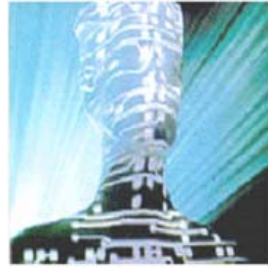


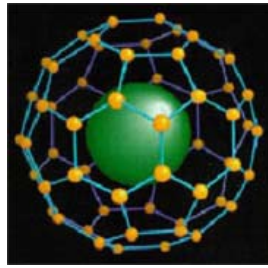
W. R. Daros



Racionalidad,

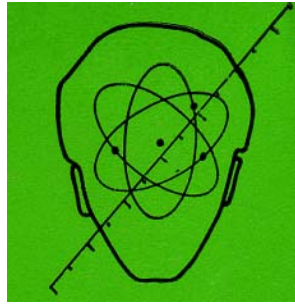


ciencia



y relativismo

EDITORIAL "APIS"
Pte. Roca 150 –
2000 Rosario
República Argentina



Las ideas expresadas en este libro son de exclusiva responsabilidad del autor.

- Primera edición: APIS – Agosto de 1980
- Segunda edición, corregida y virtual: Universidad del Centro Educativo Latinoamericano, UCEL - Enero de 2009

SUMARIO

Introducción.....	6
Capítulo I: LA RACIONALIDAD Y SU FUNDAMENTO...	9
1.- La racionalidad en el conocimiento vulgar.....	9
2.- La racionalidad en la mentalidad primitiva.....	12
3.- La racionalidad según diversas explicaciones filosóficas:	
A) La racionalidad según las filosofías innatistas:	
a) Origen de la problemática en torno al carácter in-nato y trascendente de la racionalidad.....	20
b) Inteligibilidad y racionalidad.....	30
c) "Pienso, luego soy": fundamento trascendente de la racionalidad humana e inmanencia de la razón	38
1º) Concepción inmanente de la razón humana.....	38
2º) Concepción trascendente y metafísica de <i>la razón</i> humana según Tomás de Aquino.....	43
3º) Concepción metafísica y trascendente de la razón humana, según A. Rosmini.....	47
B) La racionalidad según las filosofías empiristas.....	55
C) La racionalidad como la armonía del destino, donde se funde lo trascendente y lo inmanente.....	59
1º) La razón, la racionalidad, y su adecuación con el Destino, según los Estoicos.....	59
2º) <i>La</i> racionalidad como realidad y realización verdadera y operativa del Destino o Razón.....	63
D) La racionalidad como representación ilusoria de la realidad irracional y vital.....	68
1º) Arturo Schopenhauer.....	68

2º) Federico Nietzsche.....	71
3º) José Ortega y Gasset.....	74
4º) Herbert Marcuse.....	83
E) La racionalidad como funcionalidad convencionalista cultural.....	92
a) Verdades formales.....	94
b) Verdades empíricas.....	96
c) El lenguaje.....	99
d) Pseudo-problemas.....	102
e) Plasticidad de la razón y de la racionalidad.....	109
f) La racionalidad condicionada como expresión de un tipo de intelección.....	112
4.- Racionalidad y misterio.....	119
5. Conclusión.....	127
Capítulo II: LA CIENCIA COMO ESTRUCTURA RACIONAL.....	131
1.- La ciencia formal como estructura racional.....	135
2.- La ciencia empírica como estructura racional.....	143
3.- Las construcciones racionales según algunas ciencias empíricas.....	161
A)- La construcción racional de lo real, según la epistemología genética.....	161
1º) La inteligencia sensomotora.....	162
2º) La inteligencia objetivo-simbólica.....	165
3º) La inteligencia lógica.....	167
La representación del pensamiento en el niño.....	171
B)- La construcción racional del lenguaje, según la lingüística.....	174
4.- A modo de interludio.....	191
Capítulo III: RELATIVISMO Y VERDAD.....	193
1.- Mutua colaboración de la ciencia filosófica y la ciencia no filosófica.....	193
2.- Relatividad de los sistemas y relativismo.....	197

3.- El relativismo como un problema de "medida".....	200
4.- Verdad, uniformismo y diversos modos y medios de conocer.....	215
a)- Variabilidad ontológica de la verdad.....	220
b)- Variabilidad histórica de la verdad.....	229
5.- Modalidades del conocer, como exclusión del relativismo y como integración del uniformismo metafísico en el conocer existencial o histórico.....	239
CONCLUSIÓN GENERAL.....	246
EL AUTOR.....	260

INTRODUCCIÓN

"El problema del origen y evolución de la razón es, todo el mundo lo sabe, uno de los problemas centrales de la filosofía",

(GASTÓN VIAJXD)

Para quien se halla en una filosofía realista, esto es, en una filosofía que distingue y opone la realidad al concepto, haciendo que éste base su contenido en aquella, la lógica o la formulación de la racionalidad de la razón depende de lo real. Para una filosofía realista, la realidad es racional, pero no vale la inversa —como vale para Hegel— de que lo racional es real.

Mas cuando la distinción entre lo racional y lo real se lleva a sus últimas causas o fundamentos, cuando se hace metafísica, entonces la distinción tiende a desaparecer. Si lo real no es inteligible y formulable, ¿quién lo hará inteligible? Y si lo real es inteligible por sí mismo, entonces parece que hay que concebir el ser o fundamento último de las cosas como inteligible y real al mismo tiempo. En este caso lo inteligible y su formulación racional no es algo que dependa de lo real más que lo real depende de lo inteligible.

Con Aristóteles y los escolásticos se distinguió, por una parte, el problema del conocimiento y su origen, y por otra parte, el problema de la lógica o de la formulación del conocimiento para hacerlo científico.

Antiguamente se consideraba a la Lógica, a la formulación de la racionalidad, como a la "ciencia de la ciencia" (Pedro Hispano); era estudiada antes de cualquier otra ciencia, pues ofrecía una visión de los elementos estructurales fundamentales de lo que se llama ciencia. Era la ciencia que hacía ver cómo se estructuraban los conocimientos para que fuesen válidos. Pero, para los antiguos, los conocimientos no eran válidos si no se basaban en la verdad. y la verdad

se fundamentaba a su vez en el ser. De este modo

¿Nuestra racionalidad (al parecer diversa de la de los enfermos mentales, de ¡a del niño o del primitivo) es solo un juego cultural, públicamente aceptado, un juego de la especie homo sapiens, o bien se basa en una exigencia ordenadora trascendente y metafísica que es normativa? Esto es lo que quisiéramos ver en la primera parte de este librito.

En el **primer capítulo** indicaremos, pues, brevemente el fundamento último que algunos autores atribuyen al conocimiento de lo inteligible, a su formulación racional y al origen de la razón. El **segundo capítulo** estará dedicado a la ciencia como estructura racional (ciencia formal y ciencia empírica); a considerar brevemente el origen genético de las estructuras científicas, según los datos de la epistemología genética; al origen semántico de la racionalidad, según la lingüística sauseriana; y a la racionalidad relativa de lo físico, según la teoría física de la relatividad einsteniana.

En el **tercer capítulo** retornaremos la problemática del origen de la racionalidad y de la racionalidad científica (ciencia) desde la perspectiva de lo absoluto y lo relativo. Con demasiada frecuencia y rapidez despectiva se achaca de relativista a quien ve la complejidad de los problemas y la diversidad de la verdad. Con demasiada frecuencia nos colocamos *sub specie aeternitatis* en el olímpico campo de lo absoluto trascendente. Por esto, no estará demás hacer ver en este punto el pensamiento de Tomás de Aquino —a quien no creo que alguien pueda tachar de relativista. Pues bien, Tomás de Aquino —lo veremos— sin ser relativista, tampoco quería ser uniformista respecto de la verdad: reservaba la uniformidad de la verdad para Dios a quien conocíamos desde la contingencia de nuestros medios y modos de entender diversos. La verdad humana no era, según Tomás de Aquino, uniforme sino diversa y plural. Y si bien, para este escolástico, toda verdad, al proceder de Dios como de su fuente última y única, no podía en principio contradecirse luego en las diversas ramas del saber; sin embargo, también admitía que la verdad se halla en el que entiende de acuerdo al modo y al medio por el que se es inteligente: la verdad humana no es, entre los hombres, ni única, ni inmutable, ni uniforme. La analogía con que Tomás de Aquino concibe el ser —y éste es su genial y creador modo filosófico de entender las cosas— aplicada a la verdad, le permite afirmar que la verdad es una y plural, trascendente e inmanente, eterna e histórica, absoluta y condicionada, idéntica y diversa. El admitir, pues, que *acerca* de una misma cosa los hombres (dotados de distintos medios y modos de pensar) tengan diversas verdades -auténticas verdades- no implica aceptar un relativismo: implica solo reconocer el aspecto contingente e histórico, plural e inmanente, que tiene la verdad humana. Pero este aspecto de la verdad humana no impide tampoco reconocer lo trascendente y absoluto,

lo único y eterno que yace en la verdad divina. Por eso el relativismo de toda verdad es insostenible: en cambio es sostenible la contingencia y precariedad de la verdad humana.

En definitiva, se trata de manejar aquí un conjunto de datos quizás ya conocidos, pero ubicándolos en un nuevo sistema de relaciones, en una nueva estructura y principio rector, lo que significa ponerse a pensar en un modo nuevo.

Queremos sugerir, en fin —y más allá del temor al relativismo—, que toda filosofía es un enfrentarse con afirmaciones últimas, con pretensiones de algún fundamento. Pero estas afirmaciones, si son nuevas, son expresiones de un nuevo modo de ver las cosas, un nuevo y creador modo de pensar; son expresión del surgimiento de una nueva racionalidad.

El autor reconoce que algunos aspectos parciales de lo tratado en la presente obra pueden dar motivos a justas lamentaciones, sea porque esos aspectos han sido tratados demasiado brevemente, sea porque la perspectiva general de la obra ha hecho que se concentraran las precisiones en otros aspectos. Al consignar estas páginas, pues, al lector benévolo —aunque crítico— abrigamos la esperanza de que los discutibles aspectos parciales que ellas contienen no le hagan perder de vista la perspectiva general que sugerimos: más allá de las diversas fundamentaciones que se han dado sobre la racionalidad (capítulo primero), y más allá de las diversas formas satisfactorias en que esta racionalidad ha sido científicamente estructurada (capítulo segundo), pensamos que, sin caer en el relativismo, nuestras verdades históricas y humanas pueden adquirir pleno valor —aunque analógico— en una significativa visión metafísica del mundo.

Capítulo I

LA RACIONALIDAD Y SU FUNDAMENTO

"No fue la razón, sino la fe en la razón, lo que mató en Grecia la fe en los dioses. En verdad, el hombre ha hecho de esta creencia en la razón el distintivo de su especie".

(A. MACHADO)

1.- LA RACIONALIDAD EN EL CONOCIMIENTO VULGAR

Conceptos como "realidad", "racional o lógico", "ser", son usados corrientemente por todos, pero no todos advertimos la complejidad problemática que comportan. El hombre común —y a veces también el científico— apela a estos conceptos como a un último baluarte para dirimir toda duda o discusión. A los hombres con frecuencia les escuchamos decir: "Estas ideas son buenas, pero la realidad nos hace ver que..."; o bien, "Es lógico que siendo tú el obrero y no el patrón. . ."; o bien aún, "Lo que haces no tiene sentido: ¡compórtate racionalmente!".

Por otra parte, nadie duda de la importancia que tienen conceptos como "realidad", "racional", "ser", para nuestra vivencia y supervivencia cultural: la racionalidad parece ser el término y concepto con el que nos referimos a la trama y estructura fundamental de nuestra cultura humana.

Nuestra cultura humana, en todos sus niveles, supone una cierta concepción de la racionalidad. Después de Aristóteles, los hombres nos llamamos —no sin cierto aire de nobleza— "animales racionales", poniendo a la racionalidad como el distintivo de nuestro ser humano. Pero así como se puede ser más o menos humano, así también se puede ser más o menos racional.

La racionalidad propia del conocimiento vulgar no pretende ser la racionalidad científica. Aunque es difícil encontrar hoy un conocimiento vulgar que no esté impregnado de algunas teorías científicas, sin em-

bargo, se puede decir, en general, que el conocimiento vulgar, del hombre común y corriente, no tiene la pretensión de ser tan coherente, lógicamente inferido y fundado como el conocimiento científico. La racionalidad propia del conocimiento vulgar es más afectiva, vital y emotiva: los sentimientos son los que conducen el hilo del pensamiento más bien que los principios, las ideas y su inteligibilidad e inferencia estricta. La racionalidad propia del conocimiento vulgar se basa más bien **en todo ese conjunto que es el accionar de la vida cotidiana y personal, con su historia y sus histerias**, con sus miserias y nobleza, con sus **sentimientos** y sus **convicciones**, con razones de la mente y razones del corazón que la razón no entiende. Al intentar hacer dialogar nuestra vida personal con la vida social cotidiana intentamos integrarnos a su racionalidad, a su ordenamiento, a su lógica.

Veamos un ejemplo de esta racionalidad de tinte vulgar, recordando un diálogo de una obra de J. P. Sartre:

"Bajo la dirección estaba pegada una estampilla. Era verde también y ostentaba el sello de Madrid. Mateo extendió la mano.

—Muchas gracias.

—Ah, pero ojo! —dijo el tipo encolerizado—. es... es Madrid. Mateo le miró: el tipo parecía estar emocionado y hacia violentos esfuerzos para expresar su pensamiento. Pero renunció y dijo solamente:

—Madrid.

—Sí.

—Yo quería ir, te lo juro. Sólo que no se arregló...

Se había ensombrecido; dijo: "Espera" y pasó lentamente el dedo sobre la estampilla.

—Está bien, puedes guardártela.

—Gracias.

Mateo dio algunos pasos pero el tipo lo volvió a llamar.

— ¡Eh!

—¿Eh? —dijo Mateo—. El tipo le mostraba de lejos la moneda

de cinco francos:

—Hay un sujeto que acaba de largarme cinco francos. Te pago

un ron.

—Esta noche no.

Mateo se alejó lamentándolo vagamente. Había habido una época en su vida, en que rodaba por las calles y por los bares

con todo el mundo: cualquiera le podía invitar. Ahora todo esto había terminado; con esas cosas nunca se conseguía nada. Era divertido. Ha tenido ganas de ir a luchar a España. Mateo apresuró el paso y pensó con fastidio: "De cualquier modo, no teníamos nada que decirnos". Sacó del bolsillo la tarjeta verde: "Viene de Madrid, pero no ha sido dirigida a él. Alguien debió regalársela..."¹.

Como se advierte, en la racionalidad del diálogo vulgar, por lo que a coherencia e ilación de los pensamientos se refiere, **no todo es claro, ni todo está probado de acuerdo a pautas establecidas y admitidas por todos**. En este tipo de racionalidad, hay un marco de referencia que no está constituido solo por principios e ideas bien delimitadas, sino más bien por el ámbito o la estructura vital. El pensamiento no discurre a partir de principios universales y en forma casi silogística. En este párrafo de la obra de Sartre, la racionalidad se parece más bien a dos monólogos en los cuales sus protagonistas tratan de encontrarse y dialogar hallando el sentido y la comunicación de un punto común que no aparece.

En vano pretenderemos que el conocimiento vulgar nos dé una respuesta científica sobre lo que sea la racionalidad: el conocimiento vulgar **no posee esa estructura que llamamos ciencia**. Sin embargo, nadie negará que el conocimiento vulgar es racional en cierto modo: posee una racionalidad vulgar, aunque no científica.

Mas esta constatación nos permite esbozar ya una primera noción amplísima de lo racional. Racional es lo que se refiere a la razón: es el producto hilado, o al menos la **expresión ordenada** de la razón. La racionalidad es esa expresión convertida en sustantivo abstracto. Según esto, parecería indudable que habrá tantos conceptos de lo racional y de la racionalidad cuantos sean los conceptos de orden o ilación, pues aquellos cobran vida en relación a estos.

Lo Lógico no es sin más sinónimo de lo racional. Lo lógico hace referencia a una Lógica: las cosas son lógicas si se corresponden con la lógica aceptada.

Hay, pues, una cierta **racionalidad vulgar**: consiste en el sentido, orden o ilación que el hombre vulgar pone en sus conocimientos, sin pretender, por esto, que su concepción sea científica. En este contexto tiene sentido pensar que cada hombre puede tener una racionalidad con notables matices personales. También tiene sentido pensar que cada sociedad a nivel vulgar tenga su racionalidad propia, su modo propio o característico de ordenar sus conocimientos.

¹ SARTRE, J. P. *Los caminos de la libertad. I. La edad de la razón*. Bs. As., Losada, 1977, p. 10.

2. LA RACIONALIDAD EN LA MENTALIDAD PRIMITIVA:

Para captar lo que el primitivo entiende por racionalidad es necesario **captar la trama vital en la que el primitivo vive**. La racionalidad, en efecto, parece ser ese ámbito sustantivo en que se ejerce nuestra vida, en cuanto ponemos en ese ámbito algo de inteligible y ordenado.

"Racionalidad" no significa que todo, que cada cosa de nuestra vida, sea inteligible o coherente. La racionalidad significa, más bien, que hay un punto (o algunos puntos) de referencia que permiten hacer inteligibles o coherentes, por medio de una ilación, inferencia u orden, los acontecimientos de nuestra vida y de nuestro mundo. En efecto, casi toda persona y casi toda sociedad admite que, en su ámbito de significado, hay cosas que permanecen siendo misteriosas. **La racionalidad no suprime necesariamente el misterio, lo oscuro, lo irracional** (como hace el racionalismo), sino que le es suficiente entenderlo como tal: con la palabra y el concepto de "misterio" o "irracional" ordenamos, como una parte en el todo, lo que de otra manera no sería ordenable.

Pues bien, en los pueblos que tienen una mentalidad propia de las sociedades inferiores o primitivas, se da una cierta racionalidad que no excluye el misterio y lo místico. El primitivo posee una mentalidad en que no todo es conocido, pero con la que tiende a conocerlo u ordenarlo todo.

Es cierto que el primitivo no ha inventado aún esa estructura mental que nosotros llamamos ciencia. La ciencia, en el mundo del primitivo, no es aún "un poder conductor que critica, renueva y construye"².

En las sociedades llamadas inferiores, el empleo de la **magia** (mitos, ritos e imprecaciones) es racional o lógico —de acuerdo a los principios sostenidos en sus creencias—; es un modo de ordenar su mundo cognoscitivo. Esto difícilmente sería considerado racional por un científico positivista del siglo XIX.

Si nos atenemos a los datos que el antropólogo Malinowski nos ofrece sobre el primitivo polinesio, debemos admitir que el primitivo sabe que el éxito de su agricultura

"depende de su **extenso saber sobre todas las clases de suelo, las diversas plantas cultivadas**, la mutua adaptación de esos dos factores y, por último, pero o en menor medida, de su conocimiento de la importancia de un trabajo adecuado y serio... En todo tiempo se guían por un conocimiento claro del tiempo y las estaciones, las plantas y las enfermedades, el suelo y los tubérculos, y por la convicción de que tal saber es cierto y seguro, de que se puede

² MALINOWSKI, B. *Magia, ciencia religión*. Barcelona, Ariel, 1974, p. 37.

contar con él y de que es menester obedecerlo escrupulosamente"³.

Esto no obstante, junto a todo este saber y a este trabajo para que su agricultura tenga éxito, creen igualmente necesario y racional el empleo de la magia, de una serie de ritos unidos a creencias, que ellos realizan todos los años en sus huertos con un orden riguroso. Ningún huerto se planta sin ritual. La *magia* está considerada como algo indispensable para el bienestar de los huertos.

El primitivo no confía solamente en la magia: sabe que hay fuerzas que él puede controlar con su trabajo cuidadoso. Por esto cuidará que los cerdos no quiebren las vallas de su sembradío, para que el agua no se lleve la semilla. Pero, además, su experiencia también le ha enseñado que, a pesar de todo el esfuerzo realizado, que a pesar de toda su previsión, hay fuerzas que en algunos años prodigan un extraordinario beneficio a su agricultura: fuerzas que hacen que todo resulte perfecto, el sol y la lluvia, la ausencia de insectos, etc.

En lo que podemos llamar la racionalidad del primitivo entran, pues, *las condiciones conocidas* (el curso "natural" del crecimiento, las enfermedades, etc.) y, por otra parte, *las influencias adversas e imprevisibles*. A unas hace frente con su trabajo; a las otras con la magia.

De hecho, nos dice Malinowski, el primitivo posee "todo un sistema de principios de navegación, al que da cuerpo una terminología rica y variada que se le ha transmitido tradicionalmente y a la que obedecen de modo tan congruente y racional como hacen con la ciencia moderna los marineros de hoy". Es significativo que en la pesca de laguna, donde el hombre puede confiar plenamente en sus conocimientos y pericia, la magia no existe, mientras que cuando pesca en mar abierto, lleno de peligros e incertidumbre, el primitivo haga uso de un extenso ritual mágico para asegurarse protección y éxito⁴.

El primitivo no solo es un perito en la construcción de canoas, no solo sabe hacer; sino que también tiene una cierta ciencia rudimentaria al respecto: sabe enseñar lo que hace.

"El nativo, constructor de canoas, no sabe de flotación, palancas y equilibrios únicamente de un modo práctico, ni ha de obedecer tales leyes tan solo en el agua, sino que le es menester tenerlas en mientes mientras hace su canoa. Los que le ayudan reciben instrucción en ellas. Les enseña las reglas tradicionales y, de manera tosca y simple, haciendo uso de las manos, de trocitos de madera y de un limitado vocabulario técnico, les explica algunas leyes generales de equilibrio e hidrodinámica"⁵.

³ Ídem, pp. 26-27.

⁴ Ídem, pp. 30-31.

⁵ Ídem, p. 36. "Si entendemos por *ciencia* un corpus de reglas y concepciones ba-

Pero además de esta "física" el primitivo tiene también su "metafísica". El primitivo no tiene interés en conocer cosas nuevas ni los temas europeos: su saber le es suficiente para vivir feliz y comprender la realidad. **Su "metafísica" es amplia y suprime toda comprobación empírica contraria.** El primitivo es esforzado y paciente en sus observaciones; es capaz de generalizaciones y de establecer largas relaciones entre la vida de los animales y el mar. Sus mitos, esas narraciones sacras y eficaces sobre acciones de los seres primordiales y superiores, explican bien los fenómenos.

El mito no debe ser confundido con la magia, aunque generalmente mito y magia se den juntamente. El **mito** es la parte nocional sacra y eficiente de la magia. La **magia** no es una filosofía o doctrina sino un modo específico de conducta, una actitud práctica que tiende no al dominio intelectual (como el que se da por medio del saber) sino al dominio por y en el obrar: con ja magia se obra y se domina el mundo y sus seres vivientes.

La magia del primitivo tiene sentido porque está acompañada de creencias y mitos con los que se afirma la existencia de relaciones "metafísicas" (con frecuencia animistas). El concepto, que Codrington hizo conocer con el nombre de mana, es uno de los que permiten observar la "metafísica" del primitivo: con este concepto que se refiere a lo que está más allá de lo observable, el primitivo ha creado una hipótesis con la que justifica un sin número de fenómenos; y cada fenómeno corrobora su hipótesis, haciéndose impermeable a toda refutación. Esto significa que ha creado una hipótesis metafísica.

¿Qué es **mana o imunu**? Según L. Lévy-Bruhl, ningún término de nuestras lenguas europeas se corresponde exactamente con el concepto de mana. Mana es un algo que está a la vez presente en todas partes; se parece a una fuerza impersonal y es, sin embargo, individual en los individuos. J. Holmes, citado por Lévy-Bruhl, así la describe:

"Estaba unida a todas las cosas, nada llegaba a ser fuera de ella; ningún ser, animado o inanimado, podía existir sin ella. Es el alma de las cosas... Tenía una personalidad, pero sólo según los caracteres específicos del ser en donde residía... Podía ser buena o maléfica; podía causar dolor o sentirlo, podía poseer y ser poseída. Siendo intangible, podía, sin embargo, como el aire, como el viento, manifestar su presencia. Penetraba

sadas en la experiencia y derivadas de ella por inferencia lógica, encarnadas en logros materiales y en una forma fija de tradición, continuada además por alguna suerte de organización social, entonces no hay duda de que incluso las comunidades salvajes menos evolucionadas poseen los comienzos de la ciencia, por más que éstos sean rudimentarios" (ídem, p. 35).

en todo lo que constituía la vida a los ojos del delta de *Purari*; de todos modos no era el *rokooa*. es decir, la vida, la energía; era el *imunu*, que me atrevo a traducir por "alma" (*soul, living principie*), es decir, lo que hace que cada cosa exista tal como nosotros la conocemos y distinta de las otras que le deben su existencia".

"Otro observador de los mismos indígenas (F. Williams) ha puesto en evidencia la oscuridad esencial de esta representación. *Imunu* es una de estas categorías vastas e indistintas cuyo contenido emocional es más patente que el intelectual. Las máscaras *bull-roares* son *imunu*. Muchas otras cosas, las viejas reliquias, las esculturas grotescas, los "juegos de la naturaleza", etc., son también llamadas por lo general *imunu*. Asimismo un árbol excepcionalmente alto, los grandes ríos, etc. *Imunu* no es ni material ni espiritual. No se puede decir tampoco que el verdadero *imunu* es cosa Inmaterial y el objeto concreto su habitáculo terrestre.

"Preguntad a un indígena: ¿Qué es un *imunu*? y este se encontrará, como es natural, desconcertado. Mostrará tal o cual objeto —y la variedad de éstos puede llegar a ser embarazosa— y dirá: "Esto es *imunu*". Se trata de objetos extraños, misteriosos o secretos. Tienen una potencia para el bien y para el mal: se los conserva con el mayor cuidado"⁶.

