las cosas mismas, mediante una imagen o esquema en que se nos revele su contextura definitiva. No nos basta con esta luz que ahora nos alumbría, que ayer nos alumbró. Necesitamos estar seguros de si mañana nos alumbrará, y para ello nos es preciso saber a qué atenernos respecto a la luz de siempre, o lo que es igual necesitamos descubrir la esencia o ser de la luz.

Esto nos hace caer en la cuenta de lo que significa originariamente el ser de una cosa: es simplemente aquella imagen de ella que nos da seguridad vital con respecto a ella. Mientras esa imagen o idea de cada cosa y de su conjunto nos falta nos sentimos perdidos, en absoluta inseguridad. Imagine el lector una vida que fuese completamente segura y verá que es como un cuadrado redondo. Por eso necesitamos inexorablemente saber. Antes decía yo que el saber es propiamente saber el ser de algo. Ahora vemos que eso significa: saber es saber a qué atenerse vitalmente. El ser es seguridad para el hombre, claridad de atenimiento frente a cada cosa; frente a su enjambre o mundo.

En este sentido es la ignorancia un atributo radical del hombre. Consiste en la inseguridad de que está hecha, como de una materia nuestra vida. Es el *no saber a qué atenerse*. El conocimiento no tiene un origen frívolo. No es un simple ejercicio de los mecanismos intelectuales ni parte movido por la curiosidad o prurito de mirar, según Aristóteles parece suponer.

La vida es primariamente encontrarse uno sumergido entre las cosas y mientras es sólo eso consiste en sentirse absolutamente perdido. La vida es perdición. Mas por lo mismo, obliga, queramos o no, a un esfuerzo para orientarse en el caos, para salvarse de esa perdición. Este esfuerzo es el conocimiento que extrae del caos un esquema de orden, un cosmos».

Que se me disculpen tan largas citas, teniendo en cuenta el disculpable recelo de falsear —involuntariamente— el sutil pensamiento de Ortega.

La ignorancia constitutiva del hombre le exige desarrollar un esfuerzo formidable, una inmensa tensión espiritual por aprehender el más allá que necesitan poseer las cosas para adecuarse a la vida, ten-

sión que luego de un complicado juego de relaciones y trabazones entre el yo y las cosas da como resultado la creación del ser trascendente de las cosas, «ser» para el hombre. No es esto volver al idealismo, pues sólo se crea el *ser*, no las cosas, y la palabra *ser* tiene vigencia para el hombre en cuanto vive, nada más.

Pero aún contra la posición de Ortega, me parecen formulables objeciones. Este largo análisis de las circunstancias en que brota el conocimiento, se me asoma como una explicación del conocimiento, hasta como una justificación, si es que el conocimiento necesitara justificarse, cosa posible desde la postura crítica que mira a la razón como una enfermedad humana. ¿No será esto, guardando las proporciones, en el fondo, lo mismo que aquella explicación psicológica del hambre que la originaba en el apetito? Conocemos porque necesitamos saber. Pero esto explica el origen del conocimiento? Su exigencia, su forzosidad sí. Pero nada más. Es una cosa igual a la creencia, a la fe postulativa de Unamuno que, cansado de no poder probar racionalmente la existencia de Dios recurre a decir que lo necesitamos, que tenemos hambre de él y que por lo mismo existe.

El esfuerzo que el hombre desarrolla para centrarse, para acomodarse en su medio vital será el estímulo para el conocimiento; pero, el origen? ¿No hay una diferencia fundamental entre el origen y el estímulo? ¿No es éste accesorio, externo, tal vez adjetivo? Sin el calor que fecunda el huevo puede no salir el pollo; pero se podrá decir que el calor es el origen del ave?

El desarrollo de estas objeciones nos llevaría demasiado lejos. A distinguir en un terreno último, psicológico, lógico y metafísico, las palabras, nociones y categorías de origen y causa, y de origen y estímulo.

La primera diferenciación es problema erizado de dificultades que no intentaré atacar por deficiencias básicas de preparación y tiempo. La segunda es algo más clara. Si entre origen y causa puede plantearse la disputa acerca de su supremacía en el terreno categorial; entre origen y estímulo la discusión no rebasa la provincia lógica. No se trata cuando hablamos de estímulo sino de situar, de describir la condicionalidad favorable o adversa para determinado acontecer que posee sus leyes independientes. En última instancia quedaría englobado el estímulo en la categoría de tiempo, porque con su expresión se responde a la pregunta: ¿cuándo acontece algo? Quizá tiene también un matiz valorativo, porque incluye la faceta siguiente; cuándo ocurre algo, del mejor modo o del peor, dando a estas palabras todos los sentidos posibles.

Dice Ortega que *conocemos* porque nuestra capital ignorancia nos da la certeza (angustia) de que necesitamos saber, y por consiguiente el derecho a saber, y que requerimos saber para sentirnos seguros; pero esa necesidad no es raíz del conocimiento, es condición para que nazca. Con ella, justificada queda la aparición del conocimiento. Y la palabra justificada, pertenece al mismo gran pensador español. ¿Y si no poseyéramos la red sensitiva que trata de aprisionar en sus finas mallas la realidad del mundo circundante para ofrecérnosla, y la capacidad organizadora y simbólica de las funciones espirituales superiores, habriamos llegado a la elaboración del conocimiento? Se replicaría que entonces no necesitaríamos *conocer*, porque sabriamos a qué atenernos. Pero, en mi opinión, se

clude el problema. Descarto la objeción fácil que el problema del conocimiento en los animales me ofrecería. Sólo trato de hacer notar que, pese a la presencia del estímulo, en quien no tuviera un apto cordaje sensitivo, el conocimiento como evasión de la duda, de la inseguridad trascendente, no se presentaría. Padece el niño esa angustia metafísica que señala Ortega como la raíz del conocimiento? ¿Se le puede negar al niño conocimiento? Tampoco aprovecharé de la objeción superficial de que no todo conocimiento tiene su punto de partida en esa inseguridad vital de que habla el filósofo español, porque estamos averiguando raíces últimas, en tiempo y en abstracto.

¿Por qué no quedó el hombre en el estadio animal en el cual, como lo reconoce el mismo Ortega, el instinto da la «seguridad vital» que el hombre busca en vano por los esfuerzos desesperados de su razón que tiende hacia el conocimiento?

Desde el punto de vista del conocimiento, ese «atributo temebundo» del hombre de ignorar, que le coloca entre el ángel y la piedra, le vuelve inferior a ambos; al ángel (dios) por la imposibilidad de lograr conocer nada (a lo sumo forja un ser de las cosas que le permite gozar de un atenimiento transitorio), conocimiento que al ángel le es dado porque no requiere saber; a la piedra porque ésta no teniendo «angustia vital» tampoco necesita conocer. Pero un conocer tan menguado como el del hombre, puede tomarse como un atributo de superioridad de éste sobre las bestias? ¿Es, en rigor, un tránsito hacia la divinidad? El afán cognoscitivo del hombre se me asemeja así una torturada línea quebrada, que en su arbitrariedad no tiene centro, y tiende por sus extremos a dos círculos cerrados, perfectos, inaccesibles para esa línea recta: Dios y la piedra; no digo Dios y el animal, porque ya he hecho unas reservas previas. Dios y la piedra cerrarían un ciclo sin aberturas ansiosas sobre el mundo, porque ellos no necesitan atenerse a nada, poseen su seguridad vital — mejoraría existencial — rotunda, inmarcesible.

Más aún. Podrá el «esfuerzo» explicar la finísima adaptación de las funciones de relación a un fin cognoscitivo y la adecuación incomprendible pero cierta de las funciones cerebrales superiores de asociación y otras afines de elaboración conceptual de los datos suministrados por las «puertas del alma» que dan al mundo exterior? No será esto volver, en última instancia, al dogma darwinista de que la «necesidad crea el órgano», y en qué terreno de tan escarpada espiritualidad? Ese «esfuerzo hacia la seguridad vital» tendría que explicar un sin fin de problemas biológicos, antes de llegar a iluminar estas encrucijadas epistemológicas en que aparece como una tabla de salvación. Como un recurso final que es de todos modos un dogma. Y contra los dogmas darwinistas se encarniza Ortega, junto con los nuevos biólogos, orientándose hacia una biología finalista que está reviviendo el dogma de la creación divina con sus hipótesis de la «sujeción a plan» de la organización individual, su «entelequia» y su sentido teleológico de la vida de las especies.