¿No recuerda este concepto de *mana* o *imunu* de los primitivos otro concepto tan querido a los filósofos occidentales y, sin embargo, tan misterioso, omnipresente y plurivalente: el ser? El ser, ¿no es lo misterioso, lo temido y lo querido; lo personal (Dios) y lo impersonal (el fundamento participado de todo ente)? ¿No está en cada ente sin ser ninguno de ellos? ¿No es el fundamento de lo viviente y de lo inerte, de lo bello, de lo infinito y lo finito, etc.? ¿La "metafísica" del primitivo está tan lejos, como parece, de la nuestra?

La "metafísica" del primitivo tiene, sin embargo, un carácter **mítico** porque **se remonta, en su explicación, a los seres primordiales y sagrados**, y porque, recitado el relato en el rito, posee éste un poder siempre actual, que supera el tiempo y el espacio. Nuestra metafísica no nos parece tan eficaz.

La metafísica, como se sabe, no niega los "hechos", sino que los interpreta dándoles un fundamento que supera lo "físico". El primitivo no es un ignorante ni un mal observador: sabe distinguir las razas y variedades de las plantas, conoce el carácter y el modo de vivir de los pájaros, de los peces, de los insectos. Sin embargo, no está preocupado en extender este saber exacto: sin ignorar su valor práctico, lo

⁶ LÉVY-BRUHL, L. *El alma primitiva*. Barcelona, Península, 1974, pp. 8-9.

transmite casi como lo ha recibido. Se sirve de este conocimiento exacto en la caza y en la pesca, en el cultivo de las plantas, etc., y sin embargo no se preocupa excesivamente por él. Más que por lo físico, está preocupado por lo místico o "meta-físico": sabe que el éxito de la caza o de la pesca o del cultivo depende antes que nada de fuerzas misteriosas. La "metafísica" del primitivo hace que sienta los hechos que todos vemos de un modo distinto a como los interpretaría un positivista del siglo XIX.

"El primitivo ve perfectamente, al igual que nosotros, la distancia que separa en general una piedra de un árbol y este árbol de un pez y de un pájaro. Pero esto no le arredra, por cuanto **no lo siente como nosotros.** La forma de los seres no le interesa más que cuando le permite adivinar lo que éstos poseen de mana o de *imunu*, etc. No encuentra dificultad alguna en sus cambios, algunos de ellos increíbles para nosotros: **los seres pueden cambiar, en un abrir y cerrar de ojos, de dimensión y de forma.** Son todos receptáculos, virtuales o actuales, de estas fuerzas místicas y, a veces, un ser insignificante en apariencia contiene una cantidad apreciable de éstas. Bajo su aparente diversidad extrema, presentan pues una homogeneidad esencial: el primitivo no tiene necesidad de estudiarlos ni de conocerlos más para tener certeza. Pero como revancha, en su deseo de alcanzar fines que se propone, no creará jamás haber hecho lo suficiente para conciliarse con las fuerzas místicas de las que estos seres, animados y inanimados, tan diferentes para nosotros, son los receptáculos y los vehículos"⁷.

La racionalidad del primitivo, la realidad para el primitivo, está integrada, pues, de lo observable y de sus creencias "metafísicas" o **místico-mítico-mágicas.** Es, pues, racional lo observable y lo no observable (la interpretación o hipótesis de lo observable). La experiencia, podríamos decir kantianamente, no es solo lo dado ("los hechos"), sino también lo puesto ("las interpretaciones o hipótesis")⁸. Nuestras visiones del mundo están presente siempre que observamos o percibimos. Si percibimos con todo nuestro modo de pensar, es fácilmente comprensible que un positivista del siglo XIX no perciba lo mismo que un primitivo cuando observan un mismo objeto.

⁷ Ídem. pp. 11-12.

⁸ Sobre el valor de la hipótesis en la estructura científica véase: WARTOFSKY. M. *Introducción a la filosofía de la ciencia.* Madrid, Alianza, 1978. Vol. I, p. 241; SIMARD. E. *Naturaleza y alcance del método científico.* Madrid. Credos, 1961, pp. 204.

"En el momento de percibir lo dado a sus sentidos, el primitivo se representa la fuerza mística que así se manifiesta. No "deduce" lo uno de lo otro, como tampoco nosotros "deducimos" de la palabra que escuchamos su sentido... Entendemos este sentido, al mismo tiempo que percibimos la palabra de igual forma que leemos la simpatía o la cólera en el rostro de una persona, sin tener necesidad de percibir de antemano los signos de esas emociones para poder interpretarlos de inmediato. No es una operación que se cumple en dos tiempos sucesivos: se hace de golpe"⁹.

Veamos un ejemplo en que advirtamos cómo un mismo "hecho" es percibido de manera distinta por el primitivo y por nosotros. **El primitivo siente siempre como presentes las fuerzas ocultas**, por lo que deduce lógicamente que **nada ocurre por azar**: para esta mentalidad no hay azar ni puede haberlo. Según esto, tampoco hay muerte natural como la pensamos nosotros: el número excesivo de años, el desgaste de los órganos, la degeneración senil, el debilitamiento, etc., no están ligados necesariamente a la muerte, según la mentalidad o racionalidad del hombre primitivo. ¿Acaso no se ven viejos decrepitos que siguen viviendo? Si muere un viejo y otro no, esto se debe a que una fuerza mística entró en juego: la enfermedad o la extenuación senil debe explicarse, pues, por la acción de una potencia mística. Ante este a priori metafísico, ante esta creencia o hipótesis irrefutable, no hacen mella los hechos de la vida cotidiana. Ni aún los indígenas más inteligentes pueden ser convencidos de que la muerte tenga una causa natural: los primitivos de Australia (Victoria), por ejemplo, piensan que la muerte se debe siempre a la acción de un nombre. Cuando muere un indígena se admite que un enemigo, de noche, le ha hecho una escisión en el costado y le ha quitado la grasa de los riñones.

"Ni el cuerpo del enfermo, ni el cadáver después de la muerte revelan la menor traza de esta incisión, pero los australianos no ven aquí una razón para dudar que haya ocurrido. ¿Qué otra cosa necesitan que la muerte misma? ¿Habría ocurrido esta muerte si alguien no hubiese sustraído la grasa de los riñones? Con todo, esta creencia no implica ninguna idea acerca de una función fisiológica atribuida a esta grasa; obra únicamente por la acción mística que se ejerce por la sola presencia del órgano del que es agente"¹⁰

⁹ LÉW-BRUHL, L. *La mentalidad primitiva*. Bs. As., Pléyade. 1972. p. 59.

¹⁰ ídem, p. 40. "En la bahía Princesa Carlota, todas las enfermedades de carácter serlo, desde la malaria a la sífilis, son atribuidas a la acción de cierto hechizo, formado por un pedazo puntiagudo de peroné humano fijado con cera a una

La experiencia es, en el primitivo, un proceso complejo y distinto del nuestro¹¹. **Lo físico está unido a lo místico**. En la percepción, el trasfondo místico (todo ese cúmulo de creencias en relaciones y fuerzas ocultas) interpreta los datos físicos, les da importancia o los minusvalora. Cargados de representaciones colectivas, estimadas sagradas y milenarias, ven "hechos" donde un positivista del siglo XIX no ve nada, o bien, los "hechos que serían probativos para nuestra mentalidad nada prueban para ellos"¹².

El concepto de lo que es racional o real no es el mismo para nosotros y para el primitivo. Nuestras creencias al respecto son diversas. Entre nosotros difícilmente creemos que lo que soñamos es real: recluimos los sueños en el campo de lo ficticio, de lo imaginativo, de lo irreal, por oposición a la vigilia que consideramos el ámbito de lo real. Al máximo se le concederá al sueño ser una representación transformada de un deseo, según las sugerencias de S. Freud. Pues, bien, el primitivo cree

lanza en forma de caña. Creen que, después que esta lanza es arrojada en dirección de la víctima elegida, la madera queda en las manos del hechicero, mientras que el fragmento del hueso atraviesa el espacio y se aloja en el cuerpo de la víctima —la herida se cierra también sin dejar cicatriz— y de esta manera provoca la enfermedad" (Ibidem).

¹¹ Cfr. DAROS, W. *La experiencia y los límites de nuestra racionalidad*. En IIIª *Jornadas de Filosofía. La experiencia*. Tucumán. Universidad Nacional. 1978, pp. 57-60.

¹² Cfr. LÉVY-BBUHL, L. *Las funciones mentales en las sociedades inferiores*. Bs. As., Lautaro, 1947, p. 66. Esta ciencia rudimentaria y cualitativa del primitivo tiene también sus rudimentarios "experimentos" con los que pone preguntas repetidamente a la naturaleza animada que lo rodea y la obliga a responder: son las "ordalías", con las cuales se confirman en sus creencias.

"De las varias clases de oráculo *zandé*, el más autorizado es *benge*. un veneno administrado a las gallinas cuyas reacciones varían, y son interpretadas como respuestas positivas o negativas a preguntas hechas al veneno-oráculo... *Benge* es la madera de la cual ellos (los *zandés*) obtienen sus oráculos. Si el pariente de un hombre muere, él consulta al *benge* acerca de su muerte, para tratar de saber quién es el brujo que lo mató...

Cuando un oráculo se contradice a sí mismo, contestando "sí" y "no" exactamente a la misma pregunta, eso no lo hace dudar del valor de los oráculos en general. Simplemente arguyen que, en el caso particular, ha habido alguna falla en el procedimiento o en el veneno". (LIENHARDT, G. *Antropología social*. México. F.C.E.. 1966. p. 188 y 201).

En la *ordalía* suele estar unido lo **místico**, lo **mítico** y la **magia**. que sin embargo no deben confundirse. Lo **místico** implica la aceptación de fuerzas superiores vivientes, con las cuales el hombre está en relación, de un modo particularmente afectivo. Lo **mítico** implica una vuelta a los orígenes sagrados y contiene un relato sagrado eficaz. La **magia** es el instrumento y la técnica con que lo místico y lo mítico se realiza, se actualiza mecánicamente, necesariamente, pues para esta mentalidad no existe el azar.

en la realidad de los sueños y no distingue sus contenidos de los contenidos de nuestros pensamientos en vigilia.

"No pudiendo concebir la forma cómo obra el alma durante el sueño ya que ella les representa objetos alejados y ausentes, están convencidos de que el alma deja el cuerpo mientras está dormido y que ella misma va a buscar los objetos en sueños a los lugares en que son visibles y que regresa a su cuerpo al término de la noche, cuando los sueños se disipan.

En principio **lo visto en sueños es verdad**. Para espíritus **poco sensibles a la contradicción** y que no se inquietan por la presencia de un mismo objeto en muchos lugares diferentes al mismo tiempo, ¿qué razón les haría dudar de estos datos de la experiencia más que de otros?"¹³.

En muchos pueblos primitivos, las cosas vistas en sueño son reales. **Los actos cometidos en sueño son de la responsabilidad de sus autores**. Entre los Kais, si alguien sueña que cometió una falta con la mujer de su amigo, y este sueño es conocido, el acto es punible: soportará que se le injurie violentamente. En el Gabón, un sueño era mayor prueba que un testimonio.

Lo dicho nos hace ver que la **racionalidad del primitivo** está tramada por realidades que nosotros llamamos objetivas (constatables por varios sujetos) y por otras que, aunque subjetivas, pertenecen a un mundo de creencias colectivas milenarias, tan seguras y firmes como lo que para nosotros es real.

Estos datos de los antropólogos nos llevan a preguntarnos por lo que sea la racionalidad. ¿La racionalidad consiste en obedecer las leyes de la lógica? ¿Hay una sola lógica? Si bien Lévy-Bruhl juzgaba que no se deben atribuir a los primitivos nuestros hábitos mentales (lo que sería una ilusión), sin embargo, no se animó a afirmar que los primitivos poseen una *razón diversa* de la nuestra. La razón, según Lévy-Bruhl, es una organización común a todos los espíritus humanos: todos, por ejemplo, buscan la causa de los fenómenos. Lévy-Bruhl afirmó que la diferencia no se halla sino en los matices: los primitivos no dan importancia a lo que nosotros llamamos las causas segundas y se remontan inmediatamente a una explicación metafísica o mística¹⁴.

¹³ LÉVY-BRUHL, L. *La mentalidad primitiva*, e. c., p. 94.

¹⁴ "Cette pensée, qui est conditionnée nécessairement par l'organisation commune à tous les esprits humains, agit donc conformément aux lois de cette organisation. Par exemple, en présence d'une expérience d'un phénomène, d'un accident, elle en recherche aussitôt la cause, comme nous faisons". (*Les carnets*. Paris, Presse Universitaires, 1949, p. 237).

Lévy-Bruhl ha interpretado estos datos de los antropólogos según su propia creencia y metafísica: la razón humana es común, es igual en todos los hombres, como ya había sostenido Descartes. La diferencia entre el primitivo y el hombre moderno no se halla en que uno tenga menos exigencias lógicas que el otro, sino en que poseen otras exigencias lógicas y otros hábitos mentales¹⁵. "La estructura lógica del espíritu es la misma en todas las sociedades humanas conocidas", aunque varíen sus hábitos mentales¹⁶. En las sociedades "superiores" la razón es plenamente lógica: **no puede ir contra la ley o principio de no contradicción**; la razón humana no puede contradecirse y seguir siendo razón. La razón, empero, en las sociedades inferiores, es prelógica. **Prelógica** no significa que sea **antilógica ni alógica**: esto es, no se complace gratuitamente en lo contradictorio —lo que sería regularmente absurdo, para nosotros—, pero ni siquiera piensa en evitarlo. La razón prelógica se basa en la aceptación de una unidad mística previa a las distinciones que a nosotros nos llaman principalmente la atención.

3. LA RACIONALIDAD SEGÚN DIVERSAS EXPLICACIONES FILOSÓFICAS

Vemos a la Filosofía con un saber sistemático que pretende llegar al sentido inteligible último de las cosas. La Filosofía es, pues, el saber que nos puede decir qué es, en última instancia, la racionalidad.

A) La racionalidad según las filosofías innatistas:

a) Origen de la problemática en torno al carácter innato y trascendente de la racionalidad

Los sofistas fueron quienes se propusieron, en filosofía, problemas antropológicos y gnoseológicos. Fueron buenos observadores de las costumbres y leyes de las diversas ciudades de Grecia. Es así como advirtieron que lo que era racional o lógico para una ciudad no lo era siempre para otra. La lógica o armonía de la realidad, la lógica cósmica ($\Phi\upsilon\sigma\iota\sigma$, *Fûsîs*: *naturaleza*), no se correspondía con la lógica de lo establecido (*nomos*: *ley, norma*). Advirtieron, además, que en Atenas, lo

¹⁵ ídem, p. 13. "Ces esprits n'ont pas, en des circonstances données. Les mêmes exigences logiques que les nôtres —ils sont orientés autrement— lis ont d'autres habitudes mentales" (p. 50). "La mentalité primitive s'oppose à l'autre comme essentiellement différente, et bien que je reconnaisse en même temps l'identité fondamentale de structure de tous les esprits humaines" (p. 51).

¹⁶ "La structure logique de l'esprit est la même dans toutes les sociétés humaines connues" (ídem. p. 62).

que la gente influyente buscaba era convencer, persuadir, para llegar al poder: las cosas eran defendibles o indefendibles según el punto de vista que se tomaba. La **verdad ya no era el desvelamiento de la naturaleza** y de su fundamento, sino **la coherencia armónica del lenguaje**. No es raro, pues, que los sofistas llegaran a aquella conclusión que a través de Protágoras se hiciera famosa en la historia de la filosofía: **el hombre es la medida de todas las cosas**. Ahora bien, si el hombre era la medida de todas las cosas, lo era también de la racionalidad. Según esta visión, las cosas no tienen una coherencia inteligible en sí mismas, válida para todos, objetiva. Aristóteles sostiene que esta opinión de los sofistas provenía de una constatación sensible luego generalizada: una sustancia que es dulce para el gusto de uno, puede ser amarga para el gusto de otro, sobre todo en los momentos de enfermedad¹⁷. Ahora bien, Aristóteles consideraba una necedad dar igual atención a las opiniones que se contradicen mutuamente, pues necesariamente una de las partes estaba evidentemente equivocada.

¿Cómo rechazó, pues, Aristóteles esta concepción al parecer relativista de la racionalidad? Lo hizo recurriendo al principio, para él evidente, de no contradicción: según el parecer de Protágoras una cosa es y no es, es contradictoria, pues no todos juzgan lo mismo acerca de lo mismo. Aristóteles creía como algo evidente que *lo contradictorio no podía ser verdad* al mismo tiempo¹⁸. Este era un principio de la razón humana tomado de la afirmación unánime de la antigüedad griega, según la cual del no-ente no salía el ente, sino que todo procede del ente: *pán ex óntos*.

Esta última expresión nos remonta a *Parménides*, uno de los hombres que más ha influido en nuestra concepción de la racionalidad.

Parménides (515 a.C.) es el creador de un osado poema filosófico, plasmado con la ayuda del verbo ser, con la universalidad con que es usado en la lengua griega¹⁹. Se podría decir con verdad que Parménides formuló la racionalidad que siguió —a través de matices platónicos, aristotélicos y escolásticos— gran parte de la mentalidad filosófica occidental. En un clima, por algunos aspectos aún mítico, la diosa le hace ver al iluminado vidente Parménides que hay un solo camino: lo que es²⁰.

"Es necesario decir y pensar que el ente es; es (hay) ser, mientras que la nada (lo ni-uno) no es"²¹.

¹⁷ Cfr. *Metafísica*, XI, 6, 1062 b 13-16.

¹⁸ Ídem, 1063 a 21.

¹⁹ Volveremos sobre este tema en el capítulo segundo. El tema del relativismo volverá a ser tratado en el capítulo tercero.

²⁰ DIELS-FRANZ. *Fragmente der Vorsokratiker*, 1951, sec. N° 18. Fr. N° 8, 2.

²¹ ídem, Fr. 6, 1-2.

Esto le ordena meditar la divinidad. Solo los no videntes, "gente irreflexiva", pueden tomar como lo mismo el ser y el no ser. El ente, pues, es y "hay indicios numerosos de que el ente es **inengendrado e imperecedero, completo e inmóvil y ya ahora perpetuo**. Ni fue ni será, ya que es ahora todo al mismo tiempo, uno continuo. Pues ¿qué nacimiento le buscarías?"²².

¿De dónde podría nacer el ser? ¿De la nada? Pero la nada no es. Entre el ser y el no-ser, hay que decidirse por el ser: "**El ser es**", es la gran verdad. El ser es único, sin inicio, perpetuo, que en sí mismo y por sí mismo se mantiene.

"**Todo está lleno por el ente**", dijo Parménides. Es, pues, falso creer que se puede pensar sin el ente: sin el ente no hay pensar *verdadero*; solo habría engaño. El no-ser es solo un nombre inventado por los hombres. Los hombres irreflexivos inventaron muchos nombres para cosas que falsamente creyeron ser verdad, tales como nacer, parecer, no-ser; pero estas palabras no tienen su fundamento en el ser, sino en el capricho e ilusión de los hombres. Se trata solo de un engaño mantenido por el lenguaje.

Parménides no concibe aún la analogía del ente: mucho menos la analogía de la verdad.

El ente en el cual pensaba Parménides es, según la interpretación de la mayoría de los intérpretes, el universo: **el universo es uno, con un límite último, parecido a la masa de una esfera bien redondeada, eterno y lo llena todo**, pues según la física de aquel tiempo, no hay vacío. Indudablemente que estas afirmaciones acerca del ente-universo no podían venir de los sentidos o de la constatación realizada por un hombre, sino de una generalización realizada con el pensamiento²³. En efecto, ¿cómo pudo afirmar con algún fundamento que el **ente-universo** sea, por ejemplo, uno? Esto solo lo pudo hacer Parménides basado en la osadía de su pensamiento creador. Así parece que lo advirtió Aristóteles cuando dijo:

"Por lo dicho puede verse suficientemente el pensamiento de los antiguos que afirmaron la pluralidad de los elementos de la naturaleza. Algunos, en cambio, hablaron del universo como si fuera una sola naturaleza; pero no todos con igual perfección o conformidad con la naturaleza... Parménides parece referirse a **lo Uno según el concepto** (*tú katá ton lógon henós*), y Meliso, al Uno según la materia (por eso aquél afirma que el Uno es

²² Ídem. Fr. 8, 2-6.

²³ NESTLE, W. *Historia del espíritu griego*, Barcelona, Ariel. 1975, p. 71. ZELLER, R. -- MONDOLFO, R. *La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico*. Firenze, La nuova Italia, 1967, pp. 242-243.

finito, y éste, que es infinito)"²⁴.

Parménides no fue innatista, ni se puso el problema de si la intelección del ser se producía en forma innata o congénita. Parménides habló muy probablemente del ente-universo, afirmando que era uno por oposición a lo ni-uno (la nada); esto es, por oposición a una concepción en la que se admitiese el vacío en medio del universo y lo dividiese. La unidad del universo mantiene la armonía. Como para los presocráticos restantes, con excepción de los atomistas, **el mundo físico de Parménides es "lógico" o "racional", esto es, armónico**. Por esto, el ser del universo que es armónico, lógico o racional, es igual al pensar: hace al pensar lógico. Sin embargo, la existencia del número irracional (secreto de los pitagóricos) y el vacío de los atomistas abrían una brecha en la compacta racionalidad del mundo presocrático.

Leucipo, que tomó la terminología de los eleáticos, y **Demócrito** sostuvieron que el universo no estaba lleno del ente, de modo que podía ponerse la disyuntiva: o ente o no-ente. Estos atomistas **llamaron al espacio "no-ente"**. Según ellos el universo no era un solo ente, sino **un compuesto de ente y no-ente**; esto es, de materia y de espacio vacío²⁵. Estos autores hablaban desde una perspectiva física o material, refiriéndose al universo físico, y no ya al ente en abstracto²⁶. Por esto podían decir que el ente no era más que el no-ente. Sin embargo, esta perspectiva, donde se debía justificar tanto el vacío (no-ente) como la materia (ente) no prosperó: de la física se pasó a la metafísica; del ente real (materia) se pasó al ente ideal (el ser según el pensamiento). **Hesíodo hacía surgir el mundo de la nada: la nada era el fundamento y lo que no necesita explicación**. En el principio era la nada: los entes vinieron después²⁷.

En la época de Parménides, parece ser que **"la relación entre el ser abstracto y no ser siguió básicamente la misma que la relación entre la materia y el vacío"**²⁸. Parménides aceptó solo la exis-

²⁴ *Metafísica*, I, 5, 906 b 10-14, 18-21.

²⁵ Cfr. CAPEK, M. *El impacto filosófico de la física contemporánea*. Madrid, Tecnos, 1973, pp. 27-28.

²⁶ "Leucipo y su colega Demócrito dicen que son elementos lo Pleno y lo Vacío, a uno de los cuales llaman Ente, y al otro, No-ente" (ARISTÓTELES. *Metafísica*, I, 4, 985 b 4-8).

²⁷ Cfr. LÓPEZ SALGADO, C. *La ascensión de las cosas desde la nada en la Teogonía de Hesíodo*, en *Revista Sapientia*, Bs. As., 1973, N° 109, p. 176.

²⁸ Cfr. CAPEK, M. o. c., p. 33.

La idea o principio filosófico que guía el pensamiento eleático es **la idea de totalidad y, lógicamente, de totalidad llena**. Como lo verá también Platón, **el todo es autosuficiente y por lo tanto inengendrado, es eterno, perfecto, pero finito, bien terminado, redondo como una esfera**. De aquí la "necesidad" del mundo: "Todo cuanto existe, existe en función de la totali-

tencia de la materia como ente-universo. Este ente-universo si bien tenía relación con algo concreto y material, era un abstracto, o sea, **visto según el concepto: el ente-universo, en cuanto es uno, eterno, finito, inengendrado, etc., no se ve** ni hombre alguno podría saberlo empírica

dad, fuera de la cual nada es, ni puede ser. Y si algo faltase, la nada de ese algo haría incompleta la totalidad. Y siendo incompleta le faltaría todo, como dice Parménides. No sería totalidad". (CIMADE- VILLA, Cándido. *Universo antiguo y mundo moderno*. Madrid, RIALP, 1364, p. 25). El ser es la totalidad, por esto no puede ser y no ser. El no-ser, como lo contrario del ser, es la ausencia de la totalidad, de todo lo que hay. Ahora bien es imposible que no haya totalidad. La "totalidad" no es una idea que permite una predicación análoga: la totalidad no es nada más ni nada menos que la totalidad. Su predicación es unívoca, en un solo sentido.

Por lo tanto, hay ser (totalidad) y el no-ser (ausencia de totalidad) no es. Esta totalidad es concebida como bien *compacta*: el ente universo o totalidad lo llena todo, por eso está lleno del ente. La totalidad lo llena todo y no hay necesidad para el griego de plantearse el problema que luego el cristianismo planteará: el de la trascendencia de Dios y la inmanencia del mundo.

También los Escolásticos vieron el aspecto unívoco que hay en la analogía del *ser*: "Esse autem, in quantum est esse, non potest esse diversum; potest autem diversificari per aliud quod est praeter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis" (Tomás de Aquino, S.C.G., II, 52). "Esse est diversum in diversis": Dios, por ejemplo, no es el "esse tantum" (*De ente et essentia*, cap. 6); sino que tiene un ser propio distinto de cualquier otro (*De potentia*, q. 7, a. 3). El ser, en su aspecto unívoco, no en lo que tiene de propio en cada ente, no es *ni trascendente ni inmanente*: está en todo y los escolásticos lo llamaron *trascendental*.

La totalidad de los griegos, sin ser trascendente en el sentido cristiano, es una idea metafísica: una idea gestada por el pensamiento que va más allá de lo físico constatable.

"Si bien el Ente quiere decir «lo que llena el espacio», no puede dudarse de que la Ontología de Parménides tiene una fuerte tendencia metafísica, aunque él mismo no haya tenido conciencia de ello" (CAPELLE, W. *Historia de la filosofía griega*. Madrid, Gredos, 1976, p. 91).

"En la ontología de Parménides tampoco está lo suprasensible separado con claridad, y mucho menos con fundamento, de lo sensible. Si ha dicho, con exactitud, que no se le puede designar ni como materialista ni como idealista (Windelband). "Pero de la misma manera que el Ente de Parménides (tal como nosotros lo entendemos) es algo corpóreo de la misma manera en su ontología corresponde al *No-Ente lo que carece de cuerpo y que él no puede imaginarse o sea, el espacio vacío*; esto es, aquello cuya existencia niega Parménides tan apasionadamente. Gomperz ha observado con exactitud que esta acre polémica de los Eléatas apunta al hecho de que, ya entonces, se había sostenido la existencia del espacio vacío (del *kenón*). Esto sólo podía haber ocurrido en el círculo de aquellos investigadores que se ocupaban concretamente de geometría y de problemas del espacio, es decir en el círculo pitagórico. Contra esto es probable, pues, que esté dirigida la polémica de Parménides" (idem, p. 90-91).

o sensiblemente.

Pero **Platón** fue quien **dio el paso de la física a la metafísica** en forma decidida. Ya Anaxágoras había puesto una Mente que movía todo sin mezclarse con lo que movía. Pero con los sofistas, el *lógos* cósmico ya no fundamenta el *lógos* individual que, por lo mismo, se convierte en *épos* (palabra, discurso, *vox*) en un intento de separar por una parte la realidad física irracional y el mundo racional o lógico del discurso, por otra. Con **Sócrates** se intentó volver del discurso, de las palabras, al *lógos* o concepto, fundado en lo universal, que se hallaba a través del *diá-lógos*, esto es, de *un lógos* común y compartido.

Platón, un hombre principalmente preocupado por el fundamento de la moral y la conducta, reelaboró genialmente estas inquietudes socráticas y **puso al Bien como lo supremo inefable, y a la Idea del Bien como lo supremo inteligible**. El *Demiurgo*, el buen padre y hacedor del universo, plasmó las cosas fundándose en la Idea del Bien. Quizás podríamos decir que si el *Demiurgo* es la "causa hacedora" de la inteligencia, la Idea del Bien es la "causa iluminante" de la misma. La inteligencia es inteligencia porque la Idea del Bien la ilumina. La Idea del Bien se ha convertido en lo eterno, uno, inengendrado, verdadero de por sí: el ente-universo de Parménides no se opone ya a los nombres (falsos) que han inventado los hombres irreflexivos, sino que en Platón —tras el concepto de Mente de Anaxágoras— se ha convertido en lo supremo inteligible metafísico, por oposición irreductible a lo sensible y físico. Este supremo inteligible es alcanzado no solo a través de un **"diá-logo"** común, sino además a través de **la "dialéctica", esto es, a través de un diálogo que se remonta hasta lo supremo**. Lo *racional o lógico* se ha convertido, en Platón, en la Filosofía. La Filosofía es lo racional o lógico por excelencia.

La Idea del Bien (la cual es hija del Bien sin ser el Bien) es el fundamento supremo inteligible de todas las otras ideas. La Idea del Bien es la que da la inteligibilidad o verdad a lo cognoscible (*ten alétheian paréjon tois guignoskoménois*) y es la que da al cognoscente la facultad de conocer (*tó guignóskonti ten dūnamin apodidón*)²⁹. Esta concepción de la Idea del Bien, como lo supremo inteligible iluminador, no está lejos de la concepción aristotélica del intelecto agente, que es como una luz habitual que nos viene desde afuera. El Bien, por su parte, según Platón, da a lo cognoscible el ser y la esencia (*tó éinai te kai ten usían*). Aunque el Bien no tiene esencia ni es ser ni es cognoscible³⁰.

²⁹ Cfr. *República*, VII, 508 e. Cfr. ROSMINI, A. *Aristotele esposto ed esaminato*. Padova, Cedam, 1963, vol. I, p. 201.

³⁰ Ídem, 509 b. Platón, colocando el bien más allá del ser y la esencia y lo inteligible, puso la base última de su filosofía en algo místico y misterioso, en algo postulado por la razón humana y por ella creído, más bien que en algo inteligible. "La única salida que (Platón) tiene es establecer, **un más allá del ser, cierto principio supremo y causa de aquello que el ser actual-**

Lo totalmente supremo es impensable e inefable.

La inteligencia y lo inteligible, la razón y lo racional, no son lo supremo y están pensados, por Platón, **bajo el modelo del ojo y la luz sensible**. Veamos un hermoso pasaje de la República:

"... Cuando se vuelven (los ojos) hacia los objetos iluminados por el sol, ven perfectamente, creo yo, y la visión parece estar en esos mismos ojos. ¿No es esto?

—Sin duda.

—Debes comprender que lo mismo ocurre con el alma. Cuando se le iluminan las cosas verdaderas y el ente, comprende y conoce³¹, y muestra estar dotada de inteligencia: en cambio, cuando fija su atención en algo que está envuelto en tinieblas, que nace, se corrompe y muere, no lo ve con nitidez y solo tiene opiniones, que cambian continuamente, y parece privada de inteligencia.

—Así es.

—Por lo tanto, lo que confiere verdad a los objetos y al alma la facultad de conocer es, ten por seguro la Idea del Bien: pero reflexiona también que ella es la causa (*aitían*) de la ciencia y de la verdad, en tanto que son objetos de conocimiento. Y por hermosas que sean (a ciencia y la verdad no te engañarás al pensar que la Idea del Bien es una cosa distinta de ellas y más hermosa³².

mente es. Así lo hace en la *República*, donde tras describir el orden de la apariencia y después, el orden de la verdadera realidad, que es el mismo que el de la inteligibilidad, dice que incluso lo "real mente real" no es lo supremo. Por encima y más allá de la *usía* todavía se encuentra un *epékeina tes usías*, es decir, un principio que está más allá del ser. Tal es el Bien, del cual dice Platón que supera al ser en poder, así como en igualdad" (Gilson, E. *El ser y los filósofos*. Pamplona, Eunsa, 1979, p. 47). "Lo perfectamente cognoscible depende de algo que no es cognoscible y cualquiera sea el nombre que podamos escoger para designar su principio último, ya sea lo Uno o el Bien, el hecho seguirá siendo que el ser y la inteligibilidad ya no rigen como lo supremo. Después de seguirlos tan lejos como le es posible, la mente humana pierde su rastro, y ellos mismos parecen perderse, en la oscuridad de un cierto no-ser supremo y de una suprema ininteligibilidad" (p. 48).

³¹ He aquí un resabio y una superación de Parménides, que Platón creía un parricidio, pues no solo había convertido al ente —ahora llamado *usía*— en algo totalmente inteligible y metafísico, sino que también había puesto como padre de todas las cosas al Bien y lo hacía causa trascendente que ilumina —por medio de su Idea— y constituye a la mente inmanente de los hombres. Véase al respecto el artículo de Cesáreo López Salgado, *Suficiencia y trascendencia del ser en el poema de Parménides*, en *Revista Sapientia*, N° 129, p. 186.

³² *República*, VII, 508 d-e.

He aquí, pues el origen de lo inteligible (*noetón*) y de la inteligencia (*nûs*): la inteligencia existe cuando es iluminada por el ente y por la verdad que es su manifestación (*katalámpei alétheia te kái tó ón*). Cuando "lo ente" (*tó ón*) ilumina a! alma con su verdad, entonces piensa (*enóesen*), conoce (*éгно*) y tiene inteligencia (*nun éjein*)³³.

He aquí el origen —que por otra parte reasume una antigua concepción mítica según la cual Dionisios hecho cenizas constituye la parte divina de los hombres³⁴ — de la **teoría de la iluminación** que tendrá una larga vigencia en la filosofía occidental innatista.

Nos hallamos aquí ante la explicación del **origen de la inteligencia**: no se trata de explicar cuál es el primer acto que la inteligencia ya constituida realiza (origen psicológico), ni cuál es el primer objeto que conoce la inteligencia ya constituida; sino que se explica aquí cuál es el **origen del ser de la inteligencia** (origen ontológico y metafísico) humana: el alma humana inteligente es inteligencia porque es iluminada (y constituida) por la verdad y el ente, o sea, platónicamente por la idea del ente, idea que es inmortal, eterna, inengendrada, inteligibilidad por sí misma, etc.

Aristóteles no renunció a esta explicación del origen ontológico del alma humana en cuanto es inteligente. Solo cabe recordar que, como Aristóteles no creía en las ideas como entes en sí, sino que veía a las ideas como accidentes en la mente del sujeto, sustituyó la iluminación de la verdad del ente —lo que era platónicamente algo demasiado metafísico— por **algo más físico aunque divino y concreto: la luz que viene de los astros**. El hombre, en efecto, tiene una inteligencia, un poder del alma, que le viene desde "afuera": es una inteligencia habitual, como la luz; **es lo único divino, inmortal, no mezclado con la materia de nuestro mundo**. Esa luz procede no de uno de estos cuatro elementos que posee, según los griegos, nuestro mundo, sino "de un cuerpo más divino que los llamados elementos"³⁵.

³³ Ídem, Nº 508 d.

³⁴ "Una vez que (los Titanes) dieron muerte a! infante Dionisio, comieron de su carne.

En su cólera por el ultraje, Zeus los fulminó con un rayo, y de los testos humeantes de los Titanes surgió una raza que esa edad no había conocido: **la raza de los mortales**. Así, nuestra naturaleza es doble. Somos nacidos de los Titanes, los malvados hijos de la Tierra, pero **hay en nosotros algo también de naturaleza celeste**, puesto que en nuestra formación entraron fragmentos del cuerpo de Dionisio, hijo de Zeus Olímpico, de quienes los Titanes habían hecho su festín impío" (GUTHRIE. W. K. C. *Orfeo y la religión griega*. Bs. As., Eudeba, 1970. p. 86).

³⁵ *De Genar. Anim.* II, 3, 736 b 28.

Da esta manera Aristóteles no se alejaba mucho de la creencia griega en la Inmortalidad del alma. "Que el alma iría al Cielo parece haber sido una idea familiar en el siglo V. La palabra empleada no es habitualmente "cielo", sino

Los antiguos y medievales quedaron siempre muy impresionados por la luz, que no podían explicar como uno de los tres elementos terrestres (agua, tierra, aire), sino como un elemento caído del cielo o robado de él (Prometeo). La luz era vista como la diafanidad, el elemento más sutil, el elemento que se adaptaba a todas las cosas sin ser ninguna de ellas; el elemento que daba color a las cosas sin ser ella color³⁶.

El alma humana (*psijé*) posee, según Aristóteles, una inteligencia (*nûs*) que le viene de afuera y es como la luz: este intelecto iluminando (por eso es agente, operante) las cosas sensibles las vuelve inteligibles; esa luz es la posibilidad (intelecto posible) de todo lo inteligible. Cuando el alma pasa de lo no conocido a lo conocido, padece lo inteligible y entonces recibe el nombre de intelecto *pasivo*.

Aristóteles no había sido muy explícito y claro a! respecto, y esto llevó a pensar al intelecto iluminador como algo común a todas las almas (Avicena); pero Tomás de Aquino aclaró la cuestión siguiendo la distinción platónica que **no confundía la luz del intelecto con el intelecto mismo**³⁷.

El platónico y cristiano *San Agustín* había visto que las verdades tienen una consistencia propia, que no dependía del gusto del intelecto de cada uno. La verdad no tenía su consistencia en los sentidos, donde todo es subjetivo y relativo: la verdad se basaba en una luz superior. Las verdades eran inconmutables y trascendentes: no eran ni mía ni tuya, ni de hombre alguno. La verdad, para S. Agustín **no es análoga, sino unívoca**: idéntica para cualquier inteligencia humana³⁸.

"éter". El *áither* (éter) era la sustancia que llenaba las puras regiones externas del Cielo: más allá de la impura atmósfera (el aire) rodea la Tierra y se extiende hasta la Luna. En esa pura región moraba la divinidad, y el éter mismo era considerado **divino**. En Eurípides aparece ahora como **la residencia de Zeus**, ora como Zeus mismo. Aquellos, pues, que creían en que el alma era inmortal y divina se inclinaban naturalmente a suponerla hecha de **una aprisionada chispa de éter**, la cual, cuando liberada, votaría a reunirse con el recto de su sustancia. Así Eurípides habla de la inteligencia del muerto como **«algo inmortal, que se sumerge en el inmortal éter»**. Más específicamente, se dice que **vuela a las estrellas**, o se convierte en estrella, pues el éter es la sustancia de que las estrellas están hechas, ya que existen en esas puras regiones exteriores" (GUTHRIE, W. K. C. o. c., p. 186).

³⁶ Véase mi artículo: *Acerca del concepto de "inteligencia" o "razón" y de su fundamento en Rivista Rosminiana* (Stresa, Italia), 1979, Fase. IV, pp. 403-441.

³⁷ Ya San Agustín **había identificado la luz del intelecto con una imagen divina** del Verbo; pero la había distinguido del intelecto: este es creado, finito, mortal; aquella es increada, inmortal, divina. **El alma se vuelve inmortal** —como ya lo habían sugerido Platón y los estoicos— por la contemplación constituyente de las ideas. "Hoc ergo discernite, aliud esse lumen quod illuminat, aliud esse quod illuminatur" (In Ioann. Evag. 35, 8, 3).

³⁸ "Quapropter nulia negaverís esse inconmutabilis veritatem... quam non possis

Tomás de Aquino, pues, decíamos, siguiendo la tradición griega y cristiana, distinguió **el intelecto** de la **luz** del intelecto. Llamó intelecto al principio próximo que hace las cosas inteligibles en acto (intelecto agente), o las mantiene como inteligibles en potencia (intelecto posible), o como conocidas (intelecto pasivo); y llamó principio remoto o primero y fundamental a la luz increada, imagen de la Verdad primera. La luz del intelecto no es el intelecto ni es Dios (la esencia divina), sino **una imagen o participación inteligible de Dios**. Dios es la Verdad primera; la luz del intelecto es su imagen participada en nosotros³⁹.

Así, pues, con Tomás de Aquino el origen de la inteligencia se remontaba **a lo netamente metafísico y trascendente**: quedaba sustraído a todo lo material, mortal y corruptible.

Por último cabe notar que si bien los filósofos innatistas suelen hablar con cierta imprecisión de "ideas innatas" (en plural), sin embargo, cuando es necesario precisan su pensamiento y reducen al mínimo la exigencia del innatismo. Así, por ejemplo, si bien Tomás de Aquino habla de primeros principios innatos que rigen toda inteligencia humana, sin embargo, a veces ha hecho notar que lo único innato es la luz del intelecto⁴⁰: aquí se halla el único "elemento" trascendente y metafísico de la inteligencia humana y el fundamento objetivo de la racionalidad.

dicere tuam vel meam, vel cujuscumque hominis, sed ómnibus incommutabilis vera cernentibus, tanquam miris modis secretum et publicum lumen, praesto esse ac se praeberere communiter.,." (*De libero arbitrio*. Lib. II, c. 12, N° 33). "Unum verum videmus ambo singulis meritibus" (idem, c. 10, N° 28). Retomaremos este tema en el capítulo tercero.

³⁹ "Immedlatum principiū et proximum quo ea quae sunt in potentia. (fiunt intelligibilia actu, est intellectus agens: sed primum principium quo intelligibilia fiunt, est ipsa lux increata. Et ita ipsa essentia divina comparatur ad intelligibilia, sicut substantia solis ad visibilia corporalia. Non est autem necesse ut ille qui videt colorem aliquem, videat substantiam solis: sed ut videat lumen solis, prout eo color illustratur. Similiter non est necessarium ut ille qui cognoscit aliquod intelligibile, videat essentiam divinam; sed quod percipiat lumen intelligibile. quod a Deo originaliter manat prout ipso est aliquid intelligibile actu" (*De Veritate*, XI, p. 18. a. 1, ad 10). El sabor platónico de todo este pasaje puede verse meditando lo que se dice en el N° 508 de la *República*.

⁴⁰ "Cognitio principiorum accipitur a sensu et tamen lumen a quo principia cognoscuntur est Innatum" (*In Boetium De Trinitate*, q. 3, a. 1. ad 4m). Como se advierte el problema verdaderamente metafísico del conocimiento no se reduce a ver el valor de los primeros principios (principio de no contradicción, de tercero excluido, de causalidad, etc.) sino a ver el valor de la luz Innata del intelecto, por medio de la cual —al contacto con lo sensible— surgen los primeros principios.

b) Inteligibilidad y racionalidad

Estamos ahora en mejores condiciones de distinguir el concepto de inteligibilidad del de racionalidad, según el pensamiento de los filósofos innatistas. En particular Platón ha creado un vocabulario y unas distinciones que influyeron grandemente en toda la filosofía posterior que ha tratado el tema.

En la República (509 d - 511 e), Platón ha distinguido claramente **la inteligencia** (*nûs*) de **la intelección** (*nóesis*) y de **lo inteligible** (*noetón*). Lo inteligible es captado en el acto de intelección, por medio de la inteligencia, sin discurso o movimiento: esto es, por medio de una intuición o conocimiento directo e innato. Lo inteligible no debe ser confundido con lo racional, ni la inteligibilidad con la racionalidad. Lo inteligible es una participación de la inteligibilidad, y esta inteligibilidad le viene dada a la inteligencia por la presencia del ente y la verdad que la ilumina. Por esto la inteligencia capta lo común, ¿y qué hay más común que el ser y el ente? El alma por sí misma inspecciona lo común (*ta koiná*), sin concurso del cuerpo⁴¹. El alma, desde que nacemos (*guenoménos*) es iluminada por la Idea del Bien —que es como el so! inteligible—; la cual le ofrece objetos de conocimientos comunes, tales como el "es" (*éstin*), "no es" (*úk éstin*), "esencia" (*usían*), "no ser" (*tó me éinai*)⁴². El alma tiende por sí misma (*he psijé katá autén eporégetai*), según Platón, a esta inteligibilidad que se ofrece en la esencia, sin la cual no hay verdad⁴³.

Ahora bien, la inteligencia inspeccionando intuitivamente el orden constante e inmutable de las esencias, que no se contradicen unas a otras, sino que **forman un todo ordenado y razonable** (*kósmo de pánta kái katá lógon éjonta*)⁴⁴, se vuelve inteligencia discursiva (*diánoia*: *día - nûs*) o razón (*lógos*).

La inteligencia (*nûs*), pues, tiene por objeto lo inteligible (*noe-tón*). La razón (*lógos*) tiene por objeto lo racional (*loguismón, logui-kón*). Entender es, entonces, intuir (*episkopéin*: observar desde lejos sobre algo; *katalámpein*: iluminar de arriba hacia abajo) lo inteligible; razonar (*dianoéomai*: entender a través de) es discurrir en el ámbito inteligible. Lo ordenado sobre lo cual el pensar corre se llama propiamente **lo racional**⁴⁵. El pen-

⁴¹ Cfr. *Teeteto*, 185 e.

⁴² Ídem, 185 c. *Sobre el origen histórico de la palabra usía y su empleo filosófico*, véase la obra de KAHN, C. *The verb "Be" in ancient Greek*. Dordrechí, Reidel, 1973, p. 458 ss.

⁴³ *República*, 500 b.

⁴⁴ Ídem.

⁴⁵ La palabra racional es latina y procede de ratio, razón, como pensar discursivo (*reor*: cuento, calculo, pienso; en griego *reo*: *correr*, *fluir*).

Racional es la versión latina de *loguismón* que proviene de *lógos*. De aquí que la versión griega de racional sea lógico. Los Pitagóricos usaron el término

sar es una especie de **discurso (lógos)** que el alma desarrolla (diaxér-jetai) en sí misma acerca de las cosas que observa (skopé)⁴⁶.

La racionalidad es, pues, según Platón, el conjunto de relaciones que

"lógos" para designar proporción entre las cosas, la relación numérica que tenían. Lo lógico estuvo, desde su inicio, unido a lo aritmético: la aritmética aparece como ciencia racional por excelencia. Los matemáticos usarán el término "analogía" (*aná-lógos*) como razón superior, razón que une a otras razones proporcionalmente. Los Pitagóricos vieron el universo como algo ordenado aritméticamente, como algo lógico o racional, armónico en sus proporciones, acorde; de aquí que "**absurdo**", en latín, sea primeramente lo disonante y luego lo opuesto a racional e inteligible; en griego también lo "falta de razón" o "ininteligible" es *asúnetos*: *a-sún-íemi* es el que no va en armonía con los demás. El núcleo o centro del universo ordenado (kósmos) era fuego (pūr) y a partir de este centro el universo constituye su armonía (Cfr. Aristóteles. De Cöelo, B. 9 y 13). También Heráclito usa el término "lógos" como "disposición ordenada" que era lo constitutivo del universo. Todas las cosas acontecen según este lógos (*guignomé-non gar pontón kátá ton logón*. Sexto. Adv. Math. VII. 132). Este **lógos es lo común y da unidad al universo**. Sin embargo, no todos los hombres lo comprenden y siguen: no todos hacen suyo el lógos común estableciendo una armonía interior: no en todos hay un microcosmos reflejo del macrocosmos; no todos tienen un lógos particular por asimilación del lógos universal y fuego eterno. **Hay una armonía invisible que es más intensa que la visible**; sin embargo **esta armonía no es estática, sino dinámica**, porque la guerra es común a todas las cosas. **Heráclito** creía que **el fuego era el motor de los procesos cósmicos**: el fuego cósmico o etéreo se convierte en agua o tierra y éstas se intercambian en fuego eterno. Ahora bien, **la sabiduría consiste en entender cómo las cosas son regidas en la armonía del lógos o fuego eterno**. Heráclito es, de hecho, el primero que nos dice que el alma (*psijé*) tiene un lógos profundo (*bathún lógon*): **el alma tiene razón**: se hace racional y más sabia cuando tiene más fuego.

El alma es una porción representativa del fuego cósmico. El alma sabia (que tiene lógos y no *frónesis*: tiene razón y no inteligencia individual) es una armonía dentro de la armonía universal. El alma sabia tiene razón dentro de la razón cósmica. Según Macrobio, **Heráclito decía que el alma encierra la luz y el fuego de la sustancia estelar** (*scintillam stellaris essentiae*: he aquí uno de los primeros orígenes de lo "Innato" de la razón). Mediante la respiración mantiene esa luz interior y vive: inhalando la divina razón (*théion legón*) nos hacemos Inteligentes (*noerói guinómetha* - Sexto, Adv. Math. VII. 129]. Por esto cuando duerme el hombre, cuando respira menos, parece perder su racionalidad y su memoria; pero cuando despierta y se pone en mayor contacto con lo que lo circunda "se reviste de su poder lógico" o racional: *loguikén endüetai dūnamin*. **La idea de "razón cósmica" fue elaborada luego por los estoicos y sus ecos llegan hasta Hegel**: entonces se verá que un "lógos divino", "Idea o Razón", anima el universo, y es lógico todo lo que acontece en el mundo y se expresa en la historia.

⁴⁶ Teeteto. 189 e.

tienen las esencias, por el cual se ve el orden racional e inteligible existente. Si hay un orden se supone la existencia de un principio inteligible a partir del cual todo es ordenado, y a partir del cual es posible discurrir. Ahora bien, según Platón, el principio o fundamento de todo lo inteligible es la Idea del Bien. En este sentido, **la filosofía** es una ciencia racional, un discurrir (dialéctica) ordenado (ascendente o descendente) entre las esencias.

La **racionalidad** no es, pues, simplemente lo inteligible, sino **lo inteligible ordenado de acuerdo a un principio**. Este principio (la Idea del Bien) es fuente de inteligibilidad, principio inteligible de orden; pero el Bien (el principio o fundamento último del cual depende la Idea del Bien) no es inteligible. La facultad de ver ese orden o discurso es **la razón**. Un hombre es razonable cuando hace suyo ese orden inteligible de las esencias que él descubre y sobre el cual discurre. Esto es lo que intenta hacer el filósofo: el filósofo intenta ser racional y divino, viviendo de acuerdo al divino orden de las esencias⁴⁷.

Así pues, según Platón, la racionalidad no es un invento arbitrario del hombre: **la racionalidad está en las esencias inmutables ordenadas**. El hombre solo descubre este orden (que es razonable) y viviendo de acuerdo a él se vuelve razonable y muestra poseer la facultad o fuerza contemplativa y discursiva llamada razón.

La **ciencia** (y cuando Platón habla de ciencia piensa en las Matemáticas) es el ámbito de lo racional. El griego usa la misma palabra para indicar razonamiento y cálculo matemático: *loguismós*. La ciencia (*episteme: epí-ístemi*: estar sobre, vigilar, inspeccionar) es el fruto de ese posar nuestra facultad cognoscitiva sobre el orden de las esencias. La **ciencia es un conocimiento racional**, una investigación ordenada sobre las esencias (que también están ordenadas). Por esto, toda ciencia necesita para ser tal, hipótesis o principios en vista de los cuales se ordena el conocimiento de esa ciencia.

Según Platón, toda ciencia es racional; pero **hay ciencia filosófica y ciencia no-filosófica** (como la aritmética, la geometría y semejantes). Toda ciencia por ser racional consiste en un conjunto ordenado de conocimientos de acuerdo a un principio. Pues bien, si el principio de una ciencia es *hipotético o condicionado*, entonces tendremos una ciencia *no-filosófica*. Si en cambio la ciencia llega a un *principio no-hipotético*, entonces nos hallamos ante la *ciencia filosófica*.

⁴⁷ "Con la mirada siempre fija en los objetos que guardan entre sí un orden constante e inmutable, sin perjudicarse unos a otros y manteniéndose todos **bajo la ley del orden** y la razón, (el filósofo) trata de conformarse a ellos hasta donde le sea posible... De suerte que el filósofo por la relación en que vive con lo divino y ordenado, **se torna él mismo divino y ordenado** hasta donde esto es compatible con la naturaleza humana; pero muy a menudo la multitud lo calumnia" (*República*, 500 c-d).