Expuestas las dudas, haré una síntesis de la explicación racionalista del origen del conocimiento.

Considerado el racionalismo como dirección de la teoría del conocimiento circunscribe su problema —deslindando las cuestiones metafísicas

relativas al ser — a la indagación parcial de las fuentes del conocimiento. Pertenece pues, de modo estricto, a la ciencia filosófica que modernamente se llama teoría del conocimiento. Dentro de la misma teoría del conocimiento, la dirección racionalista acota aún más su objeto. No dirige sus investigaciones hacia la posibilidad del conocimiento, pues que extremando un poco su alcance se podría decir que el racionalismo necesita de un dogmatismo previo y conduce indefectiblemente a él. Tampoco va a examinar el contenido del pensamiento, pues en él los asuntos metafísicos son urgentes.

El racionalismo necesita escoger una clase especial de conocimientos sobre los cuales ejercer su exclusivismo interpretador. La dirección racionalista, como casi todas las tendencias filosóficas extremas, aspira a un imperialismo en el campo que le toca interpretar.

Para hacer notar el predominio, diré mejor, la soledad del trabajo racional en la fuente del conocimiento, necesita referirse a una zona característica de las adquisiciones del saber del hombre. Se fija el racionalismo en lo que se ha llamado verdades *universales* y *necesarias*. Para ellas reserva el nombre de conocimientos auténticos. No son, de seguir la corriente racionalista, verdaderos conocimientos los datos recogidos por la experiencia, por más que englobados y generalizados se concreten en postulados y aún quieran vigencia de leyes, porque están desprovistos del carácter de necesarios por sí mismos, por mucho que en la realidad empírica se pruebe que así es, pero nada arguye en contra de que pudieran ser de otro modo; porque esos datos ni engloban la experiencia toda, cosa materialmente imposible, ni pueden garantizarnos tampoco que determinado fenómeno seguirá por siempre el mismo cauce; y porque, igualmente el fenómeno a que se refieren ni las deducciones mismas, poseen validez *universal*, ya que dependen unos y otras de circunstancias existentes ya en los fenómenos, ya en los observadores.

Estas reflexiones plantean la distinción previa del problema en sus dos campos: el psicológico y el lógico. Dentro de un territorio estrictamente psicológico, la investigación se ceñirá a buscar cómo se llega al conocimiento; quizá a cómo en el hombre funciona la actividad anímica que da como resultado el conocer. Eso sería averiguar cuál es el origen del conocimiento en psicología. La cuestión lógica sería: cuál es el valor del conocimiento y en qué estriba esa validez. Este último asunto, el lógico, puede confundirse con la cuestión relativa a la esencia del conocimiento, pues, parece razonable que para averiguar cuándo es válido un conocimiento, ha de hacerse primero cuestión de qué es el conocimiento en sí, para proceder luego a buscar los fundamentos de su validez.

En ambos campos se han batido las escuelas filosóficas con varia fortuna. Al tratar de las limitaciones del racionalismo intentaré exponer cómo las modernas teorías de la percepción, al par que hacen concesiones al empirismo, pretenden imponer la idea de que el orden, la arquitectura de la percepción es algo dado, con lo que parece resucitarse una tesis del viejo racionalismo: la de las ideas innatas, no propiamente en el campo de las ideas, pero sí en su origen.

Para sostener victoriósamente que la razón es la fuente exclusiva de nuestro conocimiento (racionalismo radical que es el que trato de

estudiar), se parte de la afirmación indiscutible de que el único conocimiento es aquel que puede formularse en un juicio asistido de necesidad lógica y que encierre validez universal estricta. Vuelvo a insistir en que este planteo requiere una solución precedente al problema de qué es el conocimiento y en qué consisten sus características.

En consonancia con los sectores científicos de los que proceden los pensadores racionalistas, se encuentra la afirmación de que los juicios poseedores de esas cualidades absolutas son tal vez únicamente los juicios de la matemática. Están desprovistos de contradicción interna y no pueden ser sino del modo como se formulan. Otra cosa sería absurda. No se hallan, dicen los filósofos racionalistas, estas cualidades en los juicios derivados de la experiencia. En ellos, los hechos a que se hace referencia, podrían ser de otro modo sin que sean imposibles o absurdos, lo que lógicamente obligaría al juicio a formularse en sentido opuesto, o, por lo menos, diferente del primero. Más aún, la formulación del juicio en sentido contrario, no envuelve un contrasentido lógico; para invalidarlo, hemos de recurrir al fenómeno, armas de razón no nos valen. No son pues necesarios. Son simplemente empíricos y no se imponen por sí solos.

El juicio matemático encierra validez universal, dicen los racionalistas, porque nadie puede dejar de reconocer su evidencia en ninguna forma. Enunciados en sentido diferente, se vuelven absurdos que nadie acepta tampoco. Su formulación, una vez que es exacta, permanece inamovible. Más todavía, su enunciación es suficiente para que se los acepte como verdades, sin más. Se llega hasta a sostener que no necesitarían para ser válidos, ni siquiera de su último soporte experiencial. A ello avanza la cita de Hessen que pertenece a Hume, probablemente: «Aunque no hubiese habido nunca un triángulo, las verdades demostradas por Euclides conservarían por siempre su certeza y evidencia», y Hume es un empírista decidido que reserva la explicación racionalista tan sólo para las verdades matemáticas y recaba la primacía de la experiencia para los restantes sectores del conocimiento.

Pero, se me ocurre preguntar de paso, ¿apoyándose en qué hubiera construido el geómetra griego la arquitectura razonante de sus elementos? Sabido es el origen pragmático de la Geometría egipcia, y de ella fueron herencia las elucubraciones helenas. Es cuestión muy distinta aquella que soslaya el asunto diciendo que no existe un triángulo real en el que se cumplan las condiciones ideales necesarias para que sean verdad los teoremas. Y claro es que siendo cosa diferente esa no existencia, tampoco es óbice para que en la práctica se proceda como si se trabajara sobre triángulos ideales. ¿Podría la razón haber llegado a imaginar un triángulo, digamos mejor, a pensar, para fines deductivos únicamente, si no existieran en la naturaleza formas —no importa que lejanamente— triangulares?

Y es otra cosa también que sobre esos fundamentos irrationales se hayan elevado las audaces construcciones de la matemática moderna que está tan lejos de la base empírica, que se da el lujo de ostentar verdades racionales cuya comprobación experimental es imposible. No se prueba sino que el vigor razonante del hombre es inmenso. Verdades ideales le han servido de objetos, de materiales para edificaciones

teoréticas de largo alcance que para nada necesitan de la experiencia y que hasta la repugnan. Esas verdades son objeto de experiencias, elevadas sí, pero en definitiva experiencias. No sensoriales ya lo creo, pero pediría que se delimita con anterioridad si la experiencia ha de ser de cosas reales solamente. Quitada la expresión orgánica y visceral, que desde luego es lo que menos me preocupa, qué de material tienen las emociones, como el rubor, la humillación, y sin embargo decimos que tenemos experiencia de ellas, y al decirlo es muy patente que no nos referimos al enrojecimiento de la faz, al sudor copioso, a la dificultad en el hablar, sino a esa otra cosa ideal, anímica, falta de centro material que es lo esencial de la emoción. Todavía se dirá que una verdad matemática, dos más tres, por ejemplo, es igual a cinco, nada tiene que ver con la experiencia para ser necesaria y universalmente válida, y que es ideal. Pero de qué otra clase sería este juicio psicológico: la humillación es igual al rubor más otros fenómenos psíquicos.

De esta comparación deducen que, en rigor, los juicios que propiamente pueden llamarse pertenecientes al conocimiento científico, son los matemáticos y nada más que ellos.

Hace hincapié el racionalismo en que intervienen en nuestro conocimiento intelectual dos elementos claramente diferenciables: el uno pertenece a la experiencia; los objetos influyen en nosotros a través de nuestros órganos de los sentidos, los que, dicho sea de paso, nos engañan y no pueden darnos idea cierta de las cosas; el otro es el factor de la razón, que busca desde el primer momento a más de la ordenación de los fenómenos mudables del contorno, aquello que hay de permanente tras ellos. En este elemento racional se refleja la personalidad de cada cual sin que esto sea obstáculo para que adquiera objetividad y validez. Es el aporte nuestro sobre la masa informe que nos da la experiencia.