"No ignoras, creo yo, que aquellos que se ocupan de geometría, aritmética y de cosas semejantes dan por supuestos el número par y el impar, las figuras, tres clases de ángulos y otras cosas análogas, según el método de cada una, dándolos por conocidos y haciéndolos hipótesis, sin dar acerca de ellas ninguna razón (*udéna lógon*) digna para ellos mismos ni para otros, considerándolas totalmente manifiestas. De tal manera, partiendo de esas hipótesis y siguiendo una cadena no interrumpida de demostraciones concordes llegan a la proposición que se habían propuesto demostrar"⁴⁸.

La filosofía, según Platón, también es una ciencia (un conjunto ordenado de conocimientos), pero tiene de particular que parte de las hipótesis no criticadas por las ciencias no-filosóficas y se remonta a un principio incondicionado, último, más allá del cual no se puede buscar sentido; más allá del cual no se puede dar otra razón, esto es, no se puede hacer otro discurso o reflexión. **La filosofía es una ciencia y es, por lo tanto, competencia de la razón:** La razón (esta vez como poder o facultad del sujeto) remontándose **hasta el principio de todo**, desciende explicando a la luz de ese principio todo el resto, incluidas las hipótesis de las ciencias no-filosóficas.

"Comprende ahora que entiendo por la segunda sección de lo inteligible aquello a que llega la razón por sí misma, con el auxilio de la dialéctica, haciendo hipótesis (*húpothéseis*), no como principios (*uk arjás*), sino realmente como hipótesis, que le sirven de punto de apoyo y de impulso para remontarse al principio de todo (*ten tú pantos arjén*) hasta lo no hipotético, no-supuesto: *anúpothétu: an-húpó-tithémi*). Alcanzado este principio y siguiendo las consecuencias que de él resultan desciende hasta la última conclusión sin valerse de nada sensible, sino de las ideas consideradas en sí mismas, por las cuales su demostración comienza, sigue su curso y termina"⁴⁹.

⁴⁸ *República*, 510 c. El método empleado para las demostraciones es aún "el mostrar un discurso equivalente", el mostrar la igualdad de las razones (*deixióntes homologuménos*); no tanto el silogismo (*sün-lógos*) que insiste en la inferencia, como veremos.

⁴⁹ *República*. 511 b. Se advertirá si se lee ampliamente este pasaje (del nº 508a hasta el 511 b), que la Idea del Bien es al mismo tiempo principio (*ar-jé*) y causa (*aitía*). Es principio de lo inteligible y es causa de la verdad de las cosas, de su ser, de su esencia, de la potencia de quien conoce. Es fundamento y da fundamento.

En la historia de la filosofía estos tres conceptos (principio, fundamento, causa) serán usados no pocas veces como sinónimos, añadiéndoseles el concepto de razón. Se hablará, usándolos como términos sinónimos, de razón suficiente, de causa suficiente, de principio suficiente, de fundamento sufi-

Occidente ha permanecido, en general, ligado a esta concepción platónica de la filosofía como ciencia⁵⁰.

Es interesante, pues, constatar que también Tomás de Aquino —y con él el Medioevo— permaneció fiel a esta concepción de la razón y de la racionalidad. Para Tomás de Aquino, el entender —acto del inte-

ciente. Recuérdese la obra de **Schopenhauer** *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Nada existe sin una razón de ser. De este modo se usará el vocablo "razón", como sinónimo de principio, fundamento, causa: pero entonces, a veces, adquirirá connotaciones contradictorias: será razón tanto algo real (la causa eficiente, operante, el que conoce, el sujeto, por ejemplo), como algo ideal (la idea, lo Ideal por excelencia, aquello por medio de lo cual se conoce, el objeto).

Tomás de Aquino habla de *principium essendi* y de *principium cognoscendi* como sinónimo de *ratio* o forma y de *similitudo formae* o idea. Compárese estos textos: *De Veritate*, q. 8, a. 1T, ad 4; *In I Sent.* 19. 5. 1, ad 6: S. Th. I-II. q. 109. e. 1. **Tomás de Aquino advierte que con la palabra "razón" puede designarse cuatro cosas:**

1º) Una cierta fuerza cognoscitiva (*virtus*, potencia o facultad).

2º) Razón puede ser sinónimo de causa, como cuando preguntamos "¿Con qué razón hiciste esto?"

3º) Razón puede significar cálculo (*computatio*), ordenación de acuerdo a un principio o criterio (*rerum dispositio*).

4º) Razón puede significar algo simple abstraído de muchos: una Idea abstracta.

Cfr. *In Div. Nom.* c. 7, lect. 5. N° 735. Nótese, pues, que la palabra razón se usa para significar conceptos opuestos (algo *real* como es la facultad, y algo *idea!* como es la idea). Pero estos conceptos opuestos tienen algo igual: ser fundamento o causa. Es decir, el uso de la palabra y concepto "razón" es *analógico*: se dice en parte igual y en parte diversamente. Así por ejemplo se comprende que los hombres pueden tener *una razón específicamente igual* en el sentido de facultad que cada hombre numéricamente posee; pero los hombres tienen también *diversas razones* en el sentido de que cada hombre argumenta u ordena diversamente sus pensamientos.

"Sciendum est autem quod *ratio* sumitur dupliciter: quandoque enim *ratio* dicitur id quod est in ratiocinante, scilicet ipse *actus* rationis, vel *potentia* quae est *ratio*: quandoque autem *ratio* est *nomen intentionis*, sive secundum quod significat definitionem rei, prout *ratio* est *definitio*, sive prout *ratio* dicitur *argumentatio*" (*In I Sent. D. 33. q. 1, a. 1, ad 3*).

Cfr. PEGHAIRE, J. *Intellectus et ratio selon S. Thomas D'Aquin*. Paris, Vrin, 1936, p. 14.

⁵⁰ "Así vieron la filosofía la mayor parte de los filósofos de todos los tiempos: como una ciencia. No como poesía, no como música; sino como un estudio serio y sereno. Como una ciencia universal, en el sentido de que no se cierra a ningún campo y emplea todo método que le sea accesible. Como **ciencia de los problemas-límites y de las cuestiones fundamentales**, y, por ello también, como una ciencia radical que no se da por satisfecha con los supuestos de las otras ciencias, sino que quiere investigar hasta la raíz". (BOCHENSKI, I. M. *Introducción al pensamiento filosófico*. Barcelona, Herder, 1975, p. 30).

lecto— consiste en la intuición de la verdad inteligible. El razonar es un discurrir entre cosas conocidas para hallar la verdad o fundamento. La razón (como facultad) se compara a la inteligencia como el movimiento a la quietud. La **inteligencia** es el poder de intuir la luz del intelecto con la cual capta los primeros principios evidentes que se resuelven en la concepción del ente. La razón parte de esos principios evidentes, en su investigación, y con esos primeros principios trata de **comprender** (*cum prehendere*: encerrar perfectamente dentro del límite de los principios) lo que examina.

El hombre, en cuanto usa de este modo su inteligencia discursiva se puede llamar **racional**⁵¹.

Así es que la racionalidad (ese orden discursivo de pensamientos) se hizo **científica** en Occidente. Los principios de este orden racional se anunciaron con Parménides, Platón los jerarquizó, distinguiendo los ordenamientos o ciencias filosóficas de las no filosóficas; Aristóteles y los comentaristas medievales nos dieron la **Lógica**, la ciencia de la ciencia: el estudio sistemático acerca de cómo ordenar nuestros pensamientos de acuerdo a determinadas pautas de valor.

Aristóteles fue el primero que estudió minuciosamente los modos de relacionar los objetos inteligibles para llegar a conclusiones ciertas; analizó el razonamiento tal como lo expresa el lenguaje y elaboró por primera vez una ciencia de lo racional, o sea, la **lógica**, centrada en el silogismo llamado precisamente "**epistemonikós**" o **científico**⁵².

⁵¹ "*Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procederé de uno intellectu ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam... Homines ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt, procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur: et ideo rationales dicuntur. Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere... Ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel intentionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia: et rursus, in via iudici, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat*" (S. Th. 1, q. 79, a. 8).

⁵² No nos interesa hacer aquí una historia de la lógica o de la ciencia que versa sobre lo racional, sino indicar solamente el fundamento último que algunos filósofos trataron de darle.

Aristóteles advirtió que el **lógos** humano es discursivo: este **lógos** trata de poner relaciones entre dos objetos, trata de formar una comparación afirmando uno del otro, esto es, haciendo enunciados o juicios. Pero si la relación no es Inmediata de modo que no se ve cómo lo menos se encierra en lo más, entonces, compara a ambos enunciados con un tercero, para establecer si al convenir con éste, convienen también entre sí.

De este modo la **Lógica**, ciencia de la ciencia, estableció por primera vez lo que era ciencia. En la **lógica** la ciencia se autodefine. Para Aristóteles, la ciencia es un conocimiento verdadero y cierto apoyado en la conciencia de su razonamiento. La verdad y la certeza de un conocimiento conclusivo lo establece la demostración. Para Aristóteles sólo la demostración produce cien-

Ahora bien, aunque el racionalismo cartesiano perdió de vista la dimensión medieval trascendente de la racionalidad —como veremos—, sin embargo, conservó la misma estructura deductiva que Platón y Aristóteles habían establecido para la ciencia. Descartes (1596-1650) pensaba a la filosofía como metafísica, esto es, como la ciencia que contiene los principios últimos del conocimiento. Esta ciencia metafísica era para él la raíz de la física y de las demás ciencias. Al respecto de la ciencia filosófica así decía:

"Hay que comenzar por la investigación de las primeras causas, es decir, de los principios; y... estos principios deben tener dos condiciones: una, que sean tan claros y evidentes que el espíritu humano no pueda dudar de su verdad, cuando se aplica con atención a considerarlos; la otra, que de ellos dependa el conocimiento de las demás cosas de manera que puedan ser conocidos sin ellas, pero no a la inversa, éstas sin aquellas; y... después de esto hay que tratar de deducir

cia. La demostración es un razonamiento silogístico científico.

El **silogismo** es un lógos, una armoniosa concepción racional y universal, distinta de la experiencia: *empeiría*. (Cfr. *Metaph.* I. 1. 981 a 15). El silogismo resulta necesariamente de la relación vista entre otros dos lógos anteriores o premisas. Así define Aristóteles al silogismo (Cfr. *Anal. Prior.* I, 24 b 18-20): "El silogismo (*sül-lojismós*) es un razonamiento dogos) en el cual, de algunas cosas puestas (premisas) se sigue necesariamente (*ek anánkes*) algo diferente (conclusión) de las COSES que yacen puestas, y esto sucede por el mero hecho de haberlas puesto". Aquí ya se advierte el carácter mecánico y necesario que toma esa estructura mental —el silogismo— base de la lógica o ciencia de lo racional, ciencia que expresa lo racional.

Pero no todo silogismo riguroso es demostrativo: el rigor de un razonamiento no depende de la verdad de la conclusión. Para ser demostrativo el razonamiento debe partir de axiomas, o premisas fundadas (en la evidencia, por ejemplo). Para Aristóteles, la demostración constituye el silogismo científico y sólo éste procura ciencia, conocimiento verdadero y no conocimiento empírico u opinión (Cfr. *Anal. Post.* I, 2. 71 b 18-24).

Pero la justificación última de la verdad de los axiomas no pertenece a la Lógica, sino a la Filosofía Primera (Metafísica), y aquí es donde la ciencia lógica se hace verdaderamente filosófica, mostrando que los principios del razonar son válidos porque son leyes del ser.

La **Dialéctica**, por el contrario, según Aristóteles, no trata de llegar a conocimientos verdaderos, sino de llegar a un método que nos ponga en condiciones de sacar conclusiones sobre todo problema que se nos plantee, partiendo de opiniones admitidas (*ek endóxon*), y jamás contradecirnos cuando a nuestra vez contendemos en una discusión. (Cfr. *Tópicos*, I i, 100 a 18-21). Si bien la dialéctica, entendida, procura un arte que no lleva al conocimiento científico, sin embargo, un útil instrumento de crítica y examen. La dialéctica aristotélica es un instrumento ambiguo: depende de los fines para los que se usa. La discusión puede engendrar la luz, pero también la confusión.

de tal manera de esos principios el conocimiento de las cosas que dependen de ellos, para que no haya nada, en toda la serie de deducciones que se hacen, que no sea muy manifiesto". (Carta-prefacio a *Los principios de la Filosofía*).

Esta concepción de la racionalidad como coherencia, orden de conocimientos conforme a un principio innato que capta la inteligencia, (concepción que alborea en Parménides y pervive en todo el Medioevo), fue llevada a una perfecta formulación y fundamentación metafísica por A. Rosmini (1797-1855). De esto hablaremos en el siguiente apartado.

Mas antes de concluir el presente apartado conviene intentar resumir algunos de los significados de los términos *razón* y *racionalidad*.

1º) **Racionalidad** es el adjetivo (racional), abstraído y sustantivado que se aplica a cuantas acepciones toma el término razón. Racionalidad es la abstracción sustantivada de lo racional; y racional es la adjetivación propia de lo relacionado de diversas maneras con la razón. Racional, pues, y racionalidad toman tantas acepciones cuantas toma el término razón.

2º) **Razón** es el término usado para significar:

- Una *facultad* o *potencia* o fuerza cognoscente discursiva. En este sentido, la razón es algo real propio del sujeto.

- Una *idea* o *concepto* (que si se formulan en juicios pueden ser principios de otras ideas o conceptos) en cuanto dan fundamento inteligible a un modo de pensar u obrar. En este sentido, la razón es objeto o algo del objeto: y en cuanto es una idea es algo ideal.

- Una *causa* o *motivo* en cuanto da fundamento inteligible o no inteligible (a veces los "motivos irracionales" son la única razón que encontramos para explicar un hecho). Como el concepto de causa toma diversas acepciones (al menos cuatro según Aristóteles), el concepto de razón retoma también esas acepciones (como hay una causa material hay también una razón material: como hay una causa formal hay también una razón formal),

- El conjunto ordenado (y a veces inferido) de ideas, conceptos, principios, causas o motivos. En este sentido, la razón es la disposición de las cosas (reales o ideales), es el sistema, la sistematicidad o sistematización. La sistematicidad es una racionalidad por excelencia. En este sentido, cada ciencia, cada filosofía, cada visión del mundo, cada cultura es una sistematización, es una racionalidad,

Nosotros reservaremos el término razón, preferentemente, para referirnos a la facultad discursiva del hombre; y el término racionalidad para señalar lo indicado en el último punto (conjunto ordenado).

c) "Pienso, luego soy": fundamento trascendente de la racionalidad humana e inmanencia de la razón

Es de suma importancia para la filosofía cristiana establecer los límites de la razón humana: pero al mismo tiempo es de igual importancia hallar el punto o elemento trascendente y metafísico que pueda poseer la misma razón humana. Si la razón humana no es más que una experiencia de este mundo sensible (Hume), entonces no hay en ella ningún elemento trascendente y metafísico: nuestras ideas acerca de lo trascendente no tendrán otro fundamento que la invención o el deseo que produce ilusiones (Freud).

Los filósofos antiguos y medievales han creído que si la razón no posee un medio trascendente y metafísico para conocer lo trascendente y metafísico nunca lo conocerá. Nada se conoce sin el medio correspondiente o, para decirlo con la expresión de los antiguos: lo semejante se conoce con lo semejante⁵³.

1º) Concepción inmanente de la razón humana

Descartes observó, preocupado, los cambios rápidos, profundos y novedosos que sufría la cultura de su tiempo —y en especial la ciencia— y se planteó abiertamente la cuestión de la certeza de nuestros conocimientos⁵⁴.

Instrumentalizó, pues, Descartes la *duda como método*, ya que la razón le convencía de que debía negar crédito a las cosas que no son ente-

⁵³ Los primeros filósofos, dijo Aristóteles, aun cuando "defienden el alma por el conocimiento, la hacen constar de uno o de un compuesto de elementos, hablando todos de modo parecido, con una sola expresión. Dicen, en efecto, que lo semejante es conocido por lo semejante (*fasi gár ginóskesthai to hómoion to homóio*); y como el alma conoce todas las cosas, la creen constituida de todos los principios". (*Del alma*, 1. 2. 405 b 15-17).

⁵⁴ "Desde mi niñez fui criado en el estudio de las letras y, como me aseguraban que por medio de ellas se podía adquirir un conocimiento claro y seguro (*une connaissance claire et assurée*) de todo cuanto es útil para la vida, sentía yo un vivísimo deseo de aprenderlas. Pero tan pronto como hube terminado el curso de los estudios, cuyo remate suele dar ingreso en el curso de los hombres doctos, cambié por completo de opinión pues me embargaban tantas dudas y errores que me parecía que procurando instruirme, no había conseguido más provecho que el de descubrir cada vez más mi Ignorancia...

"Nada diré de la filosofía, sino que, al ver que ha sido cultivada por los más excelentes ingenios que han vivido desde siglos, y sin embargo, nada hay en ella que no sea objeto de disputa y, por consiguiente dudoso, no tenía yo la presunción de esperar acertar mejor que los demás". (*Oeuvres de Descartes* publicadas por Charles Adam et Paul Tannery. París. Vrin, 1955. *Discours de la méthode*, Vol. VI, p. 4).

ramente ciertas e indudables⁵⁵.

En última distancia, **Descartes no dudó nunca, a pesar de la hipótesis del genio maligno, de la razón en sí misma**, de su capacidad para encontrar la verdad. Por el contrario, pensaba que el "buen sentido o razón" es la mejor cosa repartida en el mundo, "naturalmente igual en todos los hombres". Lo que a Descartes le preocupó no fue tanto investigar la razón, sino más bien hallar un método para usar bien de ella⁵⁶.

Tampoco dudaba Descartes de la verdad en sí misma. Creía que el escepticismo llevado a su extremo se negaba a sí mismo: al negar toda verdad se afirmaba la verdad⁵⁷. En 1639, Descartes ya había leído la obra de Herbert de Cherbury *De Veritate*, que le enviara Mersenne. Pues bien, Descartes comentándola dice que él no se puso a examinar qué es la **verdad**, pues *nunca a dudado de ella*, ya que le parece *una noción tan trascendentalmente clara que es imposible ignorarla*: "En efecto, tenemos muchos medios para examinar una balanza antes de emplearla, pero no tenemos ninguno para aprender lo que es la verdad *si no la conociese por naturaleza (si non ne la connoissoit de nature)*"⁵⁸.

La *verdad*, pues, para Descartes, en sí misma, en lo que ella es, es conocida por naturaleza, y es imposible ignorarla. Pero Descartes toma por regla de las verdades a la *luz natural*, con lo que el Padre de la Filosofía Moderna se muestra —en la terminología— aún uni-

⁵⁵ *Meditationum de prima philosophia*, en *Oeuvres de Descartes*, e. c., Vol. VII. p. 18.

⁵⁶ "La facultad de juzgar y distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que llamamos buen sentido o razón (*le bon sens ou la raison*) es naturalmente igual en todos los hombres...La diversidad de nuestras opiniones no proviene de que unos sean más razonables que otros, sino tan sólo de que dirigimos nuestros pensamientos por derroteros diferentes y no consideramos las mismas cosas. No basta, en efecto, tener el ingenio bueno: lo principal es aplicarlo bien" (*Oeuvres de Descartes. Discours de la methode*, e. c., Vol. VI. p. 2),

⁵⁷ "Supongo, pues, que todas las cosas que veo son falsas; estoy persuadido de que nada de lo que mi memoria, llena de mentiras, me representa, ha existido jamás; pienso que no tengo sentidos; creo que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar son ficciones de mi espíritu. ¿Qué, pues, podrá estimarse verdadero? Acaso nada más sino esto: que nada hay cierto en el mundo: Quid igitur erit verum? Fortassis hoc unum, nihil esse certi" (*Oeuvres de Descartes. Meditationum*, III, e. c., Vol. VI!, p. 24).

A partir de esta última expresión Descartes habría podido remontarse hacia el ser de la verdad que trasciende toda duda, como lo hicieron los escolásticos, pero Descartes sólo dará atención a la verdad de su existencia que duda.

⁵⁸ *Carta a Mersenne* del 11 de octubre de 1639. En *Oeuvres de Descartes*, e. c., Vol. II, p. 596-7.

do al legado fundamental de la filosofía clásica y medieval. Todos los hombres poseen la misma *luz natural o razón*, y sin embargo no todos la usan bien⁵⁹.

Pero Descartes, a pesar de la terminología escolástica, **tiene una concepción inmanentista de la razón**, pues identifica a **la razón** (que es inmanente, contingente, creada) con la **luz** de la razón (que según la filosofía medieval era trascendente, una participación de la luz divina)⁶⁰.

La razón o intuición mental es parte del sujeto, una facultad del sujeto. La luz de la razón, por el contrario, según la filosofía medieval —como vimos y veremos—, es lo objetivo, el objeto-medio que constituye al sujeto inteligente. Descartes ha confundido aquí el sujeto inmanente (razón) con el objeto formal que lo constituye y es trascendente (luz de la razón).

En esta perspectiva, si la razón no es más que algo creado y contingente, sin ningún elemento metafísico trascendente, entonces las ideas que posee —en lo que se refiere al ser de las ideas— no son sino inmanentes y contingentes, ya que la razón no tiene capacidad ontológica para lo metafísico trascendente. En esta perspectiva, la razón solo puede tener ideas ontológicamente inmanentes aunque con representación de lo trascendente metafísico. La idea de ser perfecto, la idea de Dios —según esta perspectiva— no posee en la razón humana ningún fundamento metafísico trascendente: es una representación creada, contingente en su ser ontológico, aunque la usemos por su contenido representativo para referirnos a lo trascendente y metafísico.

Las **afirmaciones de Descartes acerca de la razón humana quedan sin fundamento metafísico trascendente**. Aunque Descartes admita verdades innatas, impresas por Dios en la razón humana, todo esto permanece impregnado de inmanentismo⁶¹. Con Descartes se ha

⁵⁹ "El autor (Herbert de Cherbury) toma como regla de las verdades el consentimiento universal; en cuanto a mí solo tengo por regla de las mías la luz natural («*la lumière naturelle*»), lo que conviene en cualquier cosa: pues todos los hombres tienen una misma luz natural parece que todos deban tener las mismas nociones; pero es muy diferente porque casi no hay persona que se sirva bien de esa luz". (*Carta a Mersenne* del 11 de octubre de 1639. ídem, pp. 597-8).

⁶⁰ "En cuanto a mí distingo dos clases de instintos: uno que está en nosotros en cuanto hombres y es puramente intelectual; es la luz natural o *intuitus mentis* (*c'est la lumière naturelle ou intuitus mentis*) que es el único en cual considero que debemos confiar; el otro está en nosotros en cuanto animales y es cierto impulso para la conservación de nuestro cuerpo, el goce de los placeres corporales, etc., el que no siempre debe ser seguido" (ídem, p. 599).

⁶¹ "De ningún modo tema, se lo ruego, asegurar y publicar en todas partes que es Dios quien ha establecido estas leyes en la naturaleza como un rey establece leyes en su reino. Ahora bien, no existe ninguna en particular que no

perdido nuevamente la capacidad metafísica de la razón humana, como ya había sucedido con Ockham. Se ha confundido el ser de la luz de la razón con las ideas; se ha confundido el ser de la idea que nos lleva a Dios con la representación que ofrece esa idea⁶².

Tiene fundamento, pues, la crítica que se le hace a Descartes acerca de su prueba ontológica de la real existencia de Dios: Descartes pasa indebidamente de lo lógico a lo ontológico. Descartes ha tomado la prueba ontológica de San Anselmo —en el cual tenía un fundamento metafísico trascendente, pues las ideas en el espíritu de la filosofía agustiniana se fundamentan en el ser metafísico y trascendente de la iluminación; y la iluminación no se confunde con la razón iluminada—, pero la ha ubicado en un clima inmanentista. En Descartes, se confunde el ser de la idea de Dios con la *representación* que trae la idea. La idea puede representar una cosa (un centauro, por ejemplo), sin ser esa cosa representada (sin ser el centauro). En Descartes, la idea de ser perfecto e infinito representa el ser perfecto; pero no es un ser perfecto e infinito, por más que Descartes lo desee: en la concepción de la razón, según Descartes, no hay nada necesario e infinito en su ser.

Es verdad que para Descartes la existencia de Dios es "la primera y la más eterna de todas las verdades que puede haber y la única de la que proceden todas las demás"⁶³. Sin embargo, para Descartes, el alma humana es finita y no posee ningún elemento infinito: por esto la idea de Dios es en sí misma finita —es finita en su ser— y captable por el alma humana; pero es infinita en su representación. La idea de Dios es, pues, ontológicamente finita pero gno-seológicamente infinita: he aquí lo infundado de la prueba presentada por Descartes.

Descartes tiene una concepción especular (espejo) de las ideas; las ideas tienen por función *representar* las cosas: de esta manera Descartes está encandilado por el contenido de las ideas y no por el ser de las ideas. Descartes dice que Dios es causa eficiente y total

podamos comprender, si nuestro espíritu se aplica a considerarla, y todas ellas son *mentibus nostris Ingentae*. como un rey que grabara sus leyes en el corazón de todos sus súbditos, si pudiera hacerlo". (*Carta a Mersenne* del 15 de abril de 1630. *Oeuvres de Descartes*. e. c.. Vol. I, p. 145).

⁶² "Así, por ejemplo, como percibe que en la idea del triángulo esta necesariamente contenido que sus tres ángulos son iguales a dos rectos: del mismo modo tan solo porque percibe que la existencia necesaria y eterna está contenida en la Idea de un ser sumamente perfecto debe concluir sin duda que existe un ser sumamente perfecto: Ita ex eo solo quod percipiat existentiam necessariam et aeternam in entis summe perfecti idea contineri. plane concludere debet ens summe perfectum existere" (*Oeuvres de Descartes. Principia Philosophiae*. Vol. VI, p. 10).

⁶³ *Carta a Mersenne* del 6 de mayo de 1630. *Oeuvres de Descartes*, e. c., Vol. I, p. 150.

de las verdades eternas. Las ideas son algo y, por lo tanto, Dios es su causa. Pero no concibe la iluminación de las ideas como una emanación de Dios, "como los rayos del sol"⁶⁴. He aquí, pues, como la teoría clásica de la iluminación que fundamentaba la trascendencia metafísica ha quedado suprimida en Descartes: la razón se ha vuelto inmanente.

Descartes, sin embargo, pretenderá rescatar la trascendencia metafísica por medio de la causalidad: probará la existencia de Dios por medio de la causalidad. Pero Descartes no advierte que el principio de causalidad —según los escolásticos— se basa en el ente y no es innato (como ***tampoco son innato los otros principios primeros de la razón***), sino que lo único innato es la ***luz*** de la razón, una participación trascendente y metafísica de la luz divina según expresión de los doctores medievales; una chispa de la divinidad, para usar la expresión de los Padres de la Iglesia⁶⁵.

Si la causalidad no se fundamenta en lo trascendente metafísico solo tendrá un valor inmanente y de ninguna manera servirá para probar algo trascendente: se caerá nuevamente en la ilusión de probar lo trascendente metafísico por medio de una inmanente representación de lo trascendente metafísico; prueba ilusoria—pero de ilusión también se vive—, pues no posee ningún fundamento ontológico metafísico trascendente. Kant, más coherente en esto que Descartes, nos advertirá contra tal *ilusión* que él llamó *trascendental*. Los empiristas, por su parte, hicieron ver que los primeros principios, desconectados de la luz trascendente y metafísica de la razón, no son más que convenciones y costumbres inmanentes⁶⁶.

Descartes, finalmente, más ansioso de seguridad y certeza que de verdad, después de dudar de todo, se refugió en el "*Pienso, luego soy*"⁶⁷. Era esta una verdad que se fundaba en la actividad del sujeto:

⁶⁴ "...Veritez eternelles, lesquelles ie ne conçooy point émaner de Dieu, comme les rayons du soleil..." (*Carta a Mersenne* del 27 de Mayo de 1630. *Oeuvres de Descartes*, e. c., Vol. I, p. 152).

⁶⁵ En los documentos del Magisterio Católico se encuentran aún hoy expresiones como "divinum quoddam semen in eo (homine) asseverans..." (Constitución Pastoral del Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, N° 3); "Homo divinae mentis lumen participans" (N° 15); "Semen aeternitatis quod in se gerit" (N° 18); etc.

⁶⁶ Cfr. STUARD MILL, J. *A system of logic*. Book II, chapter VII, N° 5.

⁶⁷ "Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: «Yo pienso, luego soy» («*ie pense, done ie suis*») era tan firme y segura que los más extravagantes de los escépticos no son capaces de conmovér-la, Juzgué que podía recibirla sin escrúpulo, como el primer principio («*premier principe*») de la filosofía que andaba buscando (*Oeuvres de Descartes*. *Discours de la méthode*, IV, e. c., Vol. VI, p. 32).

En las *Metidationum de prima philosophia* dice: "Haud dubie igitur ergo etiam

en la actividad de pensar —aun cuando se podía engañar en otras cosas— Descartes intuye y advierte la verdad indiscutible de su existir. Pero en esta primera y fundamenta! verdad del sistema cartesiano no hay nada más que inmanencia: no hay ninguna luz trascendente que fundamente esta actividad del pensar. No hay aquí nada metafísico trascendente. La luz de la razón cartesiana es lo que intuye el sujeto; y lo que intuye el sujeto contingente no es más que el sujeto contingente y su constituyente actividad.

2º) Concepción trascendente y metafísica de la razón humana según Tomás de Aquino

Los Padres de la Iglesia y los Doctores escolásticos, siguiendo las indicaciones del Evangelio de San Juan, distinguieron: 1º) el hombre; 2º) la **luz natural** que lo ilumina en su mente; 3º) la luz sobrenatural de la revelación y la gracia; 4º) la luz de la gloria. Tomás de Aquino, siguiendo a San Agustín⁶⁸, distinguió dos principios, por medio de los cuales el hombre conoce: un principio próximo, o sea, el intelecto agente, por medio del cual lo inteligible en potencia se hace inteligible en acto; y un principio remoto o primero, o sea, la **luz** inteligible del intelecto agente o iluminador. Esta luz es algo inteligible en acto —o sea, es algo inteligible siempre— y mana originalmente de Dios⁶⁹.

sum si me (deceptor) fallit; et fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo" (*Oeuvres de Descartes*, e. c., Vol. VII, p. 17).

En la carta-prefacio de su obra *Principios de Filosofía*, Descartes vuelve a insistir en que la constación intuitiva de su ser o existencia, al ejercer la actividad del pensar, es el primer principio de su filosofía con el que prueba la existencia de Dios. "Al considerar que el que quiere dudar de todo no puede, sin embargo, dudar de que existe, mientras duda y que el que así razona, no pudiendo dudar de sí mismo y dudando, sin embargo, de todo el resto, no es lo que decimos nuestro cuerpo, sino lo que llamamos nuestra alma o pensamiento, *he tomado el ser o existencia de este pensamiento, como primer principio* —recuérdese que el ser de este pensamiento es siempre la *representación* que contiene este pensamiento— (*"J'ay pris l'estre ou l'existence de cette pensée pour le premier principe"*) del que he deducido muy claramente los siguientes: a saber, que hay un Dios, que es autor de todo lo que hay en el mundo y que siendo fuente de toda verdad no ha creado de ninguna manera nuestro entendimiento de tal manera que pueda equivocarse al juzgar acerca de las cosas de que tiene una percepción clara y muy distinta". (*Oeuvres de Descartes. Les Principes de la Philosophie*. e. c., Vol. IX, B, p. 9).

⁶⁸ Cfr. *In Ioan. Evang. Tract.* 35, 8, 3.

⁶⁹ Cfr. *De Veritate*, XI, q. 18, a. 1, ad 10.

Aquí la verdad y el conocimiento quedan de alguna manera fundados en un elemento formal trascendente y metafísico. En efecto, el intelecto humano tiene su propia forma inteligible que lo constituye: esto es, la luz inteligible⁷⁰. Esta forma inteligible, sin embargo, no debe ser confundida con la forma específica de la sustancia intelectual. La sustancia intelectual, o alma o forma del cuerpo, no es completa sin el cuerpo con el cual constituye una sola sustancia. Sin embargo, el alma tiene su propia esencia limitada: es un "quod", un algo, limitado por su propio ser, de modo que "es" (est) para unirse al cuerpo. El alma es, pues, un compuesto de "quod" (esencia) y "est" (su ser propio o existencia). Pero el alma, además de ser un ente participado, un "quod est", posee también la participación del ser por el cual es ("quo est") y es inteligente, dado que el ser es inteligible. Según esto, el alma humana inteligente se compone de quod est y de quo est. Además de la esencia limitada por su propio ser (además del "quod" y del "est"), posee una participación del ser por el cual es inteligente (quo est). Ese ser participado no es ciertamente Dios (Esse subsistens), sino el ser participándosele, el ser iluminante e inteligible por sí mismo, un ser analógico: único en cuanto se participa, pero diverso una vez participado⁷¹.

El alma intelectual no recibe, pues, sólo una participación que la constituye como ente (destinada a unirse sustancialmente al cuerpo, en el caso del alma intelectual humana); sino que además recibe una participación del ser inteligible como forma de las formas inteligibles: es la luz del intelecto, que en sí misma —sin ayuda de otra cosa— es inteligible, y es la razón o fundamento de las demás especies inteligibles⁷².

Según esto, no nos extraña que lo primero que conoce el intelecto sea el ente [o sea, el ser determinado⁷³], pues el intelecto tiene, como medio, la luz (que es el ser participándosenos) por el cual es inteli-

⁷⁰ "Intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen" (S. Th. I-II, q. 109, a. 1).

⁷¹ "Quaecumque autem forma créala per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse... esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solum Deus, qui est ipsum suum esse est actus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia: non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex quo est et quod est: Ipsum enim esse est quo aliquid est" (S. Th. I, q. 75, a. 5 ad 4).

⁷² "Lumen intellectus agentis per se ipsum a nobis intelligitur, inquantum est ratio specierum intelligibilium, faciens ea intelligibiles actu" (*De Veritate*, q. 10, a. 8, ad 10 In contr.).

⁷³ Sobre la distinción entre ente y ser véase mi artículo: "Nota sobre el concepto de "ente", en Tomás de Aquino", en Revista *Sapientia* (Bs. As.), 1978, N° 130, p. 285-296.

gente⁷⁴.

Este ser participándose y por sí mismo cognoscible, demás está decirlo, no es ni el ente (el intelecto, o el alma, o el hombre), ni Dios (Ser subsistente, personal); sino una semejanza o participación impersonal de Dios⁷⁵. La luz del intelecto no es, en el hombre, la Verdad Primera (Dios), sino una manifestación de aquella Verdad⁷⁶.

De lo dicho se deduce que en la misma alma humana intelectual hay —según el pensamiento de Tomás de Aquino— un elemento trascendente y metafísico: la luz del intelecto. Esta luz es lo único innato. Los primeros principios no son propiamente innatos, sino que surgen de la inmediata aprehensión del ente al contacto con lo sensible e iluminado por la luz del ser participándose como iluminador⁷⁷.

El punto, pues, de partida de la filosofía tomista no es el "*Pienso, luego soy*", la percepción del existir del alma intelectual, percibida en su actividad pensante. Tomás de Aquino dice expresamente que el intelecto puede intentar negar su existencia, el conocimiento de él mismo y toda verdad creada; sin embargo, esto no lo puede hacer sino siendo y entendiendo. En el acto de dudar de sí mismo, o peor aún, de negarse y negar todo conocimiento, el intelecto se afirma y afirma el conocimiento de la verdad increada o luz del intelecto⁷⁸. Pero, según Tomás de Aquino, la primera verdad fundamental de la mente humana *no es la constatación de la propia existencia*, captada aun en el acto de dudar, pues ésta es solo una *verdad creada*. Es indudable que el hombre no puede negar toda verdad, pero esta verdad que no puede negar es la verdad inviolable y trascendente que el alma participa de la Primera Verdad. El alma se conoce existente por esta participación de

⁷⁴ "Esse non est ens, sed quo ens est" (De Hebdom. 1, 2).

"Circa autem ens consideratum esse quasi quoddam commune et indeterminatum" (*In Librum Boethii de Hebdom.* Lect. 2). "Illud quod primo cadit in apprehensione est ens" (S. Th. I-II. q. 94, a. 2).

⁷⁵ "Loquendo autem de Deo per comparisonem ad nos sic iterum dupliciter potest considerari. Aut

secundum suam similitudinem et participationem: et hoc modo ipsum esse est per se notum.. Aut secundum suppositum et hoc modo non est per se notum" (*In I Sent.* D. III, q. 1, a. 2).

⁷⁶ "Lumen secundum quod ad intellectum pertinet, nihil aliud est quam manifestatio Veritatis" (S. Th. I, q. 106, a. 1).

⁷⁷ "Hoc principium -impossibile est esse et non esse simul- dependet ex intellectu entis" (*In IV Metaphys.* Lect. 6).

"Cognitio principiorum accipitur a sensu et tamen lumen quo principia cognoscuntur est innatum" (*In Boethium De Trinitate.* q. 3. a. 1, ad 4). Cfr. *De Anima*, q. un. a. 5.

⁷⁸ "Non potest intelligi simpliciter veritatem non esse; potest tamen intelligi nullam veritatem creatam esse; sicut et potest intelligi nullam creaturam esse. Intellectus enim potest intelligere se non esse et se non intelligere, quamvis non intelligat sine hoc quod sit vel intelligat (*De Veritate*, q. 1, a. 5, ad 5).

la Primera Verdad⁷⁹.

Si bien el alma humana intelectual está destinada a unirse al cuerpo, sin embargo, la luz de esa alma intelectual no está ligada al cuerpo, ni en su ser ni en su obrar⁸⁰. El "*Pienso, luego soy*" es un acto particular de conocimiento consciente por el cual el sujeto se vuelve sobre su capacidad de pensar y advierte que piensa (pues no es lo mismo pensar y advertir de pensar): luego, si piensa, existe, pues el pensar es un modo de existir, un modo que supone el existir⁸¹.

Ahora bien, el hombre —según Tomás de Aquino— posee una verdad anterior y superior a la constatación "*Pienso, luego soy*". Esta verdad superior es la luz del intelecto, la verdad inviolable, trascendente, metafísica, semejanza de la Verdad Primera; el ser participándose inteligiblemente que es *medio* para conocer cualquier otra cosa, incluida la propia existencia. Lo que sucede es que esta luz del intelecto, ese ser inteligible participándose, es intuitivo pero no es necesariamente objeto de un conocimiento consciente⁸². Esta luz intelectual es un medio para conocer otras cosas y no es necesariamente un objeto conscientemente conocido⁸³.

⁷⁹ "Notitiae animae habetur in quantum intuemur inviolabilem veritatem..." (*De Veritate*, q. 10, a. 8). "In prima Veritate dicitur homo videre propriam formam qua existit in quantum primae veritatis similitudo refulget in mente humana ex qua anima habet quod se ipsam cognoscat" (S. Th. II-II, q. 173, a. 1, ad 2). Cfr. BARALE, P. - MUZIO, G. *Il divino nella creatura e nella intelligenza secondo S. Tommaso*. Roma, Sodalitas Thomistica, 1960.

⁸⁰ "Recipit enim intellectuale lumen hoc modo ut eius intellectiva cognitio habeat ordinem ad Corpus, in quantum a corporeis potentiis accipit... Et tamen hoc lumen non est corpori obligatum, ut eius operatio per organum corporeum impleatur". (*De Veritate*, q. 19, a. 1).

⁸¹ S. Agustín había dicho: "¿Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor". (*De Civitate Dei*, 1, XI, c. 26).

⁸² Pura que un *ente* sea ontológicamente inteligente es suficiente con que posea la Intuición (conocimiento directo) de la luz de la razón. Para tener un conocimiento reflejo o consciente se requiere no solo conocer el objeto directa o intuitivamente, sino además conocer la relación que el objeto tiene con el sujeto que ejerce el acto de conocimiento al conocerlo.

"Intelligere autem nihil aliud dicit quam simplicem intuitum intellectus in id quod sibi est praesens Intelligibile" (*In I Sent. D. III. q. 4. a. 5*). "Impossibile est quod anima privetur lumine intellectus agentis per quod principia prima in speculativis et operativis nobis innotescunt; hoc enim lumen est de natura ipsius animae cum per hoc sit intellectualis". (*De Veritate*, q. 16, a. 3).

⁸³ "In omni intelligibili videtur lumen intellectus agentis, non tamen ratione objecti.

sed in ratione medii cognoscendi" (*In I Sent. D. 3. q. 4, a. 5*). "Id quo cognoscimus sicut forma cognoscentis non oportet esse notum... et ita etiam non est necessarium ut quicumque intelligit aliquid, intelligat intellectu suum quo intelligit et lumen intellectuale". (*Quodlibet. X, a. 3*).

El principio de certeza, pues, que buscaba Descartes debe ser colocado más alto: no en la certeza de la propia existencia captada en el acto de pensar; sino en la luz de la razón divinamente establecida en el alma intelectual. La certeza de nuestros conocimientos, incluido el conocimiento de nosotros mismos, depende de (a certeza de los principios; y la certeza de los principios depende, a su vez, de la luz divina metafísica y trascendente que posee el intelecto humano⁸⁴.

3º) Concepción metafísica y trascendente de la razón humana, según A. Rosmini.

A. Rosmini (1797-1855] ha sido un filósofo que, repensando lo fundamental de la filosofía cristiana, ha sabido expresarla en un sistema y en un lenguaje capaz de dialogar con los otros sistemas de filosofía moderna.

La filosofía de Rosmini parte de este hecho: **nosotros pensamos el ser en modo universal**. En efecto, no se puede negar que hablamos acerca del ser, tenemos palabras para referirnos a él. Ahora bien, como la *idea* es el medio con el cual se conoce algo, debemos decir que **tenemos la idea del ser en modo universal**; esto es, tenemos la idea de aquella **cualidad común** a todas las cosas que son⁸⁵.

Constatado este hecho de que tenemos la *idea del ser*, Rosmini analiza luego su *naturaleza*. Advierte, entonces, que **la idea del ser no es la idea de un ente**⁸⁶: la idea del ser nos manifiesta al *ser en su indeterminación*. La idea del ser no es la idea de ninguna cosa determi-

⁸⁴ "Certitudo scientiae oritur ex certitudine principiorum. Tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principio; et ideo quod aliquid per certitudinem sciatur est **ex lumine rationis divinitus indito**". (*De Veritate*, q. 11, a. 1, ad 13).

Ya S. Agustín había advertido que quien se capta dudando entiende algo que está fuera de la duda: "Omnis qui dubitans intelligit. verum intelligit et de hac re quam intelligit certus est: de vero igitur certus est". Pero Agustín no se conformó con esta certeza contingente, sino que quiso buscar de donde procedía esta certeza: "et si certum est te esse dubitans, quaere unde sit certum". Esta investigación lo llevó a una certeza superior y trascendente, al "lumen verum quod illuminat omnem venientem in hunc mundum". (*De Vera Religione*, c. 39, N° 73). Cfr. *De Trinitate*: XV, c. 15, N° 24.

Según Agustín, no es mi existencia la que fundamenta la verdad, sino que la verdad inviolable me permite conocer mi existencia: "Facilius dubitarem vivere me, quam non esse veritatem". (*Confes.* VIII, 10).

⁸⁵ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull' Origine dell' Idee*. Roma, Anónima Romana, 1934, N° 399.

⁸⁶ Cfr. ROSMINI, A. *Epistolario filosófico*. Trapani, Célebes, 1968, p. 201. DAROS, W. "Ser" y "ente" en A. Rosmini, en *Revista Sapientia* (Bs. As.), 1978, Vol. 33, N° 33, N° 127, pp. 55-68.

nada (ente), ni es ninguna de las cosas que existen realmente y pueden ser percibidas por los sentidos. La *idea* del ser no es nada *real*. El modo de ser de la idea es un modo de ser distinto del modo de ser propio de lo real. La idea del ser es más bien la **condición de posibilidad para pensar cualquier cosa y para percibir intelectivamente**, a través de los sentidos, lo real.

El hombre no puede pensar nada sin la idea del ser⁸⁷.

La idea del ser no es, pues, nada real o sensible; tampoco es ningún ente, sino la condición, la perspectiva metafísica y trascendente, el medio general y fundamental con el que se piensa cualquier cosa. Ahora bien, si todo pensamiento acerca de cualquier ente supone ya, en forma previa, el conocimiento o idea del *ser indeterminado o universal*, hay que decir que *la idea del ser es innata: es la forma objetiva del intelecto humano*.

De esta manera, después de establecer el *hecho* de que pensamos el ser en modo universal, Rosmini analiza la *naturaleza* de la idea del ser (esta idea nos manifiesta el ser en forma inteligible universal, necesaria, inmutable, simple, etc.). En un tercer momento, Rosmini determina el *origen* de esta idea del ser: esta idea no puede provenir de los sentidos (a través de los cuales conocemos los entes, pero no el ser indeterminado); ni de la reflexión o abstracción (pues estas operaciones ya suponen el conocimiento del ente, sobre el cual reflexionan o abstraen); esta idea, además, no puede provenir del conocimiento del ente, pues éste implica en forma previa el conocimiento del ser, ya que el ente no es más que una determinación del ser.

La idea del ser, finalmente, **no puede proceder del sentimiento** de la propia existencia; menos aún puede fundarse en la idea del yo. El yo (que no debe confundirse con la idea del yo) es ante todo un sentimiento fundamental simple, constituido por el sentimiento de nuestra propia existencia. El sentimiento del yo es un sentimiento innato: es el sentimiento que nos constituye en lo que somos. La idea del yo, por el contrario, es algo adquirido; es la percepción intelectual de nosotros mismos, el medio con el cual nos conocemos. El yo es un vocablo que expresa un sentimiento: sentimiento fundamental que es el sujeto particular, real, determinado. La idea del yo es algo compuesto; en efecto, implica: a) el sentimiento del yo que es la materia que va a ser conocida; b) la idea del ser, forma de todo conocimiento, en la cual la mente ve el sentimiento del yo: de este modo el yo no solo se siente, sino que además es conocido, esto es, es visto por la inteligencia como ente, es pensado objetivamente. Pensar, en efecto, es referir al ser lo que se siente. En el sentimiento, lo sensible sentido se conoce como ente por medio del ser

⁸⁷ "L'uomo non può pensare a nulla senza l'idea dell'essere. E veramente non v'ha cognizione, né pensiero, che possa da noi concepirsi, senza che si trovi in esso mescolata l'idea dell'essere. (*Nuovo Saggio*, N° 412).

(e! cual es la forma universal del Intelecto)⁸⁸.

La idea del yo no es, pues, el conocimiento primero y fundamental del intelecto humano. El "Yo pienso, luego soy" no puede ser el principio inconcuso de la filosofía. La verdad fundamental del intelecto humano se halla —según esta filosofía— en el ser universal o indeterminado que es el objeto formal que constituye al intelecto. Según esto, Rosmini piensa que el intelecto puede ser definido como la facultad de "ver" el ser indeterminado. Este ser indeterminado no es Dios: Dios es el ser infinito, plenamente determinado, real, personal. La razón, por el contrario, es la facultad de aplicar la idea del ser a las cosas sensibles, la facultad de "ver" el ente determinado por los datos de los sentidos⁸⁹.

La razón humana, pues, posee, según Rosmini, **un elemento trascendente y metafísico: la idea del ser**, que es el ser como idea o **medio** inteligible. Rosmini no teme identificar su idea del ser, con la luz del intelecto pensada por los escolásticos⁹⁰.

Se verá ahora claramente por qué Rosmini piensa que todas las pruebas destinadas a probar la existencia real de lo trascendente metafísico (Dios) sólo pueden tener solidez si se basan en la idea innata del ser, o sea, en el elemento trascendente y meta-físico que constituye el intelecto humano. Los primeros principios en que se basa toda prueba —en especial el principio de causalidad⁹¹— tienen su origen en el ente, esto es, en lo sentido al contacto con la iluminación del ser.

Según Rosmini, sólo admitiendo un elemento trascendente y metafísico en la razón humana ésta puede probar la real existencia de Dios. Todas las pruebas a posteriori (por la causalidad a partir de los efectos, por la contingencia, por el orden del universo, etc.) basan su validez, en última instancia, en la razón y sus principios. Ahora bien, la razón podrá probar la real existencia de lo infinito, de lo trascendente metafísico, si de alguna manera conoce algo trascendente metafísico. La **idea de infinito debe tener un fundamento para que no sea una mera ficción creada por la mente** que suprime a lo finito sus límites y a lo inmanente los límites de la inmanencia.

Según Rosmini, tenemos innata la idea del ser y ella da fundamento a la idea de lo infinito, de lo trascendente metafísico. La idea del ser no es una

⁸⁸ Cfr. *Nuovo Saggio*, N° 440. ROSMINI, A. *Psicología*. Roma, Fratelli Bocca. 1941, N° 61-69.

⁸⁹ Cfr. *Nuovo Saggio*, N° 482-483.

⁹⁰ "lo reputo che questo cotal **lume dell'intelletto agente**, che si tiene sotto la coperta dalla metáfora, e del quale nelli scrittori antichi non si trova, o mai, o certo di rado ed alla sfuggevole, levato il velo, sia pure **l'Idea dell'essere...**" (*Nuovo Saggio*, N° 468. nota 1). Véase, DAROS, W. *El lumen naturale en Santo Tomas y el estere Idéale en Rosmini*, en *Revista Sapientia* (1978), Vol. 31, pp. 351-358; y *La interpretación rosminiana del intelecto agente tomista*, en *Revista Pensamiento* (Madrid), 1978, Vol. 34, pp. 47-72.

⁹¹ Véase: DAROS, W. *La causalidad como principio metafísica según Antonio Rosmini*, en *Revista Filosofar Cristiano* (Córdoba), 1978, N° 3-4, pp. 83-97.

mera creación ficticia, realizada por la mente, al igual que la ficción "centauro" o "sirena": la idea del ser es la condición constituyente de todo pensamiento. Si no pensamos —al menos implícitamente— el ser, ¿en qué pensamos? ¿En la nada? Pero la nada sin el ser no tiene sentido: todo el sentido del pensar proviene del ser.

Ahora bien, admitida como innata la idea del ser, Rosmini ofrece una prueba a priori de la real existencia de Dios. La real existencia de Dios es probada, no es intuita, como pretende el ontologismo: la real existencia de Dios es argumentada⁹². La premisa de esta argumentación es la idea del ser trascendente y metafísica. Esta premisa es a priori, o sea, la idea del ser no procede de los datos de los sentidos, ni es creada por obra de la abstracción humana, sino que es innata. Pues bien, la innata idea del ser contiene ya en sí misma la necesidad de ser: necesidad que el hombre no puede dársela, pues él es contingente⁹³. Sin embargo, dice Rosmini, no veo cómo subsiste, cómo real y personalmente existe, este ser del cual tengo la idea. Con el ser ideal (idea del ser) no percibo el ser real (Dios), pero debo argumentarlo necesariamente, pues de otro modo esta idea del ser sería absurda: la inteligibilidad infinita, necesaria, eterna, iluminante del ser indeterminado existiría no por el hombre (pues el hombre la recibe como luz del intelecto; no la crea), sino por sí misma sin una mente infinita y necesaria correspondiente para la cual el ser fuese inteligibilidad. **Una idea, sin una mente para la cual es idea, es un absurdo:** esta idea sería al mismo tiempo inteligibilidad necesaria y no lo sería, pues no lo sería para ninguna mente necesaria. La misma idea del ser, pues, exige a priori, por su misma naturaleza, que realmente exista la Mente infinita que ¡a contemple. Esa Mente se llama Dios⁹⁴.