Hecha esta distinción, al preguntar cuál de los dos factores tiene importancia mayor, el racionalismo concede el predominio al segundo, o sea al factor racional. Se comprende que por este camino, no le es difícil al racionalismo llegar al desdén de la experiencia. Afirma Külpe que «el conocimiento como tal lo forma nuestro espíritu y nuestra razón con sus elementos *a priori*, con sus ideas y con sus principios».

Vuelve el racionalismo a tomar el ejemplo de las matemáticas, para afirmar el decisivo valor del factor racional del conocimiento. Ahora en otro sentido. Si ha sido posible elaborar una ciencia cuyas verdades se prueban por si mismas, *a priori*, y se desarrollan produciendo otras verdades de valor universal y necesario, parece irrefutable sostener que esa fuente, la razón que ha dado origen al modelo de todas las ciencias: la matemática, es la más importante en la génesis del conocimiento. Arguyen los racionalistas que la experiencia no ha sido capaz de tanto, puesto que todas las ciencias empíricas, en cuanto quieren merecer calificación de tales requieren la intervención del factor racional que es el que, emancipándoles del nimio detalle les lleva a generalizaciones, cuando no a leyes valederas universalmente y de una necesidad por lo menos relativa. Son los aportes racionales, por otra parte, los que regulan la marcha de una ciencia, y hasta el mismo expe-

rimiento, y la encaminan a ampliar sus dominios. La experiencia sola se quedaría en los hechos puros, y la ciencia habría permanecido estacionaria.

«Por fin, hay realidades que determinamos aun en el mundo mismo de la experiencia interna y externa como puros objetos de pensamiento: la materia, el alma, la esencia del mundo, las causas de los sucesos, las leyes que dominan el flujo de los hechos, sólo pueden colegirse y expresarse por medios racionales».

EVOLUCION HISTORICA DEL RACIONALISMO

Los atisbos de racionalismo vienen de muy antiguo. Datan de cuando el hombre toma postura crítica frente a su conocimiento del mundo.

Ya en el periodo cosmológico de la filosofía griega, un pensador tan original como Parménides concedía valor decisivo a la razón en el conocimiento del ser. El camino para la verdad está en la razón, en el pensar, en el Logos que perciben, conocen la esencia del ser como como necesaria. Los sentidos no nos dan otra cosa que la variabilidad, el perpetuo cambio de las cosas. De esto infiere que solo podemos pensar el ser y que no puede haber pensamiento sin un ser a que referirse. Arranca de esto su audaz identificación del ser con el pensar, claro que entendiendo el pensar como una cosa con contenido. El atomista Demócrito decía que el dominio de lo verdadero pertenece al conocimiento racional, y el conocimiento sensible, sólo tiene, según él, el valor de un «conocimiento oscuro».

«Nadie entre que no sepa Geometría», la inscripción famosa, indica ya el gran aprecio de la matemática en la ciencia y la filosofía griegas. Se las apreciaba por la certidumbre de sus conocimientos y la validez de sus resultados. Pitágoras había enseñado a venerarla, dando al número fuerza y misterio creador, y a la armonía matemática, valor y vigencia universales.

Sócrates, el razonador por autonomía, es uno de los pensadores griegos que más ahincadamente hace reflexiones epistemológicas. En el «Teetetes» de Platón, al hacer la crítica de la sentencia de Protágoras, cargada de relativismo: «el hombre es la medida de todas las cosas», se afana Sócrates por encontrar los fundamentos de la verdad y las características del conocimiento. La razón obtiene con él una primacía en el campo científico y en el vital. En el terreno ético, por consiguiente, ya que hacia él derivan todas las concepciones filosóficas. La razón será la norma superior y final de la conducta.

PLATÓN. Pero es en su discípulo Platón que la meditación epistemológica adquiere carácter y tensión sistemáticos. (1)

Distingue Platón, cuando da inmortalidad a las ideas de su maestro, para destruir la afirmación de Protágoras, y con toda finura, los datos de la percepción (relación última entre el objeto y el sujeto) del conocimiento verdadero. Al comparar las percepciones (etapa ante la que se detendría Protágoras porque sería absurdo que siendo idénticos percepción y conocimiento, pudiera fijarse este último sobre la volubilidad y cambio de la primera, que es a lo que conduce la tesis de Protágoras llevada a sus finales consecuencias) se ejecuta una función espiritual que ya no corresponde a los sentidos ni tiene que ver con los perceptos. La actividad de nuestra mente establece relaciones entre el montón abigarrado de percepciones: semejanza, diferencia; unidad, variedad; ser, no ser y otras. Esto nos indica que a más de los conocimientos adquiridos por mediación de los sentidos hay otros en que no intervienen los sentidos y sí las funciones intelectuales del alma, la razón, emancipadas de la percepción sensorial. Esta fuerza, este poder del espíritu nos da un gran campo del conocimiento. Ahondando más en la cuestión, advierte Platón que la sensación y la percepción nos donan lo transitorio, lo momentáneo, lo que cambia a cada instante en las cosas. Advierte también, que junto a esos datos que a veces hasta son contradictorios, aparecen otros proporcionados por una fuerza interior independiente de la percepción sensible, apta para ofrecernos el verdadero ser por medio del pensamiento, y para aprehender lo universal en sí, y que por lo mismo se refiere a lo permanente, a lo que se mantiene sirviendo como de base a lo pasajero.

Existen dos fuentes del conocimiento opuestas. La sensación y el pensamiento racional. La primera nos dará un conocimiento imperfecto y la otra el verdadero conocimiento. «Lo que siempre permanece en el mismo estado, es concebido por la razón; lo otro, por el contrario, lo que siempre está cambiando y perece, y realmente no es nunca, es concebido por medio de la percepción sensible y sin la razón. La verdadera ciencia nace de la fuerza interior del alma, desligada de todo lo corporal, de toda impureza sensible».

Crea con esto Platón una doctrina de los conceptos.

Establecido lo anterior, dedúcese que la ciencia tenderá a fijar el conocimiento del verdadero ser inmutable, en suma, de las Ideas.

(1) He conservado el calificativo *epistemológica* para la reflexión sobre la teoría del conocimiento de Platón, que Hessen extiende a todo el campo de la Teoría, porque en realidad es filosofía de las ciencias de su tiempo la que Platón hace. Así se mantiene el sentido que la Sociedad Francesa de Filosofía acota para *Epistemología*: «Esta palabra designa la filosofía de las ciencias, pero con un sentido más preciso. Este no es propiamente el estudio de los métodos científicos, que es el objeto de la Metodología y que forma parte de la Lógica. No es tampoco una síntesis o una anticipación conjetural de las leyes científicas (a la manera del positivismo y del evolucionismo). Es esencialmente el estudio crítico de los principios, de las hipótesis y de los resultados de las diversas ciencias, destinado a determinar su origen lógico (no psicológico), su valor y su alcance objetivo». Según B. Russell, en inglés, *epistemología* es sinónimo de teoría del conocimiento.—«Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie», por André Lalande.

Doctrina de las Ideas.—Se aplica en primer lugar Platón a probar que lo Uno no puede concebirse sin lo múltiple y que lo Uno debe ser capaz de contener la variedad. Probado esto, infiere que el ser de los fenómenos o de lo múltiple es verdadero porque contiene lo Uno (concepto) y que este Uno tiene vigencia en el mundo fenoménico no sólo como concepto abstracto, sino como concreción de la multiplicidad en la unidad. Como la materia se divide hasta el infinito en partes que no tendrían realidad sino como expresiones de conceptos, la verdadera realidad sería perteneciente al concepto. «Si, por otro lado, las Ideas, como lo verdaderamente existente, toman en ella (en la materia) apariencia, toda realidad en la apariencia es la idea misma, el mundo fenomenal trae su existencia o recibe su existencia del mundo de las ideas que en él se revela; pero recibe una existencia en precario, y sólo le corresponde o conviene un ser, en cuanto tiene por contenido un concepto».