Estamos aquí ante una prueba a priori de la real existencia de

⁹² Cfr. ROSMINI, A. *Vincenzo Gioberti e il panteísmo*. Padova, Cedam, 1970, p. 11. SCIACCA, M. F. *Existencia de Dios y ateísmo*. Bs. As., Troquel, 1963, pp. 127-133.

⁹³ "Egli (l'essere in universale) é assolutamente inmutabile, egli e l'atto cognoscibile di tutte le cose, al fonte di tutte le cognizioni: non ha nulla che sia contn- gente, come noi siamo: é un lume, che noi percepiamo naturalmente, ma che ci signoreggia, ci vince, ci nobilita col sottometerci interamente a sé...". (*Nuovo Saggio*, N° 1459).

⁹⁴ Cfr. ROSMINI, A. *Teosofía*, Ediz. Naz., 1938, Vol. I, N° 89.

"L'essere, se fosse soltanto intelligibile e nulla piu non sarebbe essere, perché involgerebbe una contraddizione... Un essere non puo dirsi intelligibile, se nulla ci fosse che lo potesse intendere. Perocché **«intelligibile» esprime appunto la possibilità d'essere inteso**. Affermando dunque che s'essere e intelligibili, affermo nello stesso tempo che c'è qualche cosa atta ad intenderlo. Qualora dunque io dicesi che c'è necessariamente un essere intelligibile e non c'è nulla che sia capace d'intenderlo, io affermarei e negherei nello stesso tempo la stessa cosa, cioè direi una proposizione contraddittoria" (idem, n° 173). Cfr. Vol. I, N° 301.

Dios que es diferente de la presentada por Descartes. Según Descartes, la mente posee una idea innata (la idea del ser sumamente perfecto e infinito); pero esta idea, en su *ser-idea*, es solo un modo de pensar igual que cualquier otra idea o concepto. Desde el punto de vista del contenido, por el contrario, la idea del ser sumamente perfecto e infinito representa, como imagen solamente a Dios. Esta idea tiene, para Descartes, más realidad objetiva que las otras ideas, las que representan solamente sustancias finitas⁹⁵.

Se advierte, pues, que para Descartes la idea de ser perfecto no es, en su ser-idea, nada privilegiado: **la idea de ser perfecto no es una forma constitutiva de la razón humana**, como sí lo es la idea de ser. La idea de ser perfecto, en la concepción de Descartes, es *algo entitativamente finito*, pero con capacidad de *representar algo infinito* y perfecto (Dios): he aquí un pasaje de lo finito a lo infinito que no halla fundamento en el ser de la idea⁹⁶. El argumento de Descartes no es, pues, propiamente ontológico. La idea de ser perfecto, según la concepción de Descartes, es una entidad lógica (una idea como los demás conceptos de Descartes, sin privilegio en su ser-idea), pero con representación ontológica (representación del ser perfecto): el pasaje de lo

⁹⁵ "Pero se presenta otro camino para indagar si, entre las cosas cuyas ideas tengo en mí, hay algunas que existen fuera de mí, y es a saber: si tales ideas se consideran sólo como cierto modo de pensar ("quatenus ideae istae cogitandi quidam modi tantum fiunt") no reconozco entre ellas ninguna diferencia o desigualdad y todas me parecen proceder de mí de una misma manera; pero si las considero como imágenes que representan unas una y otras otra ("quatenus una unam rem, alia aliam repraesentat") es evidente que son muy diferentes unas de otras. Pues, en efecto, las que me representan sustancias son sin duda algo más y contienen, por decirlo así, más realidad objetiva ("plus realitatis objectivae in re continent"), es decir, participan, por representación, de más grados de ser o perfección que las que sólo me representan modos o accidentes. Además, la idea por la cual concibo un Dios soberano, eterno, infinito, inmutable...; esa idea, digo, tiene ciertamente en sí más realidad objetiva que aquellas otras que me representan sustancias finitas" (*Oeuvres de Descartes, Meditationum*, III, e. c., Vol. VIII, p. 40).

⁹⁶ Esta concepción de las ideas —y en especial de la idea del ser— sin ningún fundamento trascendente y metafísico, concepción tan generalizada en la época moderna ya se halla en William Ockham. Ockham no vio la necesidad de la luz del intelecto agente. Estimó que los entes son cognoscibles por sí mismos: el intelecto al ejercer su actividad cognoscitiva solo los hacía inteligidos dentro de él. Por esto Ockham dio al intelecto la capacidad de crear dentro de sí una ficción de la cosa exterior. A esta ficción la llamó universal. El universal, según Ockham, no es algo infinito ni posee ningún elemento metafísico trascendente: el universal es la cosa singular (es algo finito) con una capacidad de representación ilimitada. "Universale est quaedam qualitas mentis praedicabilis de pluribus". "Quodlibet universale est veré et realiter singulare". "Dicendum igitur est quod quodlibet universale est una res singularis, et ideo non est universale nisi per significationem". (*Sum. Log.* I cap. 14).

lógico a lo ontológico no queda fundado.

Ahora bien, según Rosmini, por el contrario, la idea del ser, en cuanto a su ser-idea, es la idea madre de todas las otras ideas, la idea-forma-constitutiva de la razón⁹⁷. Por esto, en la concepción de Rosmini, la prueba *a priori* de la real existencia de Dios no pasa indebidamente de lo lógico a lo ontológico: **la idea del ser es el ser mismo** (aspecto ontológico, metafísico, trascendente) **en su capacidad de iluminar** (inteligibilidad universal: aspecto gnoseológico). Por otra parte, según Rosmini, la *idea* del ser no es un concepto: no es el efecto de la actividad del sujeto cognoscente o concibiente⁹⁸.

⁹⁷ "Se col togliersi all'anima l'idea dell'essere ella rimane priva dell'intelligenza, e coll'acordarlesi questa idea ella diventa essere intelligente, dunque può dirsi che questa idea costituisca lo stesso lume della ragione da tutti ammesso da nessuno definito. E poiché i filosofi sogliono chiamare forma quello per il quale una cosa è quello che è perciò l'idea dell'essere in universale può giustamente chiamarsi la forma della ragione o dell'intelligenza. Per la stessa ragione questa idea merita l'appellazione di idea prima, di idea madre, di idea per se stessa e di luce intellettuale. E idea prima perché anteriore a tutte le altre; è l'idea madre, perché genera tutte le altre associandosi coi sentimenti mediante le operazioni dello spirito; è l'idea per se stessa, perché i sentimenti non sono idee, e lo spirito ha bisogno di aggiungerli come determinazioni a quell'idea prima a fine d'averne le idee determinate; finalmente è luce intellettuale, perocché essa è conoscibile per se stessa; laddove i sentimenti sono conoscibili per mezzo di lei divenendo sue determinazioni, e come tali conoscendosi". (ROSMINI, A. *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema*. Milano, Ed. Signorelli, 1966, pp. 62-63).

⁹⁸ Descartes entiende con el término "pensamiento", en general, toda actividad psíquica consciente del sujeto: "Todo lo que se produce en nosotros mientras estamos conscientes, en tanto tenemos conciencia de ello. Y así no sólo entender, querer. Imaginar, sino también sentir es lo mismo que pensar" (*Principios de Filosofía*, a. c. Vol. VII. p. 7).

Dentro de lo que entiende por "pensamiento". Descartes distingue "dos modos generales de pensar": "Uno es la percepción, o sea la operación del entendimiento; et otro, la volición u operación de la voluntad. Pues sentir, Imaginar y simplemente entender, son sólo diversos modos de percibir; como también desear, sentir aversión, afirmar, negar, dudar, son diversos modos de querer" (ídem. p. 17). El modo de pensar que tiene que ver con las ideas implica estas características:

1º) Una actividad psíquica del sujeto que entiende.

2º) Una representación del objeto. Esta representación del objeto es la Idea.

La idea puede adquirirse:

a)- A través de los sentidos (*ideas adventicias*),

b)- O por producción o ficción del espíritu (*ideas facticias o ficticias*).

c)- En forma innata: Ideas con las cuales nace el espíritu (*ideas Innatas*).

La Idea Innata es como la huella o "marca del artífice impresa en la obra". Tampoco es necesario que esa marca sea algo diferente de la obra misma,

A. Rosmini ha sido ciertamente uno de los autores que mejor ha llevado el problema clásico del ser al problema del conocer. Ha sido el autor que, descubriendo en la esencia de un único ser las formas que le son esenciales, ha logrado un sistema más claro y coherente que los pensadores en los que se basó⁹⁹.

sino que por sólo haberme creado Dios, es muy de creer que me ha producido, en cierto modo a su imagen y semejanza, y que concibo esa semejanza, en la cual está contenida la Idea de Dios, por la misma facultad por la que me concibo a mi mismo". (*Meditationum de prima Philosophia*, III).

Como se advierte, Descartes nunca piensa algo metafísico y trascendente en el ser de las ideas, ni siquiera cuando habla del ser de las Ideas Innatas. Descartes siempre habla de las ideas en cuanto a su contenido: por lo que se refiere a su ser-ideas, las considera una actividad del sujeto por la que una idea no se distingue de otra.

Para A. Rosmini, y para los escolásticos, la Imagen o semejanza de la Verdad Primera era la luz del intelecto, algo metafísico y trascendente: algo distinto del intelecto considerado como actividad psíquica y, sin embargo, algo propio de la naturaleza humana: la luz del Intelecto significa, para estos autores, lo trascendente metafísico inserto en lo inmanente, pero sin que lo Inmanente (el intelecto o razón) se identificase con lo trascendente. En Descartes, por el contrario, la Imagen o semejanza de Dios está identificada con la facultad de pensar (la cual es contingente e Inmanente) o con la misma obra de Dios (o sea, con el hombre) en la cual está contenida la idea de Dios. Descartes, como Ockham en otro tiempo, había suprimido la luz trascendente del intelecto y, con ello, la participación que el intelecto tiene en el ser-Inteligible: ha suprimido así la raíz de los problemas metafísicos, dejando ciega a la metafísica.

⁹⁹ Tomás de Aquino rechazó el argumento anselmiano sobre la existencia de Dios por considerarlo un pasaje infundado de la existencia lógica (o en la mente] a la existencia real u ontológica [fuera de la mente). Ahora bien, Rosmini aceptando a su manera al prueba a priori no cree, sin embargo, estar en desacuerdo con el pensamiento de Tomás de Aquino. Éste, en efecto, concede que "la veritá in comune sia per se nota; ma nega che Dio sia *la veritá in comune*, essendo egli la prima e sussistente veritá: *veritatem esse in communi est per se notum: sed primam veritatem, hoc non est per se notum quoad nos*. Ora la veritá non é altro che l'essere nella sua forma oggettiva (la idea del ser), dalla quale non nega l'Aquinate che si possa *argomentare* l'esistenza della prima veritá, ma nega solo che questa sia per se nota" (*Teosofia*, ed., cit., Vol. I, N? 301, nota 2). Cfr. S. Th. I, q. 2, a. 1, ad 3.

Según Tomás de Aquino, a partir de cualquier efecto se puede demostrar la existencia de la causa (S. Th. I, q. 2, a. 2, ad 3). Pero nuestras ideas no son un efecto directo de Dios, sino que nosotros somos la causa de nuestras ideas. A partir de nuestras ideas —ni aun de nuestra idea de Dios— no se prueba, por tanto, la existencia real (extramental) de Dios. Pero —y a esto apunta Rosmini— *la luz del intelecto, el ser ideal o la verdad en común no es un efecto de la actividad del hombre*: aun cuando el hombre niega la verdad, lo verdadero se impone y presupone la verdad: "Si enim veritas non est, verum est veritatem non esse. Si autem est aliquid verum oportet quod veritas sit".

Rosmini ha logrado unificar, sin identificar, el problema del ser y del conocer: ha hallado, con su especial concepción del ser, la unidad en la pluralidad y la pluralidad en la unidad¹⁰⁰.

Rosmini, además, ha repensado el problema de la inmanencia y de la trascendencia metafísica en la razón humana. Según Rosmini, la aceptación de la trascendencia metafísica es ante todo una aceptación de la verdadera y fundamental dimensión del intelecto y de la razón humana. Contra todo empirismo estrecho que solo toma como dato lo sensible, estímulo de nuestros sentidos, Rosmini ha pedido a los filósofos que observen este hecho fundamental: **nosotros pensamos el ser en su forma universal**. Este hecho es, ya desde su inicio, trascendente y metafísico; y sin embargo es el instrumento y el fundamento de todo otro conocimiento inmanente.

Ante el ser en el modo universal (que no es Dios) no cabe más que la aceptación, ya que es de por sí inteligible —esto es, puede entenderse sin la ayuda de otro instrumento—; y, con su aceptación, aceptamos la dimensión trascendente y metafísica de la razón humana. En efecto, si el ser en modo universal no se manifiesta por sí mismo ¿quién lo manifestará? ¿La nada? Pero la nada, nada manifiesta y todo lo que es (los entes), para ser conocido, ya supone la comprensión del ser, en cuanto el ente también es¹⁰¹.

En esta concepción filosófica, negar el ser en modo universal es negar el principio de la racionalidad, esto es, el principio y fundamento de toda idea o de las ideas en su conjunto.

Admitir empíricamente que el ser en modo universal es sólo una convencional generalización humana, es poner como fundamento de la racionalidad humana esta actividad generalizadora, creadora y conven-

Ahora bien, la luz del intelecto, el ser ideal, la verdad en común, es la primera manifestación de Dios, el *primer efecto inteligible* por sí mismo sin ayuda de ninguna otra cosa. Es, por lo tanto, una manifestación *privilegiada* para probar la existencia real de Dios. Todo otro efecto supone y se fundamenta gnoseológicamente en el conocimiento implícito de esta primera manifestación inteligible. En esto Rosmini se remonta directamente al espíritu de la filosofía agustiniana, que E. Gilson ha expuesto de la siguiente manera: "La verité n'est pas née en nous ni avec nous, bien qu'elle soit antérieure á notre origine et qu'elle nous ait assistés des notre naissance; elle né vient pas non plus du dedans de nous, bien que ce soit la que nous la trouvions et que ce soit nécessairement par la qu'elle passe; elle vient de Dieu, en qui nous ommes bien plutot qu'il n'est en nous..." (GILSON, E. *Introduction a l'elude de Saint Augustin*. Paris, Vrin, 1949, p. 102). 100.

¹⁰⁰ Cfr. *Teosofía*, e. c., Vol. I, N° 147-149; 276-282; 298-302.

¹⁰¹ "L'essere conviene che sia noto per se stesso, o niuna cosa si trova che lo renda noto; che anzi, qualunque altra cosa si renda nota per lui perocché ogni cosa essendo essere. se non si conosce che cosa é essere, non si conosce nessuna cosa". (*Breve schizzo...* e. c. p. 63).

cional, del hombre; es cerrarse en la inmanencia; es renunciar a la verdadera trascendencia metafísica de la razón.

B) La racionalidad según las filosofías empíricas

El empirismo clásico inglés se ha puesto también la pregunta sobre qué es la racionalidad y cuál es su fundamento.

John Locke (1632-1704) no advirtió el sentido metafísico que había en la exigencia de las ideas innatas. Combatió, pues, las ideas innatas y relegó lo metafísico al campo de las creencias.

Locke sabía que muchos filósofos creen que los primeros principios de todo razonamiento son innatos. Principios como "lo que es, es" (principio lógico de identidad), "es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo" (principio de no contradicción), eran considerados innatos y por lo tanto válidos universalmente. Pues bien, John Locke, aunque parezca extraño, se tomó la libertad de decir que esos principios no eran empleados por todos los hombres, tanto era así que gran parte de la humanidad ni siquiera los conocía¹⁰².

Locke **identificaba "conocer algo" con "tener conciencia de conocer algo"**, y así le parecía una contradicción decir que teníamos ideas innatas impresas en el alma y que, sin embargo, a veces, no las percibíamos o entendíamos. Si todos los hombres nacen con esos primeros principios innatos, también los niños y los idiotas deberían percibirlos y regirse por ellos, cosa que no sucede. Era evidente, pues, para Locke, que no había tales principios innatos.

Este filósofo inglés decidió dar otra explicación de la razón y de la racionalidad humana. Concedió que la razón de todo hombre tenía el **poder** de conocer, pero no nacía con ningún conocimiento innato. Locke no creyó necesario explicar en qué consistía ese poder de conocer que tenía la razón: esto lo habría llevado a explicaciones metafísicas o imaginativas, esto es, no fundadas en la experiencia sensible directa. Todo nuestro conocimiento, según Locke se fundamenta y origina en la experiencia sensible, en los objetos sensibles exteriores a nosotros o en la percepción de las operaciones interiores de nuestra mente, o bien en la reflexión sobre esos objetos y sobre esa percepción. De hecho Locke negó expresamente que existiese una luz innata de la *razón* humana, que nos amonestase y con la cual pudiésemos avanzar sin error¹⁰³.

¹⁰² "But I take liberty to say that these propositions are so far from having a universal assent. that are a great part of mankind to whom they are not as much as known" (*An essay concerning human understanding*. London. Collins, 1964, Book I, c. 2, p. 68).

¹⁰³ "Dum autem lumen naturae hujus legis iudicem esse asserimus, non id ita accipi velimus quasi aliqua esset homini interna lux a natura insita quae illum

¿Cómo se originan, entonces, los universales; esto es, aquellas ideas que no se refieren a nada concreto y singular, como el ser, la verdad, la bondad, la justicia, etc.? Según algunos filósofos griegos representativos, lo más (lo universal y necesario) no podía venir de lo menos (lo singular y contingente). Según Locke, las cosas de nuestro mundo real son todas singulares y concretas: la universalidad no pertenece a este mundo real. Los universales son invenciones o creaciones de nuestro entendimiento. Lo universal se refiere al significado y es una relación que la mente humana le ha añadido a la percepción e idea de las cosas singulares por medio de la palabra. A través del sonido de la palabra nosotros recordamos un significado universal¹⁰⁴. El hombre es un creador de significado. Lo universal no es nada real; nada que esté fuera de nosotros. La universalidad es solo una relación mental sostenida y recordada por medio de las palabras.

David Hume (1711-1776) aceptó y continuó elaborando las ideas de Locke. Hume advirtió que el concepto de *necesidad lógica* no tenía ningún fundamento en ninguna percepción sensible. No hay nada necesario, eterno, inmutable, en nuestro mundo sensible del cual podamos tener la percepción de la necesidad. Como todo lo que no tiene un fundamento en la experiencia sensible y sin embargo es pensado debe tener un origen, Hume atribuyó este origen a la costumbre. **La imaginación añade algo, generaliza, establece relaciones**, cuando ve cosas que acostumbradamente se repiten¹⁰⁵. Según Platón, la inteligencia o

officii per petuo admoneret et quo illi eundum esset recto tramite et sine omni errore duceret: legem hanc naturae tabulis inscriptam in pectoribus nostris patere non dicimus..." (LOCKE, J. *Essays on the law of nature*. Oxford, Clarendon Press, 1958, p. 122).

¹⁰⁴ "It is plain... that **general and universal** belong not to the real existence of things, but are the **inventions and creatures of the understanding**, made by it for its own use, and concern only signs, whether words or ideas. Words are general, as has been said, when used for signs of general ideas, and so are applicable indifferently to many particular things; and ideas are general when they are set up as the representatives of many particular things; but universality belongs not to things themselves, which are all of them particular in their existence, even those words and ideas which in their signification are general. The signification they have is nothing but a *relation* that, by the mind of man, is added to them" (idem, Book III, 3, p. 267-268).

¹⁰⁵ "The idea of necessity arises from some impression. There is no impression conveyed by our senses which can give rise to that idea. It must, therefore, be derived from some internal impression, or impression of reflection, There is no internal impression which has any relation to the present business, but that propensity, which custom produces, to pass from an object to the idea of its usual attendant. This, therefore, is the essence of necessity. Upon the whole, necessity is something that exists in the mind, not in objects..." (HUME, D. *A Treatise of human nature*. London, Collins, 1967, p. 216)

razón es eterna en cuanto contemplando la Idea del Bien y las esencias eternas, ella se volvía eterna y divina como las esencias. Ahora bien, según Hume, la mente no tiene nada eterno, permanente, constante: por esto mismo la mente no es algo sustancial o permanente, simple o idéntica. La idea de sustancia es inventada por la razón imaginativa, la cual su-pone [pone debajo] tras los accidentes un algo sustancial. Por lo tanto, la razón o mente no es más que el cúmulo o colección de diferentes percepciones, unidas por ciertas relaciones, que se supone —aunque falsamente— dotado de una perfecta simplicidad e identidad¹⁰⁶.

¿En qué consiste, pues, la racionalidad, según esta visión de las cosas? La **racionalidad** (como conjunto ordenado de ideas, conceptos, creencias) no es nada innato ni trascendente; es algo creado por la razón (considerada como un poder o facultad) del hombre. La racionalidad es el conjunto de relaciones que unen las diferentes percepciones. La racionalidad no es nada ontológica-mente (extramentalmente) universal y necesario. La razón, por lo tanto, no es igual para todos si se considera que cada hombre realiza diferentes percepciones y tiene diferentes modos de relacionarse y relacionarlas.

En última instancia, según Hume, la racionalidad no se explica racionalmente: nuestro conjunto ordenado de ideas no tiene un principio necesario de ese orden.

¿Por qué tendemos a establecer relaciones entre nuestras percepciones, en particular, la relación de causa y efecto? Esto no se debe a una exigencia de nuestra razón (que es un puro poder) ni de nuestra racionalidad (que es un efecto de las relaciones) o de nuestra naturaleza pensante (la cual no tiene principios o leyes innatas); sino a un acto de nuestra naturaleza sensitiva o instintiva.

En nuestra naturaleza hay una necesidad, pero no se trata de una necesidad lógica o racional, sino de una necesidad instintiva e irracional¹⁰⁷.

Somos llevados a crearnos una racionalidad (un conjunto de relaciones) y una idea de nuestra razón (una identidad que une nuestras percepciones y relaciones) por un motivo instintivo o irracional.

¹⁰⁶ "What we call a mind is nothing but a heap or collection of different perceptions, united together by certain relations, and supposed, though falsely, to be endowed with a perfect simplicity and identity" (Idem. p. 258).

¹⁰⁷ "Nature, by an absolute and incontrollable necessity, has determined us to judge as well as to breathe and feel. All our reasoning concerning causes and effects, are derived (from nothing but custom: and that belief is more properly an act of the sensitive, that of the cogitative part of our nature" (idem, p. 234). Véase: DAROS. W. La causalidad como principio metafísica según Antonio Rosmini en Revista Filosofar Cristiano M978). N° 3-4, p. 83-98.

John Stuart Mill (1806-1873), siguiendo la concepción empirista de la racionalidad, estimó que los axiomas de la geometría son generalizaciones que el hombre hace a partir de la observación. Las ciencias fundamentan sus axiomas en la inducción, o sea, en la suposición de que lo que es verdad en ciertos casos individuales será verdad también en otros casos semejantes. Vamos de lo conocido a lo desconocido presumiendo la verdad en los casos desconocidos. El hombre es, pues, el que crea la racionalidad de nuestros conocimientos ordenándolos de manera que no se contradigan: esto es, según el principio de no contradicción.

Este principio es el axioma fundamental de la lógica y afirma que dos proposiciones contradictorias no pueden ser verdaderas. Pues bien, según Stuart Mill, este axioma fundamental es también una generalización realizada por el hombre.

Del hecho de que no podemos creer y no creer al mismo tiempo, del hecho de que no puede darse luz y sombra al mismo tiempo, o sonido y silencio, movimiento y quietud, etc., hacemos una generalización y afirmamos que dos proposiciones contradictorias no pueden ser igualmente verdaderas¹⁰⁸. Pero debemos tener conciencia de que con este axioma estamos creando y estableciendo los límites de un ámbito de racionalidad.

A partir de este axioma las cosas no pueden ser verdaderas y falsas al mismo tiempo.

Sin embargo, una cuestión más profunda es la del origen del sentido o significado. Si algo carece de significado (por ejemplo, la expresión: "Abracadabra es una segunda intención") no puede ser racional, esto es, no puede ser ordenado ni siquiera por el principio de no contradicción¹⁰⁹.

Pero de esto hablaremos más adelante al referirnos al lenguaje.

¹⁰⁸ "I consider it (the Principium Contradictions) to be like other axioms, one of our first and most familiar generalizations from experience. The original foundation of it I take to be, that Belief and Disbelief are two different mental states, excluding one another. This we know by the simplest observation of our own minds. And if we carry our observation outwards, we also find that light and darkness, sound and silence, motion and quiescence, equality and inequality, preceding and following, succession and simultaneousness, any positive phenomenon whatever and its negative, are distinct phenomena, pointedly contrasted, and the one always absent where the other is present. I consider the maxim in question to be a *generalization* from all these facts". (STUART MILL, J. *A system of Logic*. London. 1959, p. 183).

¹⁰⁹ "Between the true and the false there *is* a third possibility, the unmeaning" (idem).

C) La racionalidad como la armonía del destino, donde se funde lo trascendente y lo inmanente

1º) La razón, la racionalidad, y su adecuación con el Destino, según los Estoicos

Quizás lo mejor sería decir con Wittgenstein: "De lo que no se puede hablar, mejor es callarse", reconociendo los límites de nuestra racionalidad. Pero dado que algo conocemos, nos cuesta no arriesgarnos a intentar conocerlo todo, o, al menos, no arriesgarnos a hacer hipótesis —que a veces se toman demasiado en serio— sobre el todo. No nos satisfacemos con un mundo físico, histórico, cultural o personal, y construimos un mundo metafísico. Este hecho hizo pensar a Kant y a los kantianos que la razón humana tiene un destino que la condena a verse agobiada por cuestiones de índole tal que no puede evitar, que ella crea, pero que no puede (empíricamente fundada) resolver. De aquí, a la vez, la necesidad y lo infundado de la metafísica¹¹⁰.

Para el **estoico Zenón** (342-274), de origen fenicio, sin embargo, no hay un mundo (una física) y un tras mundo (metafísica) trascendente; sino que el todo es vida (*zoé*) y esta vida es la naturaleza o física. El niño al nacer arranca, toma, roba (*hárpagma*) la vida terrestre general difundida en el aire, pero que **es armónica y concomitante a la vida —principio divino— difundida en todo el universo**. Más tarde el niño arranca o toma la razón (*lógos*) que es la palabra, con lo que su vida (*zoé*) se hace vida humana (*bíos*).

Pero el *lógos*-palabra no es más que una manifestación parcial, pues todo es *lógos*¹¹¹. El *lógos* estoico es total y parcial, interno y externo, y parece tener en su base el concepto de principio cósmico vital, que de la región cananea se infiltró luego en el pensamiento judío (primero como fuego, signo de la divinidad; y luego como sabiduría) y más tarde en el pensamiento gnóstico¹¹².

¹¹⁰ Cfr. DAROS, W. *El conocimiento y la metafísica en Alejandro Kom* en *Revista Rosminiana*. Stress, 1979, Fase. II, p. 183-197.

¹¹¹ Zenón dividió el alma humana en ocho partes: el *hegemonikón* (lo apto para dirigir, el principio vital), los cinco sentidos, la facultad de hablar *Lógos*-palabra), y la facultad de procrear.

¹¹² Seguimos aquí las Interpretaciones de ELORDUY, E. *El estoicismo*. Madrid, Credos, Vol. I, p. 39.

"En las *Ordenanzas y preceptos* de la Biblia cananea, la *sophía* se comunica (lo mismo que el *lógos* estoico) en la procreación por el dios El a las mujeres, haciéndolas esposas suyas y de sus ministros, sabias, dulces, fecundas... La vida, don celeste del dios El, es comunicada por la sabiduría me-

Para la mentalidad griega, la materia y la forma del cosmos son increadas e incorruptibles. Según Zenón, la materia es un co-principio juntamente con el *lógos*-dios que "cosmifica" (esto es, hace ordenadas y bellas) todas las cosas: aquí la trascendencia es a un tiempo inmanencia. **Dios y naturaleza coinciden**, sin ser completamente idénticos. Pero el cosmos, según Zenón, es corruptible: ha sido formado por el fuego y se deshace con el fuego. En la tierra hay una combustión continua, facilitada por el choque de los elementos, que aumenta hasta convertirse en una conflagración universal, un holocausto cósmico, la apoteosis del mundo.

El *lógos* de los estoicos es lo que hace el mundo o cosmos, dándole cohesión. **El *lógos* es una actividad objetiva, haciendo y colocando cada cosa en su puesto**. Las palabras no son convenciones conformes al deseo de los hombres; sino etiquetas significativas que responden a la naturaleza objetiva de las cosas. La cosa, el concepto y la palabra tienen el mismo contenido. El *lógos* da armonía al cosmos y el *lógos* humano (la palabra) hace lo mismo, al ser fundamentalmente sintaxis, o sea, colocación, com-postura.

La mentalidad griega podía entender fácilmente la distinción entre **lógos interno** (*endiáthetos*) que el hombre gesta en su interior cuando piensa o planifica, y el **lógos externo** (*prophorikós*) o locución, la palabra expresada. Pero era contraria a la mentalidad griega, platónico-aristotélica, la comprensión del *lógos cósmico* que se desarrolla y evoluciona pasando de lo menos a lo más. Esto chocaba con la teoría de la no perfectibilidad de las formas sostenida expresamente por Aristóteles, que impedía pensar en un hacer creativo.

El estoico **Oleantes** (300-232) estaba convencido de que una providencia, una **mente cósmica divina e impersonal** gobierna el cosmos: el universo se le parecía como lógico o racional, esto es, como **ordenado con sentido**. Este orden cósmico fue el argumento principal para postular un *lógos* cósmico: entre otras causas,

"la principal consiste en la homogeneidad del movimiento y en las revoluciones del cielo, del sol y de la luna, y en la distinción de las estrellas todas, en su variedad, hermosura y orden (*varietatem, puchritudinem, ordinem*). Estas cosas, como aparece con solo verlas, no son producto de la casualidad. Como si alguien, al entrar

diante la mujer, que es a su vez representación de la diosa Asherat. Las fronteras de lo divino y lo humano parecen borrarse en este misticismo vitalista, que encaja perfectamente en la doctrina del *lógos* y del ser en el Pórtico de Zenón. El estoicismo y la cultura cananea, sin excluir la Biblia israelítica, se iluminan mutuamente mediante el estudio de los conceptos del *lógos* y *sophía*, aunque las semejanzas recíprocas sean externas y no autoricen a establecer una identificación entre el concepto fenicio y el judío" (idem, p. 41).

en una casa o en un gimnasio, o al venir al foro, y ver la razón (*cum videat omnium rerum rationem*), el modo, el ordenamiento de todas las cosas, no puede deducir que se producen sin causa alguna, sino que entiende que hay alguien que la preside, y a quien se obedece. Mucho más es necesario deducir de tan grandes movimientos, vicisitudes y ordenación de tan variadas e importantes cosas, en las cuales nunca falló su antigüedad inmensa e infinita, que **hay una mente que gobierna** movimientos tan grandes de la naturaleza (*ab aliqua mente tantos naturae motus gubernari*)¹¹³.

El mundo o cosmos es un organismo único, según el estoico Séneca: "*membra sumus corporis magni*". Este organismo tiene un principio rector (*hegemonikón*) que da unidad a todos los miembros y no permite el anarquismo de las partes. Este principio rector, según expresión de Cicerón, se halla en el todo y en las partes, aunque en forma diversa, según el grado de naturaleza que posea cada cosa: en algunas cosas es solo sostén; en las plantas es capacidad de cohesión por medio de la nutrición; en los animales es además capacidad de armonizar sentimientos y movimientos; al hombre le añade también la razón con la que gobierna sus apetitos naturales (*homini hoc amplius, quod addidit rationem, qua regerentur animi appetitus*); al sabio le añade la rectitud y la constancia. Este don de la sabiduría hay que atribuírselo a dios, esto es, al mundo (*recta ratio constansque deo tribuenda est, id est, mundo*)¹¹⁴.

El mundo contiene todas las cosas y por eso es perfecto, nada le falta, **es fin en sí mismo**. Las demás cosas son unas para otras. El hombre no es generado para servir al mundo o dios, sino para imitarlo con su razón humana como una parte de la perfección, sin ser perfecto¹¹⁵. El mundo o universo, al contener todas las cosas, contiene también la

¹¹³ Cicerón, *De natura deorum*, II, 5, 15. El lógos cósmico aparece aquí como una hipótesis o supuesto metafísico necesario para explicar el orden con que se les aparece a los griegos el mundo. Sin embargo este supuesto metafísico no es trascendente, esto es, no posee una naturaleza totalmente independiente del mundo como la posee el Dios de los cristianos.

¹¹⁴ Cicerón. *De natura deorum*, II, 33.

¹¹⁵ El hombre no es perfecto porque no es lógos puro. En el hombre, el lógos rector (la razón) está mezclado con el *páthos* (la pasión; lo irracional). "La fuerza del único lógos, que actúa en el conjunto cósmico como elemento activo, se halla libre de impurezas en el raciocinio —en cuanto tal—; y mezclada con imperfecciones en el *páthos*: es sumamente activa en la *diánoia* (razón, pensar discursivo), *sūnkáthesis* (comprehensión), etc., y activo-pasiva en el *páthos*... De esta suerte, obra el lógos puro y activo en el *logismós*; impuro y pasivo en el *páthos*. Así puede decir el estoico, que en el *páthos* el lógos está pervertido" (ELORDUY, E. *El estoicismo*. Madrid, Credos, 1972, Vol. II, p. 130 y 137).

mente y la razón, que es lo mejor que existe en el mundo. El *lógos cósmico* es la actividad que existe en el mundo; la materia es la pasividad.

"Todo consta de materia y de dios —dice Séneca—. Dios modera todo lo que le rodea y le sigue como guía. Ahora bien, es de mayor valía lo que hace (dios) que la materia que es pasiva respecto de dios. El lugar que en este mundo tiene dios, lo tiene el alma en el hombre; lo que allí es la materia es en nosotros el cuerpo"¹¹⁶.

La actividad del *lógos cósmico* es la causa, la razón y la necesidad del ser del mundo¹¹⁷. El *lógos cósmico* es *heimarméne*, o sea, *necesidad* que rige las partes en la armonía del todo, y esta necesidad se manifiesta ya en nuestras tendencias innatas con las que el *lógos cósmico* nos rige. Este *lógos* es el destino: él rige nuestro destino como una parte en el todo. El hado o destino —según Cicerón— lo hace todo como causa antecedente a los hechos, pero no como causa principal y perfecta, sino como causa adyuvante y próxima¹¹⁸.

¹¹⁶ Séneca, *Epístola* 65, 23-24.

¹¹⁷ El *lógos cósmico* es causa y razón del mundo. Es causa no *en* el sentido de que él crea el mundo de la nada, pues la materia y el *lógos* son igualmente eternos e increados. El *lógos cósmico* es la causa o razón en el sentido de que es el fundamento de la actividad fatal o necesaria del mundo por la que resulta la variedad de los entes.

Séneca identifica expresamente la causa con el *lógos*: "Dicunt, tu scis, Stoici nostri duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiunt, causam et materiam. Materia iacet iners, res ad omnia *parata*, cessatura si nemo moveat; *causa autem, id est, ratio* materiam format et quocumque vult versat ex illa varia opera producit". (*Epístola* 65, 2-4).

Y Estobeo refiere que Zenón identificaba el *lógos cósmico* con la necesidad fatal o destinal: "Dice Zenón: la esencia es la materia primera de todos los seres; esta es toda eterna y no aumenta ni disminuye. Pero sus partes no permanecen siempre las mismas, sino que se separan y mezclan. Por ella recorre el *lógos* el todo, que algunos llaman *heimarméne*, y es lo que la semilla en la generación". (Estobeo, *Eccl.* I, 11, 5 a 132, 26, W. Cfr. ELORDUY, E., o. c., p. 152). En la Estoa se hablaba también de *lógos cósmico* como de espíritu: *pnéuma*, que debe entenderse como algo intermedio entre el fuego y el aire que no se puede separar de la materia y que le era su principio o energía dinámica. Para la comprensión de *Lógos* y *Pnéuma* en los orígenes del cristianismo véase: MARTIN, J. *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo*. Zürich, Pas-Verlag, 1971.

¹¹⁸ El Destino es causa antecedente en cuanto como *lógos* constituye el ser del individuo y su destino individual. No es causa principal o perfecta de su destino individual, o sea, no es la causa eficiente que realiza el destino de cada uno; sino que cada individuo, previamente constituido por el Destino, realiza el suyo. Cada uno es causa eficiente de su destino. El Destino, como *lógos* universal o cósmico, es causa próxima o *sinéctica*, o sea, es la causa que da

Una concepción extremadamente rígida y consecuente o lógica con la concepción del cosmos los llevó a la **supresión de la libertad**. El cosmos es visto por los estoicos como algo exquisitamente ordenado. Por lo tanto, ningún movimiento puede realizarse sin la atención y dependencia con el todo, pues de lo contrario se rompería el orden y el cosmos ya no sería cosmos¹¹⁹.

La racionalidad aparece, pues, aquí, con los estoicos, como la **armonía del destino universal**. Ser sabio es poder adaptarse a esa racionalidad y así tener razón; es vivir el propio destino personal inserto en el universal; todo lo cual es indudablemente también un don del *logos* cósmico o razón universal y fatal¹²⁰.

2º) La racionalidad como realidad y realización verdadera y operativa del Destino o Razón

Nos referiremos ahora a la racionalidad tal como la concibió el fi-

la fuerza para que el individuo cumpla su destino. Y es causa adyuvante o sinérgica, esto es, el *lógos* cósmico o Destino trabaja conjuntamente con el individuo en la realización del destino personal.

Según Hipólito, Zenón y Crisipo "probaban que todo proviene de la *heimarméne*, valiéndose de la siguiente comparación: si un perro, estando atado al carro, quiere seguir el carro, avanza con él y es llevado, y de este modo hace lo que quiere, y al mismo tiempo ejecuta aquello a que está forzado; pero si no quiere seguir, lo tendrá que hacer a la pura fuerza. Pues bien, esto es lo que ocurre con el hombre también, que, si no quiere obedecer, se verá forzado a hacer cuanto los hados han dispuesto". (HIPÓLITO, *Philosoph.* 21, A, II, 975. Cfr. ELORDUY, E. o. c., Vol. I, p. 141).

¹¹⁹ "Pues sin causa no puede haber ni producirse nada en el mundo, porque ninguno de los seres está descoyuntado o separado de todos los anteriores. Pues si se introduce algún movimiento que carezca de causa, se desbarata y destruye y no puede perdurar el mundo eternamente regido por un ordenamiento y un gobierno. Y este movimiento incausado se introduce si todos los seres y todos los efectos no tienen causas anteriores a las que siguen necesariamente. Dicen que es igual e igualmente imposible el producirse algo sin causa o de algo inexistente. Y este gobierno de todo se realiza de lo infinito a lo finito sin revoluciones y con toda distinción". (Alejandro de Afrodisia, *De fato*, 22-23).

¹²⁰ "Para Brehier los estoicos son sucesores de Protágoras y de los sofistas: el hombre es la medida de las cosas. Este juicio se basa, según nuestra opinión, en una expresión equívoca, que quisiéramos explicar en esta parte del trabajo: en la expresión "hombre". **Para el Pórtico no cualquier hombre es la medida de las cosas, sino sólo el sabio**. Y el sabio lo es por acomodarse a la objetividad más exacta de las cosas, al *lógos*, norma última de todas las leyes y fuente de la multiforme manifestación del ser". (ELORDUY, E. o. c., Vol. I, p. 117-8).

lósofo **Hegel**. La concepción filosófica de la racionalidad, según Hegel, puede resumirse en la expresión por él usada al inicio de su *Filosofía del Derecho*, y luego repetida y justificada en otras obras: "*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*". Generalmente se traduce esta expresión como "**lo que es racional es real y lo que es real es racional**". Sin embargo, estos términos deben ser pensados en el contexto preciso de la terminología y filosofía total de Hegel.

El principio de la filosofía de Hegel, como se sabe, es su particular concepción de la Razón o Idea. Razón o Idea no significan lo mismo en Hegel que en Aristóteles o en Tomás de Aquino, o en Descartes o en Hume. **La Razón para Hegel es lo absoluto**, la totalidad de lo que es: en la Razón o Idea de Hegel se encierran igualmente lo que, vulgarmente, llamamos "ser", "idea", "realidad", "verdad", "lo divino y lo humano", etc. Todo está encerrado en este principio absoluto llamado Razón. La Razón hegeliana es el principio último y primero que explica y da el sentido y el ser a todas las cosas.

Hay, pues, que distinguir la idea como la entiende Aristóteles o el vulgo (esto es, como un contenido psíquico inteligible: para Hegel esto sería una verdad subjetiva, abstracta), de la **Idea** como la entiende Hegel, esto es, como lo que vulgarmente llamamos **el ser o la realidad**, lo divino y lo humano, conteniendo en sí misma la inteligibilidad y el movimiento.

Según Hegel, su filosofía no describe las ideas subjetivamente, ni las ideas subjetivas de un filósofo, sino la realidad o el ser de las cosas. Su filosofía es racional, porque la realidad es racional. Lo que vulgarmente llamamos realidad, la Razón según Hegel, contiene como un instinto divino y ordenador: por esto la realidad es racional. Hegel dice expresamente en su obra *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* que su punto de partida —el de su filosofía—, su fe o presupuesto (que solo puede enunciarse como resultado) es la idea de que la Razón gobierna el mundo y, por consiguiente, gobierna y ha gobernado la historia universal. La Razón es lo universal y lo fundamental: todo lo demás es subordinado y le sirve de instrumento y de medio.

La **realidad o Razón se mueve por oposiciones y superaciones**, quieran pensarlo así los filósofos (y entonces estarán en la verdad por captar la realidad en su movimiento dialéctico) o no lo quieran pensarlo así (y entonces seguirán pensando las cosas no dialécticamente sino estáticamente como Aristóteles, pero engañándose, pues no piensan la realidad, sino sus ideas subjetivas, finitas, limitadas).

Según Hegel, hay que distinguir el intelecto (*Verstand*) de la Razón (*Vernunft*)¹²¹. El intelecto es la facultad subjetiva, finita, limitada, que

¹²¹ Véase: HEGEL, G. W. F. *Encyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Ed. Lason, 1830, párr. 6.

posee cada hombre o filósofo anterior a Hegel. El intelecto piensa por oposiciones estáticas: piensa al sujeto como opuesto e irreductible respecto del objeto; piensa al yo como distinto y opuesto estáticamente a la realidad externa (*Realität*); piensa la idea subjetiva y la opone a la realidad sensible, etc. El filósofo que se deja guiar por estas categorías del intelecto cree pensar la realidad objetivamente, pero para Hegel este modo de pensar es subjetivo, arbitrario, abstracto. Este modo de pensar no capta la efectiva realidad (*Wirklichkeit*), sino solo la exterioridad; porque la realidad efectiva u operativa es movimiento, es *dialéctica*, es lucha de oposiciones y superaciones. Sólo quien piensa dialécticamente, piensa objetivamente. La facultad, pues, del pensar subjetivo y erróneo es el **intelecto**; la facultad del pensar objetivo es la **Razón**. Pero adviértase bien, que para Hegel, la Razón no es sólo algo del hombre, un poder o facultad del hombre: la Razón es la realidad efectiva y operativa, la totalidad del ser y la verdad. El hombre, pues, piensa con la Razón (y no con el intelecto) cuando se adecua a la Razón, esto es, a la realidad en su movimiento dialéctico y milenarío¹²².

Ya con E. Kant se subvierte toda la tradición antigua y medieval acerca de la razón y el intelecto. Antes de Kant, la razón era discursiva y se fundamentaba en el intelecto, el cual intuía los primeros principios con la ayuda de su luz trascendente. Después de Kant, y por su ignorancia del pasado, el intelecto es una actividad que se aplica a conocer lo natural, lo dado en las sensaciones; la razón, por el contrario, es superior al intelecto y se refiere a lo absoluto. La razón no conoce lo natural, pero piensa: la razón es empujada a salir de la experiencia, para ser lanzada en un uso puro, de simples ideas, hasta el límite de todo conocimiento, hasta un todo sistemático que existe de por sí sin fundamento empírico. La razón kantiana, sin un punto de apoyo trascendente, alocada, piensa en el vacío: en el vacío de sus tres ideas trascendentales (*Gott, Ich, Welt*).

En Fichte, esta razón será primeramente una autogénesis a partir de una pura actividad pensante sin nadie que piensa; pero que luego se pone como yo y se contrapone al no-yo. En *Schelling*, el no-yo o naturaleza es anterior al yo; pero esa naturaleza, que es el absoluto, tiene tendencias racionales hacia el espíritu. Con *Hegel* esta sobrevaloración de la razón respecto del intelecto es llevada a lo superlativo. Cfr. MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique*. París, Brouwer, 1947, Cahier IV.

¹²² El idealismo hegeliano no es, pues, un idealismo subjetivo, sino **un idealismo absoluto**: no es el hombre el que da el ser a las cosas, sino más bien toda la realidad es Razón o Idea. Es *Fichte* quien está en la línea de un idealismo subjetivo, donde el yo se pone, dándose a sí mismo un significado, y en esto consiste su ser. El yo en el acto de ser consciente se crea, se inventa. "*Po-nerse a sí mismo y ser son, aplicados al yo, idénticos completamente: Sich selbst setzen, und Sein, sind, von Ich gebraucht, völlig gleich*". (FICHTE, J. C. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Hamburg, Meiner, 1956, p. 11). En la opinión de Fichte, el sujeto es activo y procede de una actividad que es creadora de conocimiento: esta actividad crea al yo, al no-yo, y a la concien-

Se advierte ahora, entonces, en qué sentido, según Hegel, lo racional (lo que se refiere a la Razón-*Vernunft*) es real (*Wirklich*, esto es, efectivo, operativo; (o que se está produciendo; es lo verdadero en el sentido de que la verdad es captar la realidad que se está haciendo en su exacto momento dialéctico).

Como pensaron los griegos, a través de Parménides, pensar y ser es lo mismo, esto es, no hay verdadero pensar si no se capta el ser; **la única verdad es la realidad**, y como la Razón o realidad — ya lo había presentado Heráclito— es devenir dialéctico, **sólo se llega a la verdad de las cosas si se capta su momento dialéctico**.

En esta perspectiva hegeliana, los primeros principios innatos de la razón (según el pensamiento de Aristóteles, por ejemplo), las formas a priori en su universalidad y objetividad (según Kant), son en realidad históricos y psicológicos¹²³.

¿Qué es, pues, para Hegel la razón y qué es la racionalidad? La Razón para Hegel no es solamente un poder abstracto de pensar que poseen en general los hombres —eso es intelecto. La Razón es la facultad de pensar dialécticamente; es un modo de pensar objetivo; esto es, de acuerdo a lo que vulgar e imprecisamente llamamos "realidad"; es más, la Razón es la realidad en cuanto esta implica todo lo que es en su movimiento dialéctico milenario. Según Hegel, las ideas no van por un lado y su contenido real por otro: idea y realidad son la misma cosa. **La Razón es la realidad; y como la realidad es el todo, la Razón es también el todo**, la totalidad (incluyendo lo divino), de la cual la Razón humana es sólo el momento dialéctico en que la Idea o

cia o relación entre yo y no-yo. Lo inteligible no viene de afuera ni tiene un ser en sí mismo inteligible: lo inteligible del yo, la conciencia, es un total producto de la acción originaria del yo, por la cual él se pone a sí mismo: "Das Bewusstsein selbst ist ein solches *Produkt* der ersten ursprünglichen Handlung des Ich, des Setzens des Ich durch sich selbst". (Ibidem, p. 27-28). *Jean Paul Sartre*, con matices propios, hace del hombre libre el inventor de los valores y significados. Cada uno es responsable de su propia Interpretación: "Sois libres, elegid, esto es, inventad. Ninguna moral general os puede indicar lo que hay que hacer; no hay signos en el mundo". "Él (hombre) lleva, pues, la entera responsabilidad del desciframiento" (*L'Existentialisme est un humanisme*. París, Nagel, 1968, p. 47 y 49). La vida no tiene en sí misma un valor o sentido: nosotros le damos un sentido: Diré que "nous inventons les valeurs ne signifie pas autre chose que ceci: *la vie n'a pas de sens*, a priori...". "Está en vosotros dar un sentido y el valor no es otra cosa que ese sentido que vosotros elegís" (Idem. p. 89). **No hay nada antes de la conciencia. Nadie anterior a la conciencia pone la conciencia: la conciencia existe por sí**. Tampoco hay una ley Inteligible que ilumine y rija el ser de la conciencia". "Il peut y avoir conscience de loi, non loi de la conscience" (*L'être et le néant*. París, 1948, p. 22).

¹²³ Cfr. HEGEL. G. W. F. *Encyklopaedie der philophischen Wissenschaften in Grundrissen*, e. c. párr. 41.

Razón (realidad] se hace espíritu. Por esto más bien que de razón (con minúscula) debemos hablar de Razón (con mayúscula).

La racionalidad, según el pensamiento de Hegel, es el conjunto de lo racional, o sea, de lo real. La **racionalidad es la realidad** (*Wirklichkeit*: esto es, lo que se está produciendo dialécticamente y puede captarse en la historia).

La realidad que se manifiesta en la historia es racional, es coherente, tiene un sentido, la Razón la guía y la produce. La Razón gobierna el mundo: la historia se ha desarrollado de un modo racional. La Razón se desarrolla en y por la realidad histórica. Esto lo demuestra la filosofía y Hegel ha tratado de exponerlo en su obra Lecciones sobre la Filosofía de la historia universal. La Razón no es algo separado de la racionalidad, sino la que es y produce la racionalidad; porque la Razón no es impotente: ella es y se produce, se da su contenido y su forma. La Razón o Idea es para ella misma la racionalidad, la materia por ella trabajada; ella es lo verdadero, lo eterno, la potencia absoluta; ella es lo que se manifiesta en la historia del mundo y nada en ella se manifiesta que no sea ella. La Razón en cuanto toma conciencia de sí es espíritu y en cuanto se expresa se objetiva: la Razón se vuelve Espíritu objetivo, se hace cultura, y en particular se hace ley, constitución, Estado. **"El Estado es una racionalidad que existe en el mundo"**, dice Hegel. El Estado es la unidad de la voluntad objetiva y de la voluntad universal, en la cual la voluntad subjetiva se ve obligada a renunciar a su particularidad. Aquí libertad y necesidad coinciden: solo se es libre en el Estado; solo se es racional en la magna estructura donde los sujetos se han expresado [leyes, Estado) y donde esa estructura que es el Estado coincide con la Razón universal. La razón individual es abstracta, utópica (es intelecto), si no se unifica con la Razón universal que conduce al cosmos. El filósofo llega a conocer esto, porque la filosofía es la expresión de la racionalidad en su concepto. El verdadero filósofo es el filósofo del Destino o Razón. En Hegel, el Destino se ha hecho, en su milenario trabajo (que es la dialéctica universal), Estado: aquí culmina y se sublima la razón y la libertad del individuo que, por lo mismo, **deja de ser razón abstracta al integrarse en el Estado, o sea, en "la libertad racional que se sabe objetiva y existe para sí misma"**.