Luego las Ideas serían las fijaciones arquetípicas de lo que hay de común en lo diferente, de lo universal en lo individual, lo uno en lo vario, lo estable en lo movedizo.

Estas ideas tendrían pues un carácter subjetivo, no provendrían de la experiencia, serían dadas a nuestra inteligencia como principios directores autónomos. En su inmutabilidad —ajena a las variaciones que el tiempo y el espacio imponen a los fenómenos,— que les convierte en módulos de todo aquello poseedor de sustancia, se encontraría su aspecto objetivo.

Emparentando con el afán actual de encontrar la esencia de las cosas (fenomenología), la doctrina platónica de las Ideas sería la misma necesidad de captura de esas esencias. «La doctrina de las Ideas nace de la necesidad de expresar la esencia de las cosas, lo que cada cosa es en sí, lo que en el pensamiento encontrámos idéntico al ser de las cosas, el mundo real como mundo intelectual ^{únido} al mismo».

No pudiendo haber ciencia de aquello que está perpetuamente en tránsito (de lo que Platón está hondamente convencido), es forzoso que la ciencia ha de referirse a otras cosas, a las esencias que existan más allá de las cosas. Como la ciencia existe y no es de los fenómenos, se induce la realidad forzosa de las ideas como primaria; luego el concepto de los seres sería su verdadero ser, su fundamento, su primigenia realidad.

Es por esto que Platón habla de las Ideas de muchas cosas. Se podría decir que la idea platónica es un equivalente de concepto general, universal. Cuando varias cosas sean mentadas con un nombre único, tenemos una Idea. Luego la clasificación, tendencia humana, nos dejará como consecuencia la existencia de una Idea para cada grupo de seres lasilicados.

«Platón presupone como algo sobreentendido, por decirlo así, que, como el hombre recibe las percepciones por impresiones sensoriales, así recibe los conceptos por una especie de visión espiritual. Los objetos de esta visión son las ideas».

«Estas ideas no son otra cosa que los contenidos conceptuados que Platón hipostasía convirtiéndolas en entidades particulares, hasta el punto de considerarlas como fuerzas que obran teleológicamente. Según él, son inmateriales, actúan sobre nuestras almas y constituyen los

conceptos supremos, representando el ser verdadero y permanente, a diferencia de las cosas individuales, pasajeras que se dan en el mundo de los sentidos».

«Así Platón cree haber hallado con las ideas un reino espiritual, situado más allá de todo lo sensible y que sólo se manifiesta al pensamiento puro. En cuanto a las cosas sensoriales son lo que son por «participación» o «imitación» de las ideas. El alma humana, en su preexistencia, ha contemplado las ideas en el lugar «supraceleste» en que se hallan, pero se ha olvidado de ellas al ser encarcelada en el cuerpo. Con ocasión de percibirlas, las recuerda». Esto da origen a la doctrina de la *anamnesis*, y a la ingeniosa metáfora de la cueva que parece como resucitada en la explicación del inconsciente de Freud. «Por consiguiente, las ideas son principios del ser, modelos a los cuales se conforman las cosas reales, pero son al mismo tiempo principios de conocimientos que el alma aprehende al recogerse en sí misma».

No pueden ser más racionalistas psicológica y lógicamente las tesis de Platón. Ha colocado a la razón no sólo en el sitio de fuente del conocimiento, sino en el de reguladora y origen del mundo sensible y en el de heredera de un trasmundo de esencias.

Aristóteles, sabio que procede de una ciencia empírica por excelencia, la Medicina, no puede menos que conceder a la experiencia un rol importantísimo en la formación del conocimiento científico, pero sin dejar de reconocer que el objetivo de la ciencia reside en lo universal. Para ir a él no puede hallarse otro camino que el conceptual; por eso detalla en su *Lógica* las formas y modos del pensar racional, instrumento de la verdad.

Plotino. El gran filósofo neoplatónico a quien se estudia con ahínco en estos tiempos de **ESTREMECIMIENTO MÍSTICO** y de ansia de misterio, tiene también una orientación racionalista. Bordea más el campo metafísico que el lógico, pero sus concepciones son interesantes, pese al juicio despectivo de K. Vorlander.

Parte Plotino de la afirmación de que las cosas no existen fuera del espíritu pensante. Este elabora, por medio de sus conceptos crea el mundo que en definitiva no es sino un concepto; así como son construcciones espirituales las categorías de espacio y tiempo. Como las cosas no existen, los conceptos creadores se funden en lo Absoluto, lo Uno, que identifica con el Bien y que está colocado sobre todos los seres y que resulta hasta imposible de pensar, pues engloba a todo sin poseer ninguna característica accesible a nuestra sensación o reflexión. De este Uno primigenio brota la variedad por modo maravilloso: la emanación. En primer término surge la Razón, el Espíritu, el Nus. Esta fuerza emanada del Uno fundamental es la que nos da la capacidad de conocer. Plotino establece así la fusión conciencial, la identidad del pensante y lo pensado. El Nus da origen por emanación a las innumerables almas que informan como modelos y como fuerzas activas, inmateriales y naturales, la materia, última emanación, imperfecta por lo tanto, de la fuerza originaria.

De la Razón, en Plotino, emana el alma del mundo que determina, crea los objetos de la materia informe, y es capaz de conocerse

a sí misma por reflexión. Todo conocimiento proviene de esa razón trascendente y recibida. La materia es lo inferior; nuestros sentidos sin ese soplo del Nós divino y cósmico, jamás podrían darnos ni sombra de conocimiento. Pero el de la razón tampoco es lo último (y esto es lo que da asidero a las filosofías espiritualistas de hoy que buscan apoyo en Plotino: ejemplo, Vasconcelos). El conocimiento supremo se adquiere por aniquilamiento, por submersión en la potencia infinita que cerca al hombre, por éxtasis. Se muerde la cola el sistema. Es racionalista al principio, y antirracionalista, intuitivista al final.

SAN AGUSTIN. La poderosa personalidad de este Padre de la Iglesia se imprime también en la teoría del conocimiento. Los tumbos que da su espíritu, del dogmatismo al escepticismo, del maniqueísmo al neoplatonismo y por éste al cristianismo, que ayuda a fundamentar reciamente, son interesantes como biografía, ejemplares como aventura de pensamiento y reveladores como explicaciones de su postura filosófica.

San Agustín busca empeñosamente la verdad. Podría decirse que con una ansia salvaje (africana). La sintió como un problema en su crisis escéptica, y convencido luego —por el neoplatonismo— de la posibilidad de hallarla, se aplicó a capturarla porque la veía como el principio único de toda filosofía. Su íntima raíz escéptica insatisfecha le obligó a refutar en sí mismo las objeciones de un escepticismo sensualista que ponía por delante los errores de los sentidos, el mundo facticio de las alucinaciones y la pretensión de los sueños.

Provisto de un método —la filosofía neoplatónica— se dedica a husmear la verdad, no afuera, en lo que ofrecen los sentidos, sino en sí mismo, en su *vita abscondita*. Su espíritu, por intuición, le dará verdad, que no sus sentidos empañados.

Así Agustín, siglos antes de Descartes se embarca en el puerto descontentadizo de una duda totalitaria con rumbo a la certeza. Observa que se ha dudado de todo y duda también él mismo. «Porque, quien duda vive. Quien duda quiere tener certeza». Por esto no se puede dudar de los hechos de conciencia: «la vida, el recordar, el conocer, el querer, el pensar, el saber, el juzgar» y sí para experimentar esos hechos de conciencia y para poder engañarse, «yo soy, por cuanto me engaño», es forzoso ser, hemos adquirido dos verdades primarias, incombustibles: conocimiento de la existencia del yo y conocimiento del dudar, pensar, vivir, de la corriente en suma de los procesos de conciencia. De estos hechos de conciencia poseemos una evidencia inmediata, intuitiva; son de una certeza indestructible que aparece a nuestra mirada interior, están presentes a nuestra contemplación.

El salto de estas verdades de valor personal a las que tienen que referirse a los dominios del no yo, lo da San Agustín apoyándose en Platón. Distingue el mundo sensible (*mundus sensibilis*), del incorpóreo (*intelligibilis*). Del primero se da cuenta el inelecto a través de las estimulaciones partidas de las cosas corpóreas que dejan en nosotros imágenes sensibles. Para esto tiene que sostener enérgicamente la realidad del mundo corpóreo. «El mundo es tal como se nos aparece», sí; pero, con los ojos en Platón, hay que reconocer que los sentidos no nos dan más que mera opinión, (*la doxa del heleno*) opinión que no se

alcanza por la aprehensión espiritual acerca de las cosas que no son más que reflejos de la verdad y están en constante devenir. La verdad en pureza no provendrá nunca de los sentidos y el conocimiento que se deriva de ellos no constituye saber.

Otra cosa es en los ámbitos del mundo inteligible. En él se halla el legítimo ser de las cosas. A éste arribamos por el mismo camino que nos condujo al autoconocimiento de nuestro espíritu, por la intuición. Del interior del espíritu parte la ruta hacia el mundo inteligible. Despojado de la experiencia, librado a sus solas fuerzas «concibe el espíritu las verdades eternas, inmutables, las *ratione aeternae*». El ser se ha hecho objetivo, metafísico, objeto de verdad; similar a las Ideas de Platón.

Por su formación matemática, recalca San Agustín en el cariz apriorístico del conocimiento científico. «El espíritu saca de sí mismo los conceptos eternos y las leyes de la lógica, de la matemática, de la estética y de la ética; los saca del pensamiento puro, exento de experiencia, y en cierto modo, de su propia naturaleza; los encuentra en sí mismo». Así dice: «los conceptos y leyes de la geometría no pueden provenir de los sentidos o de la experiencia, ni ser abstraídos de ella, porque de ningún modo se encuentran en ese estado de pureza en las cosas corpóreas. La verdad está únicamente en las figuras de la ciencia geométrica; las figuras empíricas aspiran a ellas, pero sólo consiguen una cierta imitación de la verdad. «Veia líneas dibujadas por artistas, finas como los hilos de la araña. Pero las líneas matemáticas son absolutamente distintas; no son copias de líneas que vean los ojos de mi cuerpo; conócelas quien, sin imaginar nada corpóreo, las conozca en su interior». «Las verdades eternas son, pues, reglas, patrones, normas para enjuiciar tanto nuestro espíritu como las cosas corpóreas».

Las imágenes de los <sup>ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL</sup> sentidos, tan oscilantes, tendrían el valor y el papel de unos acicates que llevarían a nuestro espíritu hacia sí mismo para encontrar en él las verdades eternas, por las que concebimos y regulamos las cosas y los fenómenos.

La verdad general que se emancipa de las variantes individuales posee la objetividad de lo contemplado que es ultraempírico, se realiza en lo común, se hipostasía.

Siendo el espíritu tornadizo, es claro que a lo sumo podrá descubrir las verdades eternas que están en él, pero que no son producidas por él. Esta premisa lleva a San Agustín a buscar para salvar su fe cristiana una relación inexplicable y misteriosa del alma con lo eterno. Esa relación de origen platónico es la famosa «radiación». Por una luz incorpórea e inteligible intuimos las verdades eternas en una contemplación que alcanza a la ciencia toda. Esa luz, logos divino, viene de Dios, fuente de todo conocimiento. Las verdades eternas que por vislumbre contemplamos en las cosas, que son imitación de ellas, son los pensamientos creadores de Dios.

Dios crea las cosas, nuestro espíritu aprehende verdades eternas, influido por la luz divina que regula las cosas. Las leyes de nuestro pensamiento son las mismas leyes del ser. Pensar y ser equivalen, luego el conocimiento que adquirimos de la realidad es verdadero.

Parte San Agustín de la duda y llega a Dios, última fuente del conocimiento y de la verdad. Ya veremos lo mismo en Descartes.

SANTO TOMÁS. Desde un punto de vista empírico, parcela el alma, como Aristóteles, en *intellectus possibilis* que recibe las *species sensibilis* y en *intellectus agens* que saca de ellas las *species intelligibilis*.

Este *intellectus agens* deduce los principios generales. Capacita a la razón, *lumen naturale*, para ordenar el conocimiento general de las cosas conforme a principios que le son propios y que no vienen de la experiencia. Aquí estaría la parte racionalista de la teoría del conocimiento de Santo Tomás que es básicamente empírista, pero que concede a la razón aptitud para fundamentar la fe y demostrar las afirmaciones teológicas, en suma, racionalizar la creencia que es la máxima intención de la filosofía tomista.

SAN ANSELMO DE CANTERBURY. Expresa, con la mayor intensidad, el papel subalterno que desempeñaba la filosofía respecto de la teología en su tiempo: una criada. Dice él: «*credo ut intelligam*», creo para comprender. De esta sumisión llega a dar a la razón humana la facultad de conocer algunas verdades. Era la época en que los pensadores se afanaban empeñosamente en probar la existencia de Dios. De la concesión que hace San Anselmo a la razón humana de captar —con limitaciones— verdades, quiere de un modo racionalista deducir la existencia de Dios de lo que llama prueba ontológica, que por encerrar una confusión no prueba nada y llevaría a probar la existencia (que no es una cualidad como las demás) de toda cosa pensada como perfecta.

Eran reales para San Anselmo los conceptos generales que capta la razón. Por lo mismo, el conocimiento verdadero, que a ellos se refiere, tiene un origen racional.

Más o menos al rededor de estas concepciones de los dos padres de la Iglesia ya estudiados y de la disputa entre realistas y nominalistas crece toda la frondosa y sutil escolástica de la Edad Media.

DESCARTES. Funda este filósofo francés con sus «Reglas para la dirección del espíritu» una completa teoría del conocimiento. La ciencia del entendimiento que él busca será la ciencia universal. Le hace falta en primer término un método. Encuentra que partiendo de lo simple y diáfano se puede llegar a entender lo que es complicado y confuso. Se debe pues recoger muchas experiencias, para que cuando por la intuición se haya encontrado una cosa inmediatamente evidente, llegar de ella a los juicios más sencillos. De éstos, que, si bien son intuiciones brotadas de casos concretos, se imponen por su verdad, haremos deducciones, que se apoyan en una base indestructible. Aquí se ve claramente que Descartes asignaba una base empírica a los conocimientos científicos que sin embargo sólo son obtenidos, según él mismo, por el pensamiento estricto. Sólo que a esa experiencia primaria que reclamaba y que creyó encontrar, le llamaba intuición fundamental o esencial. La experiencia para él, no desempeñaría sino el papel de un estímulo. Según Descartes «la ciencia se formaba solamente de con-

clusiones sacadas de datos empíricos y consistía en hipótesis lógicamente deducidas».

En la búsqueda de la cosa más sencilla, Descartes llega a dudar de todo lo que encierra el conocimiento. Pero no con fines escépticos (duda metódica). Pero no puede dudar de su propio reflexionar, de su misma actividad espiritual. Todo lo que hay a su alrededor y dentro de su pensamiento, puede no existir; pero al representarse todas esas cosas no puede poner en cuestión la realidad de que se las representa. Así formula su frase *cogito, ergo sum*, en la que *cogito*, simboliza toda la actividad del espíritu. La condensación, pienso, luego existo, es la expresión de una intuición inmediata, realidad primaria captada por contemplación, por vivencia, diríamos ahora. Esta intuición posee las dos condiciones exigidas por el pensar cartesiano a una verdad básica. Claridad y distinción. Ya anoté que «pienso» encierra para Descartes todos los hechos de conciencia.

El pensador francés, venido a filosofar desde los campos claros y distintos de la matemática (inventó la Geometría Analítica), exige que las ideas a más de ser claras y distintas han de obedecer al principio de causalidad, de innegable cepa mecánica. Esta filiación de las ideas le lleva a fundamentar su criterio de verdad genuinamente racionalista. El principio de causalidad pertenece al grupo de los que llama primeros. En el principio «el efecto no contiene más que la causa» se originan otros: nada puede formarse de nada, y, lo perfecto no puede salir de lo imperfecto.

Descartes apela a estos principios o ideas innatas, innatas no en el sentido de recibidas con anterioridad, sino en el más restringido de que «proviene de nuestra facultad misma de pensamiento», para salvar a los ojos de sus contemporáneos su fe puesta en tela de duda. Dios es el autor de esas ideas innatas que se abrillantan en nosotros cuando nuestro pensamiento por su propia fuerza las desarrolla y aclara.

El hombre posee un sector de la facultad de Dios para no equivocarse cuando maneja ideas claras y distintas. El mundo posee sujeción a normas y un orden que no puede provenir de Dios, ser perfecto, en virtud del principio de causalidad.

Descartes intenta explicar todos los fenómenos por las propiedades primarias de las materias. Se da cuenta de que ello conduce a hipótesis; pero al par que reconoce el valor de la experiencia, la concede aún mayor, predominante, a esas propiedades encontradas en virtud de los principios racionales y a las hipótesis que por deducción se puede sacar de ellos mismos.

MALEBRANCHE. Es un cartesiano que al investigar la verdad analiza las causas de error. Observa que creemos a los sentidos, y por la acción del cuerpo llegamos a equivocaciones. Las cosas no producen las ideas, nosotros mismos tampoco; luego la Divinidad es la causa del conocimiento y de todas las cosas y fenómenos. Las causas que nos aparecen como naturales, no son sino ocasiones para que sucedan esos fenómenos. «Nuestro conocimiento no se explica más que como dependiente de Dios en todos nuestros pensamientos». El desprecio de

a experiencia, al conceder predominio a la razón, arroja al filósofo en la fe. La Divinidad lo explica todo y nuestro conocimiento no es sino una limitación del conocimiento racional e infinito de Dios.

SPINOZA. Para el judío español la primera tarea del pensamiento debe ser afirmar el conocimiento de Dios y luego en virtud de encadenamientos y deducciones obtener el conocimiento de las demás cosas. Dios y el universo se relacionan en una serie ininterrumpida y armóniosamente concertada. Reproducir por medio de los conceptos estas maravillosas seriación y armonía será el objetivo de la ciencia.

Spinoza, geomетra, pretende arreglar el conocimiento conforme a los moldes racionales de la geometría. Este intento que viene de Lulio prende también en Leibnitz y es el germen de su *Arts combinatoria*.

De la esencia de Dios se deducen sus propiedades y luego todas las cosas por deducciones racionales. Como observa certamente Unamuno, en la raíz de la filosofía spinoziana se encuentra su hambre de Dios, y luego se vuelve fronda impulsada por el afán racionalista que llevaba Baruch de la matemática. La experiencia tiene para Spinoza valor casi nulo. Ella alcanza solamente datos circunscritos en el tiempo y en el espacio.

«El conocimiento verdadero debe ser un conocimiento racional; no contentándose con el conocimiento aislado, ve en él la consecuencia de una ley general, la manifestación particular de un orden universal de cosas, que se extiende más allá de este fenómeno». «El conocimiento racional es, según él, una percepción de las cosas desde el punto de vista de la eternidad». Causa y razón se puede decir que se confunden en el sistema de Spinoza. Sus hipótesis legitimadas van hacia la causa que sería en definitiva la Sustancia que él busca en todo el mundo. De aquí se deduce el panteísmo de Spinoza.

«El conocimiento racional (*ratio*) nos descubre lo eterno y lo necesario en las cosas, pero no es para Spinoza la forma suprema del conocimiento. La forma suprema del conocimiento es, para Spinoza, la forma intuitiva, donde se ve inmediatamente el fenómeno individual como bañado de luz por el orden general de las cosas, al modo como se ve, por ejemplo, inmediatamente que dos líneas son paralelas cuando lo son con una tercera».

Estamos en plena metafísica y de estas afirmaciones se deriva fatalmente a la llamada a la Divinidad.

LEIBNITZ. De una cuestión al par psicológica y metafísica parten las ideas de Leibnitz sobre la teoría del conocimiento. Es la de la «*tábula rasa*». La niega con energía. Nuestra alma posee apetencias primarias en el tiempo y que no pueden explicarse por adquisición. Esto le lleva a considerar un alma elemental por lo menos, en todas las cosas (teoría de las mónadas en forma esquemática).

Leibnitz distingue entre verdades de hecho (*verités de fait*) y las de razón (*verités de raison*). Las segundas son necesarias y las primeras no. Las verdades de razón o verdades a priori son por ejemplo, los juicios idénticos. Para que una verdad de hecho sea válida requiere una fundamentación racional.

Para que la ciencia, lo racional, domine lo físico que es lo casual se establece entre ellos un puente, los conceptos matemáticos de número y de figura. Estos conceptos pueden demostrarse de modo exacto; así milando a éstos los hechos del mundo físico se los reduce a razón; pero de todos modos no se capta sino el caso individual. La experiencia no puede abarcar la totalidad. No pasa esto en las verdades necesarias: lógicas y matemáticas. En ellas «el pensamiento agota el contenido de la verdad, que él mismo traza en libre e independiente construcción... El pensamiento es el que produce el ser. Mas como la forma científicamente lógica en que se ejecuta el pensar es el juicio, ha de poder designarse ya en el juicio el contraste de las verdades de hecho y las verdades necesarias..... Para cada hecho individual debe, sí, buscarse un fundamento racional, pero tal fundamento no lo explica nunca totalmente, sino que deja irresuelta una serie de problemas». Por eso para las verdades de hecho erige Leibnitz en norma el principio de razón suficiente.

«Para nosotros, hombres, la identidad entre sujeto y predicado es una identidad a alcanzar, mientras que para Dios es una identidad realizable».

«Si, pues, los conceptos fundamentales resultan de la construcción del mismo espíritu, han de pertenecer naturalmente, según su ciencia, al espíritu y no deben ser mirados como propiedades de cosas que existen fuera del espíritu». Así los conceptos aritméticos: «Qu'un et un font deux, ce n'est pas une vérité proprement, mais la définition de deux».

Llama Leibnitz al espacio, la figura y el movimiento «idées de l'entendement pur». «Espacio y tiempo no son substancias, sino principios de ordenación, con cuyo auxilio el pensamiento edifica la realidad. Debe, por consiguiente, rechazarse también la idea de que llegamos a los conceptos de espacio y tiempo mediante una abstracción que parte de las cosas y como extrayéndolos de nuestras percepciones sensibles. Ciento, podemos muy bien ser llevados a la formación de estos conceptos por la percepción sensible, y de hecho lo sensible despierta en general la actividad del pensamiento; pero los conceptos han de brotar del mismo espíritu. En la naturaleza y mediante la percepción de los sentidos no se nos da ni la línea recta, ni el tiempo enteramente uniforme, fluyente sin intermisión, sino siempre meras representaciones aproximativas de la recta y una serie altamente indisciplinada de imágenes».

El concepto se convierte pues en la ley del ser. Nada puede darse más racionalista. El concepto general no sólo abarca los subconceptos, sino que les sirve de último basamento: «Cada concepto lleva, por decirlo así, en su seno una infinitud de realidad: su aplicabilidad, constantemente renovada, es su generalidad».

Prepara Leibnitz el suelo filosófico para el apogeo racionalista. Para él, el concepto lo es todo. Ley y norma, base y concreción.

Para que el alma humana comprenda las leyes del ser, inaccesibles de otro modo a su limitación, reconocida por el filósofo, recurre Leibnitz a la doctrina de la armonía pre establecida.

CRISTIAN WOLFF. Con su claridad matemática había planteado Leibnitz los dos principios fundamentales de su filosofía. El de identidad aplicable a las verdades a priori o de razón. Y el de razón suficiente que tenía validez para las verdades de hecho. Wolff llevó esto al extremo. Trató de aplicar el principio de razón suficiente en todo caso. Reducía toda certeza al principio de contradicción y así elaboró una serie eslabonada de teoremas que quiso elevar a concepciones del alma y del universo. Verdad que estableció en el principio de contradicción una especie de piedra de toque para los datos de la experiencia, pero recalcó que solamente los principios racionales extienden su dominio ilimitadamente, y, como buen discípulo —aunque lo negara— de Leibnitz creía que en la razón estaba el origen de las verdades primarias y fundamentales.

FICHTE. Elabora la Doctrina de la Ciencia. En ella busca la última base de todo saber. Distingue una actividad espiritual que se puede dirigir tanto al yo como al *no yo*. Pero en ambos casos, se comprueba esa actividad del yo. De este yo, principio incondicionado, de la autoconciencia, va a derivarse todo. Se puede señalar una final base empírica en la filosofía de Fichte, pues recuerda que nada hay en el espíritu que no estuviera antes en los sentidos. Pero «la doctrina de la ciencia como ciencia no se preocupa de la experiencia sino que produce todo partiendo del yo puro». Al Yo opone Fichte el *no yo*. El Yo es una acción, una imposición, que tiene fuerza evidente que radica en sí misma. Este Yo se identifica con la verdad y se elabora a sí mismo. «Nosotros no somos los que hacemos la verdad, y malo sería que tuviésemos que hacerla; la verdad se hace ella misma por su propia fuerza». La verdad contiene la conciencia y por eso posibilita su conocimiento. El Yo absoluto verifica la *autoposición*. Es lo primario. Nuestra conciencia obtiene —bajo su amparo podría decirse— sus principios fundamentales: antítesis y síntesis. Pero ellas necesitan de la tesis primordial, de la autoposición del Yo absoluto. Los juicios deducidos de esa autoposición del Yo son verdades singulares originadas en la única verdad primera. Los juicios téticos alcanzan a expresarse pero nuestra conciencia no aprehende su contenido pues está sobre ella, valdría como comprender lo absoluto, cosa imposible.

«Es, pues, el Yo absoluto el que convierte nuestra conciencia finita en conciencia de la verdad. El Yo absoluto hace que las categorías finitas de la conciencia se conviertan en formas de existencia de la verdad infinita, poniendo en ellas la contradicción, que alude a algo superior; una relación finita, cerrada en sí misma, no podría en manera alguna ser verdad». Es claro que este Yo absoluto que resulta el más verdadero e íntimo Yo de cada hombre —como si dijéramos, su parcela recóndita y valiosa— no está frente al Yo finito particular, sino que vive en él y lo protege, es la Divinidad, el Yo infinito de ella.

Estamos bien lejos de la experiencia. De la autoconciencia elevada a un plano altísimo se deduce por gradaciones lógicas toda la arquitectura del conocimiento. Dios y el hombre coexisten en el Yo finito de este último que lleva en sí su parte —no quiere Fichte, es lógico, hablar de fragmentación— del Yo absoluto. La razón es desde

luego la única creadora del conocimiento. Por eso en el grado sexto de lo que Fichte llama el espíritu teorético, coloca (luego de detallar las limitaciones que el no Yo pone al Yo, y que originan la sensación, la intuición, la imaginación reproductiva, el «entendimiento que fija en conceptos inmutables las imágenes lábiles», el juicio), a la razón, o la autoconsciencia, lo único de lo que jamás podemos hacer abstracción, el fundamento de todo nuestro saber».

HEGEL. Busca el mayor expositor del idealismo alemán, cómo descubrir lo absoluto. Llegado el hombre a los pensamientos supremos se da cuenta de su propia infinitud esencial. El espíritu divino se compenetra con él, «lo divino en el hombre es su razón». «La esencia sobrepersonal del hombre no está fuera de él a modo de un ente extraño y situado más allá, sino en el propio hombre, como su propia naturaleza superior y su verdadera sustancia. Dios mismo está presente en el pensamiento humano; el pensamiento absoluto se manifiesta en el pensamiento subjetivo: «Dios es Espíritu en todos los espíritus».

Todas las cosas contienen, animándoles, la Divinidad. En algún modo todo es Idea. Así pues la razón, el absoluto, lo que fundamenta al mundo siendo como su principio, se salva del tiempo y del espacio, existe por la eternidad. Lo que no es la razón ni se reduce a conceptos, tiene existencia aparente y momentánea, es un trance del devenir eterno. Del ser puro, se deducen la cualidad, la cantidad, la medida, limitaciones en suma, que hacen palpable el ser verdadero que no se altera con las determinaciones pasajeras.

La esencia de las cosas da origen a las llamadas leyes del pensar: de identidad, diferencia y razón suficiente. Se presenta en la existencia, en la realidad: esto da origen a la afirmación: «lo racional es lo real» y al revés.

Las cosas individuales aparecen a Hegel como una copia, una apariencia de lo general que está en evolución. El concepto sería pues la unidad, principio rector que reune las partes y vivifica, anima la multiplicidad. No tiene pues solamente un valor lógico el concepto para Hegel. Le asigna un significado metafísico. Al par que da idea de lo general, penetra, satura, dando vida y cambio a lo particular. La idea misma se desarrolla, según Hegel, vive: iniciando el retorno a la idea absoluta, en un evolucionismo trascendental y teleológico.

La Lógica ha tomado un matiz metafísico y se erige en concepción del mundo. Los conceptos adquieren categoría ordenadora y creadora en el devenir infinito. La razón es la esencia y la realidad del mundo.

Ha superado el dualismo kantiano en la concepción del espíritu y en la concepción del universo. Su monismo idealista se atreve a sostener la paridad y necesidad mutua del Espíritu y la Naturaleza que no pueden subsistir uno sin otro, lo mismo que lo finito resulta un elemento de lo infinito.

No es panteísta y concibe su absoluto como activo, informador, determinándose en los diferentes momentos de su actualización.

El mundo finito no posee un ser si negamos la Idea. No podría subsistir ninguna cosa sin ella. El mundo se ha espiritualizado, reclama su sitio en una grandiosa concepción racional de lo Infinito.

«El Espíritu se determina, pues, a sí propio, en su otro: el mundo es su producto, no su frontera».

«Así pues, el mundo de los objetos no tiene más que «un instante» de existencia independiente; cuando retorna «a su fundamento» se desmorona como tal mundo sensible: la nada de su ser en el aislamiento es el vínculo de su elevación a Dios».

Lo que de real contiene la Idea (lo único real para Hegel, por ser racional) se realiza en la exposición del concepto y de sus limitaciones particulares y adquiere objetividad; en cambio su contenido ideal, su núcleo de limitaciones conceptuales que no cambian a través de las transformaciones efímeras del mundo sensible, es lo que preside a la apariencia individual. Sólo este contenido ideal posee realidad, verdad interior; lo visible se regula por él, «el concepto es el alma que mantiene unido a todo el principio viviente de toda realidad». «Las cosas son lo que son merced a la actuación del concepto que en ellas reside y se manifiesta».

«De ese modo las categorías conceptuales asumen un carácter que rebasa mucho de la lógica corriente; no son determinaciones que se dan junto a contenidos de otro género; no son indiferentes recipientes de representaciones, sino *pensamientos objetivos*, la esencia misma de las cosas concebida como pensamiento. La Lógica se torna en Ontología, en metafísica, en ciencia de los conceptos necesarios que yacen en el fondo de todo ser, en Teoría del Logos Creador. En virtud de ello la Lógica constituye hasta sus últimas ramificaciones la prueba requerida por el panlogismo para la unidad de ser y de pensar. «Pensamiento objetivo quiere decir que la razón está en el mundo». Sirve a este cometido la ejecución ^{DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL} de un sistema de categorías, que no es «historia de determinaciones intelectuales, combinadas de varias maneras», sino el propio organismo total de las esencias del pensamiento, desarrollándose por sí mismo».

LAS LIMITACIONES DEL RACIONALISMO

En sus tres formas históricas: apriorismo, ontologismo y panlogismo, sufre el racionalismo de parecidas limitaciones que procuraré exponer.

Platón recurre a la creación de un mundo de las Ideas y a la doctrina de la anamnesis para explicar la percepción sensible que da la generalización. Con esto hace sin quererlo una concesión al empirismo. Por lo menos en la manera de formarse guardarán similitud las percepciones empíricas y los conceptos.

Como el objeto del conocimiento no es el mero ver sino la ciencia, esto es, una especie de explicación, algo que da razón de las cosas: la causa de un fenómeno, la prueba de una proposición, es claro que el

intelecto del hombre se esforzará por penetrar en la intimidad de lo que le rodea, aladeando lo apariencial. Así resulta que conocer en última instancia es descomponer, aislar, definir. En esta tarea ambiciosa se levanta la valla para el racionalismo de Platón. Por descomposición se llega a los elementos últimos, ante los cuales la mente no puede menos que hallarse inoperante, encuentra su limitación. Y declara que no puede conocer (apelar a Dios) o, conocerá los elementos de manera irracional. Cuando no conoce o declara no conocer los elementos últimos, la tarea racional será una farsa porque en definitiva su análisis lleva a una encrucijada irracional de la que no sale la razón porque ya no sirve para nada. Cuando reconoce que esos elementos deben ser conocidos por medios irrationales la razón se vuelve poco valiosa. Apenas si ejerce su acción en lo que va del complejo, inaprensible totalmente, al elemento, inaprensible también, a través de los elementos arbitrarios quizás, en que descompuso al primero. En esta situación, el asunto se resuelve de modo dogmático. La fuente del conocimiento máxima es la razón. Pero, y su zona de vigencia tan restringida, le dará categoría de fuente única cuando forzosamente tiene que apoyarse en el empirismo?

Cuando la meditación se hace ontológica y postula la sustancia de Spinoza, lo absoluto, y establece la necesidad de la fe y su verdad necesaria para elevarse al objeto trascendente de la misma fe y no encuentra más medio que la razón, ve en el fondo un escollo tremendo. Es el salto que debe darse del conocimiento, finito, inadecuado, humano, al conocimiento infinito de Dios que informa el nuestro, para obtener una concepción del mundo. Se vuelve también dogmática. Sale de la Divinidad y vuelve a ella en círculo cerrado de afirmaciones.

Para Leibnitz también, probar es el objeto y esencia del conocimiento. Luego, al fondo de él reside una descomposición, una desarticulación, la de un compuesto en sus elementos posteriores. No otra cosa significan sus principios. El de identidad que busca la conexión entre sujeto y predicado y que la halla patente, me atrevería a decir que irracional. Los otros que no hacen sino descomponer los conceptos del sujeto y del predicado para encontrar sus partes conexiónadas. Pero así se llega solamente a definir lo compuesto; vamos conociendo unas cosas por otras, valiéndonos en algunos casos de las ideas claras y distintas (fácilmente desmontables) pero en suma arribamos a unas que ya no podemos contrastar con las tales claras y distintas y que permanecen irreductibles. El espíritu entonces sólo ha de contemplarlas. Y el filósofo ha de traer de nuevo a la intuición en su apoyo, a la intuición que desacreditó con sus pretensiones racionalistas. Y la intuición no es forma de experiencia? La razón sirve sí para aclarar las cosas, desarmarlas; pero a la postre hay que mirar las cosas últimas para sacar certeza o negación. Ya es la razón, una función intermedia y no primaria. La división de Leibnitz en verdades de razón y verdades de hecho probando está que el gran filósofo veía de modo claro que los razonamientos se apoyaban en último término en fundamentos irrationales; lo mismo que esas cantidades que siempre al dividirse dejan residuo al que dividir de nuevo hasta el infinito. Y este infinito, engendrado por la razón, que no por la experiencia, resulta en verdad irracional. Y de

nuevo el filósofo habrá de recostarse en la creencia y llamar a Dios para que sea el intelecto infinito, la sustancia total, el ser absoluto, único capaz de poseer un intelecto infinito que se hace finito en nosotros siempre que contemplamos lo real. Y esa razón infinita de Dios puede probarse en términos racionales, es algo racional, como se la concibe? Parece que no por razón.

Ya he procurado explanar mi concepto de la razón y en él dejé dicho que ella consistía en un despojar de complicaciones a las cosas para entenderlas y adueñarnos de lo que llevan dentro. Dedúcese de ello que toda explicación teórica ha de recurrir forzosamente a la razón, pero no ha de invadir el terreno de las realidades, porque entonces se encontrará que los complejos y los elementos simples son irracionales. La razón vuelve a su papel legítimo de luz encerrada, limitada por regiones inmensas de irracionalidad, a su verídica función de instrumento que obra sobre cosas dadas irracionalmente, instrumento que falla siempre que de explicar esas cosas que maneja se trata.

Así cercada, la razón pierde sus ambiciones reguladoras de las cosas reales e ideales conforme a sus juegos que se vuelven mecánicos. La irracionalidad le circunda.

Nuestras ideas sí son descomponibles. Pero las cosas? Atacamos lo individual y todos los esquemas racionales de nuestro entendimiento nos fallan. La realidad se nos escapa entre las mallas más o menos tupidas de lo general que capta nuestra razón. La razón no es el ser como quería Spinoza. Las cosas tienen orden y relaciones diferentes de aquellos que nuestras ideas les asignan. La ciencia descubre a cada instante un cambio en nuestro modo de ver esas relaciones. ¿Será porque nuestra pobre razón ya captó las conexiones de las cosas? Y no hay como rehuir la cuestión con la intervención de la sustancia, porque entonces la razón acota su campo y sólo es teología que no razonamiento la evasión ideológica.

El racionalismo quiere conformar la realidad en todos los órdenes. Que la vida se adapte a los esquemas racionalistas, pero esto no es posible. Lo irracional se presenta en todos los campos del conocimiento. En las matemáticas, el fundamento numérico es irracional. Quién ha razonado los números? Quién las dimensiones de los cuerpos?

Bien querría el racionalismo ordenar el conjunto de los fenómenos. Dar realidad a lo pensado siguiendo el esquema de Hegel: lo racional es lo real. Para acomodar a lo racional las cosas y los fenómenos y recrear el mundo a imagen y semejanza de la razón del hombre. Pero fracasa intento tan amplio, tan universalista. La vida no se reduce a la Lógica. La trasciende y la supera en actitudes complejas que la dejan desconcertada, atónita, con su frío esquema entre las manos, mientras la verdadera realidad sonríe bajo el sol espléndido.

La falta de espacio me impide reseñar como quisiera la explicación intitutivista y hasta cierto punto innata que del origen del conocimiento está dando la última teoría de la forma y la figura en que colaboran psicólogos como Kohler, Koffka y Wertheimer. Reivindica ella una complejidad y sujeción a plan hasta para las sensaciones. La experiencia pondría poco en el alborear del conocimiento. Las sensaciones son en relación con otras. Las sensaciones como elementos no existen.

Las cosas se articulan en todos que poseen forma y figura. Pero este trabajo va largo y fatigoso para quien se tome el trabajo improductivo de leerlo.

Sólo asentaré, como conclusión, que ni el racionalismo ni el empirismo pueden aislados explicar ni el origen ni el desarrollo del conocimiento, y que ni las primeras bases de la Física —ciencia derivada de la matemática— dejan de ser irracionales. La matemática intenta hoy volver a ser Cosmología: los intentos de explicación del Universo del astrónomo inglés Sir J. Jeans. Todo esto requiere más espacio. Igual sucede con el origen del conocimiento que estaría en los *engramas cerebrales* que dijo R. Semon y que detalla Nóvoa Santos.

NOTA.—Estos apuntes fueron escritos en julio de 1931, como tesis final de ese curso escolar. Se publican por insinuación del Profesor de Filosofía, Sr. Dn. José Rafael Bustamante.



ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

LIBROS CONSULTADOS

Historia de la Filosofía, A. MESSER.

» » » A. SCHWEGLER.

» » » K. VORLANDER.

» » » Moderna, H. HOFFDING.

Teoría del Conocimiento, J. HESSEN.

» » » M. WENTSCHER.

Introducción a la Filosofía, G. WUNDT.

Tratado de Metafísica, J. VASCONCELOS.

Los grandes pensadores, J. COHN.

Los problemas de la Filosofía, B. RUSSELL.

Concepción del Universo según los grandes filósofos modernos, L. BUSSE.

El sentido de la Verdad, J. XIRAU.

¿Por qué se vuelve a la Filosofía?, J. ORTEGA Y GASSET.

El Espectador, J. ORTEGA Y GASSET.

La Psicología de la forma, REVUE PHILOSOPHIQUE.—E. RIGNANO.

1928.

ÁREA HISTÓRICA

Traité de Psychologie.—J. DUMAS.

Cuerpo y Espíritu.—R. NOVOA SANTOS.

Psicología, J. DWELSHAUVERS.

Los Grandes pensadores (Serie de la Rev. de Occidente). VARIOS.

El sentimiento trágico de la Vida, M. DE UNAMUNO.

Diálogos (en especial Teetetes.—Ed. de la Sec. de Educ. Pública de México), PLATÓN.