En fin, en la filosofía de Hegel se llevan a culminación y a superación los presupuestos de la mentalidad griega y del racionalismo, sobre la inteligibilidad del ser y de lo real. Pero hasta tal punto lo real es inteligible y racional que se identifican: la realidad es la racionalidad, y la racionalidad es realidad o Razón o Idea. La Razón es la causa y el efecto: es idénticamente Razón y Racionalidad¹²⁴.

¹²⁴ "Marx no discute en el fondo la premisa hegeliana de que todo lo real es racional, y viceversa. Solamente niega la primacía de la Razón en cuanto Idealidad superadora de lo real, y se la da a la materia. Esta, sin embargo, como única reali-

D) La racionalidad como representación ilusoria de la realidad irracional y vital

1º) **Arturo Schopenhauer** (1788-1860) estima que lo racional de nuestro mundo es **representación**: es la representación que nos hacemos de ese mundo. El mundo que nos rodea no existe más que como representación, o sea, *en relación de quien lo percibe*: no se conoce un sol o una tierra, sino un ojo que ve un sol y una mano que toca la tierra. Pero la representación o visión del mundo que nos hacemos está **movida por nuestro íntimo vivir o voluntad**: por lo que anhelamos, esperamos, deseamos, odiamos, amamos, lloramos, sufrimos, conocemos, pensamos... La voluntad ciega (o la vida que es voluntad) está a la base de todos los fenómenos del mundo individual y del mundo universal¹²⁵. Las fuerzas de la naturaleza, la gravitación universal, la afinidad química, la tendencia a la luz, el instinto de conservación, no son más que **expresiones de la voluntad cósmica y vital que es ciega**. La vida o voluntad desea ciega y eternamente: sale de la noche de la inconciencia y despierta a la vida con representaciones en innumerables individuos (que anhelan, penan y desean) para volver a refugiarse nuevamente en su antigua inconciencia.

dad concreta, camina dialécticamente y de su evolución van emanando las formas de la naturaleza y de la historia humana. La materia, en breve, es ella misma la razón en cuanto es lo real". (LEOCATA, F. *Del Iluminismo a nuestros días*. Bs. As., Ed. Don Bosco, 1979, p. 72).

En cuanto la materia se manifiesta en *quienes detectan las fuentes de producción socio-económica: éstos son los que producen la razón y la racionalidad*. Según Marx, "no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia". La "razón" y la "racionalidad" son dialécticas históricamente, dinámicas. La constante lucha económica las transforma: "Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante... Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan a tono con ello; por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende de suyo que lo hagan en toda su extensión, y por lo tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que regulen la producción y distribución de las ideas de su tiempo; y que sus ideas sean por ello mismo, las ideas dominantes de la época" (MARX, K. *La ideología alemana*. Montevideo, Ed. Pueblos Unidos, 1959, pp. 48-49).

¹²⁵ "El fenómeno es representación y nada más... Sólo la voluntad es cosa en sí, y en cuanto tal no es representación, sino algo diferente de ella *toto genere*. Es lo más íntimo, el núcleo de lo individual, como también del universo; aparece en cada una de las **fuerzas ciegas de la naturaleza**" (*El mundo como voluntad y representación*. Bs. As., Biblioteca Nueva, 1942, I, N° 21, p. 116).

La voluntad, el ímpetu vital que rige al mundo en su totalidad y a los individuos, es una **voluntad cósmica que carece de sentido, una voluntad ciega e irracional**. Por esto, la *vida y el mundo*, que aparecen en nuestras representaciones como **aparentemente lógicos o racionales, son en verdad irracionales**. La vida que surge oscila entre el dolor y el aburrimiento. La vida y la voluntad de vivir, sustrato profundo de las cosas, es irracional¹²⁶. Pero hay una irracionalidad aún mayor y más desconcertante: todo quiere vivir. Todos intentan conservar su ser y una vez que lo han logrado no saben qué hacer de él. La vida, que surge en nosotros, es un círculo absurdo: tiende a la existencia y a su conservación; pero **la existencia es dolor y aburrimiento**; surge entonces el deseo de liberarse de él; pero la tendencia a la existencia impedirá la supresión de la vida, del dolor y del aburrimiento.

Ahora bien, las metafísicas no se prueban físicamente: se afirman. Así como Leibniz a partir de una visión optimista de la vida, racionaliza el mal y el dolor integrándolo en la metafísica del mejor de los mundos posibles, Schopenhauer a partir del dolor, del aburrimiento, del egoísmo y del sin sentido de la vida, se remonta a una metafísica de lo irracional. De lo irracional como voluntad cósmica ciega (y no de la Idea o Razón hegeliana) surge lo aparentemente racional o coherente de nuestras representaciones. Estas visiones del mundo no son más que un momento de aparente racionalidad hasta que constatamos que todo se sumerge nuevamente en la inconciencia sin sentido ni razón¹²⁷.

Según Schopenhauer, no es la providencia del Dios cristiano la que gobierna y guía racionalmente el universo; no es tampoco la Idea o Razón cósmica hegeliana la que en su trabajo milenar y dialéctico va elaborando racionalmente la historia hasta que ella toma conciencia de lo que es. Schopenhauer prefiere otra hipótesis metafísica: la voluntad cósmica ciega y absurda. Este absurdo irracional hace surgir momentáneos intentos de racionalización que están destinados a caer y perderse en la inconciencia irracional. El universo no es, pues, la obra de la Razón y del buen sentido, sino el producto objetivo de una voluntad sin meta, de un impulso irracional sin dirección alguna (aunque el hombre se imponga la interminable tarea de encontrarle un sentido, de hacerlo racional). Este impulso ciego crea la inteligencia y la razón humana como **su instrumento más alto y as-**

¹²⁶ "La voluntad de vivir es **el principio inexplicable capaz de explicarlo todo**... Lejos de ser tan sólo un nombre sonoro como -lo absoluto-, lo Infinito, la Idea u otros semejantes, es lo más real que conocemos, la médula de toda realidad", (ídem, p. 2ª, C. 28, p. 757).

¹²⁷ "El Individuo recibe la vida como un don; sale de la nada, sufre luego por la muerte la pérdida de aquel don, y vuelve a la nada de donde salió", (ídem 1, N° 54, p. 258).

tuto, con el que apega ilusoriamente a los hombres a la vida y a la racionalidad¹²⁸. Los hombres quedan encandilados con las redes racionales (el velo Maya¹²⁹) que ellos contribuyen a sostener.

Los hombres quedan extasiados con el mundo como representación, que es un mundo fenoménico, aparente, ilusorio, el cual no les permite captar la realidad como voluntad ciega e irracional. La inteligencia es una facultad por el impulso ciego de la voluntad, pero que se hace la inocente siendo responsable de velar la realidad. La inteligencia es la gran hilandera universal! que teje el velo ilusorio de la representación del mundo, guiada por la causalidad y el desdoblamiento sujeto-objeto. "Es el intelecto el que introduce la finalidad en la naturaleza y el que se extravía luego ante un milagro del que él mismo es autor". Pero **el fondo de las cosas es sin razón o fundamento**

¹²⁸ Schopenhauer distingue la Inteligencia de la razón.

"La *inteligencia* es en todos los animales y en todos los hombres la misma, tiene en todos la misma forma simple: el conocimiento de la causalidad, tránsito del efecto a la causa y de la causa al efecto y nada más" (Nº 6, p. 36). "El conocimiento de la causa y el efecto, como forma general de la inteligencia, se da también a priori en los animales..." (*El mundo como voluntad y representación*, e. c., Nº 6, p. 38).

Ahora bien, la razón cae en el engaño; pero la inteligencia cae en la ilusión: "A la verdad se opone el error como engaño de la razón; a la realidad, la ilusión, que es el engaño del entendimiento", (idem, Nº 6, p. 39).

"La *ilusión* se produce cuando un mismo efecto puede ser explicado por dos causas completamente distintas, de las cuales la una obra frecuentemente y la otra rara vez; la inteligencia no tiene datos para decidir cuál de las dos causas es verdadera; puesto que el efecto es el mismo, presupone la causa ordinaria, y como su actividad no es reflexiva ni discursiva, sino directa e inmediata, esta falsa causa se nos presenta como objeto intuitivo, que es lo que constituye la apariencia engañosa" (Nº 6, p. 39).

No es con la inteligencia, con ese pensar al mismo nivel que los animales, con el que nos liberamos de la ilusión, sino con la razón.

"La principal diferencia entre todas nuestras representaciones es que son o intuitivas o abstractas. Esta última clase está constituida por una sola especie de representaciones, los conceptos; y estos son propiedad exclusiva del hombre, en el cual la capacidad de formar conceptos, que le distingue de todos los animales, es llamada *razón*", (idem, Nº 3, p. 24).

Nos liberamos de la ilusión con la razón, pero superando la razón en la extinción, reabsorbiendo la razón en la voluntad irracional hasta donde esta voluntad pierde su nombre.

¹²⁹ "La inspiración budista consiste en decir que el velo de la Maya está tejido por el querer vivir, que engendra todo sufrimiento; el velo de la Maya es también aquello que nos hace creer en un yo permanente y nos hace deplorar por adelantado su pérdida. También el velo de Maya nos oculta la universalidad del dolor, del que es sin embargo origen, y la inexistencia de una sustancia permanente, en la que nos hace creer. En este sentido, es pues a la vez aquello que engendra la desgracia y lo que nos permite soportarla". (P1CLIN, M. Schopenhauer. Madrid, EDAF, 1975, p. 144).

(*Grundlos*). Las cosas existen solamente **por la voluntad ciega, cósmica, incondicional, todopoderosa, absurda, contradictoria**¹³⁰.

Sin embargo, preferimos la ilusión de la razón y la racionalidad, que nos satisfacen, a la realidad del absurdo que provoca dolor. Mas la satisfacción del deseo de racionalidad engendra nuevos deseos y dolores.

Ser sabio, ser racional, no es captar el ser inteligible y la racionalidad del universo (porque no hay, en su realidad profunda, tal cosa); ser sabio es captar que no hay racionalidad en el universo, **es llegar a la conciencia de la nada que es nada de conciencia**. El Budismo lo llama *nirvana* que quiere decir extinción. Lo racional se extinguirá en la voluntad irracional; pero entonces la misma voluntad irracional habrá perdido el significado que le atribuimos los humanos: se hallará ya fuera de los contrarios¹³¹.

Según Schopenhauer, además, la voluntad no se desarrolla en el tiempo, no es, como la Razón hegeliana, algo que toma conciencia de sí en el trabajo milenar y dialéctico de la historia. La voluntad no tiene historia: el tiempo pertenece al mundo de la representación, no al mundo de la voluntad.

2º) Federico Nietzsche (1844-1900) continuó, con matices propios indudablemente, esta concepción de la razón y de la racionalidad, a

¹³⁰ La voluntad, la cosa en sí del universo, es irracional, pero hay que superar también lo irracional y llegar a la extinción, donde la voluntad pierde su nombre. Cuando la voluntad se hace fenómeno, representación, lo que es irracional queda sometido a las leyes propias del fenómeno; la voluntad "irracional en sí, como tal fenómeno, queda sometido a la ley de la necesidad, esto es, al principio de la razón". (*El mundo como voluntad y representación*, e. c., p. 119, N° 23). La necesidad, la causalidad, rigen el mundo de la representación intuitiva o abstracta. "El principio de razón no es, como pretende toda la filosofía escolástica, una *veritas aeterna*; es decir, no tiene una validez absoluta antes, pura y sobre el mundo, sino una validez relativa y condicionada y solo extensiva al fenómeno, ya se presente como nexo necesario del tiempo o del espacio o como ley de causalidad o como ley fundamental del conocimiento" (ídem, N° 7, p. 46). Lo absoluto que se halla en el conocimiento o representación no es más que lo absoluto de la representación; pero el verdadero absoluto, "la esencia interior del mundo, hay que buscarla en otro aspecto radicalmente distinto de la representación..." (N° 7, p. 48).

¹³¹ "Este proceso de producción de nuestro propio ser puede tomar aquel contenido lógico objetivamente necesario, y seré entonces racional: pero por su esencia verdadera estará más allá de la razón y de la sin razón, de la lógica y de la contradicción; más bien al contrario, es a-racional, en puro sentido negativo. Porque la voluntad de Schopenhauer no está contra la razón, sino **solo fuera de ella**, y por eso mismo fuera también de su contrario". (SIMMEL, G. *Schopenhauer y Nietzsche*. Bs. As., Anaconda, 1950. p. 48).

partir de la voluntad de vivir como voluntad instintiva de poder, pero dando cada vez más atención a lo histórico.

Nietzsche es **vitalista**: la vida es el sentido y el valor último. Ha hecho de la vida el principio y el fundamento último de su filosofía. Por eso su filosofía es un vitalismo. Según Nietzsche, hay que amar ciega y locamente la vida. Hay que combatir todo lo que hace sospechoso el valor de la vida, sabiendo que **la vida renacerá siempre porque es la fuerza cósmica del universo y está más allá de la muerte**.

Según Nietzsche, la racionalidad (sea como facultad, sea como conjunto ordenado de ideas) nace para limitar al instinto; **la racionalidad es un instrumento de muerte contra el instinto que es vida**. Los viejos "instintos reguladores son inconscientemente infalibles"¹³²; pero al surgir la

¹³² Es tan fuerte en la mente humana la exigencia de lo razonable que, cuando incluso se la combate, reaparece bajo diversas formas. Nietzsche, si bien niega valor positivo a la racionalidad conceptual inventada por el hombre, sin embargo, admite la infalibilidad de los instintos para llevar adelante la voluntad vital de poder. Ahora bien, en toda dirección o finalidad infalible — aunque se trate del instinto de la vida— hay siempre una "coherencia ciega" (sit venia verbis), basada quizás en una vieja creencia que así expresó Gioberti: "Cada instinto es en el fondo razonable, y no hay deseo o aspiración vana en la naturaleza". (*Protologia*. Torino, 1857, II, p. 713). En lo íntimo, con facilidad, tiende el hombre a dar su voto de confianza en favor de la racionalidad de la realidad. Tenemos esperanza, contra toda esperanza contraria o hechos absurdos, en la racionalidad de la totalidad de lo que es. Más allá y más fuerte que la irracionalidad de los hechos absurdos parciales está pronta a surgir la creencia metafísica en la racionalidad global de la realidad.

Pero a nivel metafísico, todas las afirmaciones son igualmente infundadas desde el punto de vista físico, igualmente improbables e improbadas. Por esto, *junto a la creencia metafísica de la racionalidad fundamental del universo en el que habría pequeñas zonas irracionales, cabe también la creencia metafísica de la irracionalidad fundamental del universo, en el que habría pequeñas zonas racionales*, como lo sugerirá luego Ortega y Gasset.

A. Rosmini, que en muchas cosas fue precursor de nuestro siglo, admite que el instinto es ciego y no es, por lo tanto, propiamente racional. Sin embargo, admite también que el instinto vital tiende con todas sus fuerzas limitadas a conservar la organización del animal, dominando el cuerpo y produciendo el *sentimiento fundamental vital*. Pero del instinto vital surge, como prolongación, el instinto sensual, por el que el animal tiende a *gozar lo más posible* de su sentimiento vital aprovechando las excitaciones que proceden del exterior. Este instinto sensual tiene sus estímulos propios (exteriores) por lo que adquiere una actividad propia y puede llegar al extremo —en su búsqueda renovada de placer— de desorganizar el instinto vital. Así se explicaría lo *absurdo* que resultan ciertos casos (más bien raros) en los que la instintiva búsqueda de placer del animal lo lleva a la muerte (a la supresión del instinto vital). Esto fue escrito por Rosmini mucho tiempo antes que Nietzsche y luego Freud hablaran del instinto de vida y del instinto de muerte. Véase, ROSMINI A. *Psicología*. Milano, Bocca, 1949 (la primera edición es de

sociedad y el Estado —en el transcurso de la historia de la humanidad— los instintos se vieron obligados a crear el instrumento más miserable y expuesto a equivocarse: **la conciencia o alma**.

"Todos los instintos que no se desahogan hacia afuera **se vuelven hacia adentro** —esto es lo que llamo la **interiorización** del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su «alma». Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando inhibido. Aquellos terribles bastiones con que la organización estatal se protegía contra los viejos instintos de la libertad — las penas sobre todo cuentan entre tales bastiones— hicieron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo, diesen vuelta atrás, se volvieron contra el hombre mismo"¹³³.

De aquí, pues, el origen de la mala conciencia. La conciencia verdadera y buena era el instinto, la libertad, el placer en la persecución, el cambio, la agresión propia de la vida instintiva; pero luego por la presión exterior surgió el alma y la conciencia mala: la inhibición del instinto. De este modo, lo que era bueno para el instinto (la libertad, la agresión, etc.) se convirtió en malo: se había inventado la mala conciencia, que como dice Sartre es hacer racional lo absurdo, es vivir en mala fe, en insinceridad, es tratar "de construir la realidad humana con un ser que es lo que no es y que no es lo que es".

Pero Nietzsche, si bien toma como absoluto la vida que es instinto en el hombre, y que es fuerza cósmica en el universo, pone un límite a su universo: *ya no hay nada infinito*. "La cantidad de fuerza que obra en el universo es determinada, no es infinita". El infinito, el ser, y la contradicción, no son más que una "ficción vacía". Los filósofos creen con desesperación en el ser, pero "Heráclito tendrá eternamente razón al sostener que el ser es una ficción vacía"¹³⁴. El "ser" universal no es más que la creación de un supuesto y nada ha adquirido tanta ingenua capa-

1846-1850), Vol. III, p. 150-168, N° 1932 - 1970. Antropología. Milano, Bocca, 1954 (la primera edición es de 1838), pp. 261-283, N° 380-416.

¹³³ NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral*. Madrid. Alianza, 1975, p. 96. NIETZSCHE, F. *El ocaso de los ídolos*. Bs. As., Siglo Veinte, 1976. p. 23. SARTRÉ, J. P. *El ser y [a nada]*. Bs. As. Losada, 1976. p. 104. Cfr DAROS, W. *El problema de la libertad en la teoría psicoanalítica freudiana. Observaciones rosminianas*, en *Rivista Rosminiana*, Stresa, Italia. Fasc. III, (1979). pp. 249-272.

¹³⁴ "El ser es pensado e introducido en las cosas como causa, es -supuesto-", [ídem. p. 25]. "En realidad, nada posee tan ingenua fuerza de persuasión como el error del ser". (Ídem. p. 26).

cidad de persuasión como el ser¹³⁵. Ese "ser", inventado por los eleatas pasó al lenguaje: *la razón está ahora en el lenguaje mismo*, pero esa razón no es más que una "vieja hembra engañadora". El nombre es un inventor y creador: él ha inventado la "razón", la "lógica", el "ser" (que es la "generalización del concepto de vivir, respirar"), la "necesidad", el "concepto" que "es una invención a la que no corresponde nada pero a la cual se parecen un gran número de cosas". Mas **el hombre "admira y adora sin saber, sin querer saber que ha sido él mismo quien ha creado lo que admira"**¹³⁶.

De hecho, F. Nietzsche **no acepta ya la racionalidad de la visión cristiana:**

"Considerar la naturaleza como si fuera una prueba de la bondad y de la protección de un Dios; interpretar la historia a honra de la razón divina, como permanente testimonio de un orden ético del mundo y de intenciones éticas últimas...: ahora esto ha pasado ya, tiene en contra suya la conciencia, todos los espíritus más finos consideran esto indecoroso, deshonesto, la consideran mentira..."¹³⁷.

Pero la verdad misma, para Nietzsche, no es más que una creencia que los hombres creen necesaria para vivir. La creencia en la verdad, a su vez, se basa en la creencia del ser, de lo no pasajero: los metafísicos, "partiendo de este «creer» suyo se esfuerzan por obtener su «saber», algo que al final es bautizado solemnemente con el nombre de «la verdad»"¹³⁸.

3º) José Ortega y Gasset (1883-1955), siguiendo esta línea vitalista de "Nietzsche, el sumo vidente", se ha instalado ya definitivamente en el individuo y en la historia, en este mundo, que es para nuestra razón vital su circunstancia constituyente. Ortega estima que la ficción de la razón pura kantiana "tiene que ceder su imperio a la razón vital"¹³⁹.

"El pensamiento es una función vital, como la digestión o la circulación de la sangre..., es un instrumento para mi vida, órgano de

¹³⁵ NIETZSCHE, F. *La voluntad da poder*, III. Nº 615.

¹³⁶ NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 1975, p. 183.

¹³⁷ NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*. Madrid, Alianza, 1978, p. 22. "Nosotros estamos inclinados por principio a afirmar que los juicios más falsos (de ellos forman parte los juicios sintéticos a priori!) son los más imprescindibles para nosotros, que el hombre no podría vivir si no admitiese ficciones lógicas, si no midiese la realidad con la medida del mundo puramente inventado de lo Incondicionado, idéntico-a-sí-mismo..." (idem, p. 24).

¹³⁸ ORTEGA Y GASSET, J. *El tema de nuestro tiempo*. Madrid, Revista de Occidente, 1970, p. 72.

¹³⁹ Idem, p. 48, 49.

ella, que ella regula y gobierna"¹⁴⁰. El pensamiento tiene una doble faz: "por un lado nace de una necesidad vital del individuo y está regido por la ley de la utilidad subjetiva; por otro lado, consiste precisamente en una adecuación a las cosas y le impera la ley objetiva de la verdad"¹⁴¹.

La razón, pues, según Ortega y Gasset, es una función vital entre las demás y sometida a la misma regulación orgánica, si bien los objetos que produce (la verdad, la justicia, etc.) además de los valores de utilidad biológica tienen un valor por sí. Esa consistencia transvital de ciertos valores, *nacidos de nuestras funciones vitales*, es lo que se llama "espiritualidad"¹⁴².

La realidad radical es la vida individual, y ésta es primeramente biológica, pero además es vida espiritual, cultural, histórica... La **razón vital** es la razón biológica que se halla dentro de un mundo de coexistencia constituyente, histórico, cultural, espiritual... No hay un "puro mundo" y una "razón pura", no hay un "conocimiento inmaculado", esto es, sin perspectiva, circunstancias y condiciones: lo que hay es una mutua coexistencia que, al implicarse, se constituyen¹⁴³. En este sentido, **yo soy yo y mis circunstancias**: las circunstancias constituyen mi modo de ser, de

¹⁴⁰ ídem, p. 50.

¹⁴¹ ídem, p. 50.

¹⁴² "La *vida espiritual* no es otra cosa que ese repertorio de funciones vitales cuyos productos o resultados tiene una consistencia transvital... *Nace la justicia como simple conveniencia vital y subjetiva*... No tiene por lo pronto ni más ni menos valor que la secreción pancreática. Sin embargo, esa justicia, una vez segregada por el sentimiento, *adquiere un valor independiente*. Va en la línea misma de lo justo incluso la exigencia de que debe ser. Lo justo debe ser cumplido aunque no le convenga a la vida. Justicia, verdad, rectitud moral, belleza, son cosas que valen por sí mismas, y no solo en la medida en que son útiles a la vida. Consecuentemente, las funciones vitales en que esas cosas se producen, además de su valor de utilidad biológica, tienen un valor por sí. En cambio, el páncreas no tiene más importancia que la proveniente de su utilidad orgánica, y la secreción de tal sustancia es una función que acaba dentro de la vida misma. Aquel valor por sí de la justicia y la verdad, esa suficiencia plenaria que nos hace preferirlas a la vida misma que las produce, es la cualidad que denominamos espiritualidad", (ídem, p. 53-54).

¹⁴³ "A mí me acontecen las cosas como yo les acontezco a ellas, y ni ellas ni yo tenemos otra realidad primaria que la determinada en ese recíproco acontecimiento". (ORTEGA Y GASSET, J. *Prólogo para alemanes*. Madrid, Taurus, 1958, p. 73).

Ortega a veces distingue "razón" de "intelecto". La "razón" es la que nos pone en contacto con la realidad, con lo trascendente que es el mundo que nos rodea.

El "intelecto", por el contrario, es un juego intrascendente de ideas; con el intelecto no se sale del sujeto que conoce y conoce solo ideas. Cfr. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. *Perspectiva y verdad*. El problema de la verdad en Ortega. Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 231.

pensar, de sentir; pero mi yo también constituye a las circunstancias (lo que me rodea, lo que pienso...).

De hecho, **la razón y la racionalidad o cultura no ha existido siempre**. La razón surge cuando el hombre puede objetivar su vida: la razón es esa actividad de relacionarse, de verse con las cosas en las que vive y poder objetivarlas. La razón crea, entonces, un mundo nuevo: la racionalidad, la cultura. **La racionalidad es algo que el hombre crea: lo real no es lógico**¹⁴⁴.

Las cosas cambian, varían; los deseos se contradicen, el dolor mengua o crece. Ni nuestro psiquismo ni lo que nos rodea es permanente, pero los griegos y en particular Sócrates advirtieron ese mundo nuevo de los conceptos puros invariablemente iguales: la blancura, por ejemplo, no contiene sino blancor, siempre y solamente blancor. Se engendró, así, una vida doble: la vida espontánea que es cambio continuo y la vida racional que es inmutable. El racionalismo creyó que la verdadera realidad es la racional y descalificó a la vida espontánea; el relativismo afirmó, por el contrario, el cambio, pero en el puro y constante cambio no hay posibilidad de comprender.

Es necesario recuperar, según Ortega y Gasset, la vida para la racionalidad o cultura; y la cultura para la vida: hay que admitir que **nuestra razón es vital y que la racionalidad debe estar en función de la vida**¹⁴⁵.

El peligro que advierte Ortega es que la razón suprima y sacrifique la vida: "Llega un momento en que al vida misma que crea todo eso (la racionalidad, la cultura) se inclina ante ello, se rinde ante su obra y se pone a su servicio. La cultura se ha objetivado, se ha contrapuesto a la subjetividad que la engendró"¹⁴⁶. Hoy, por el contrario, "a través de la racionalidad hemos vuelto a descubrir la espontaneidad".

"La razón es solo una forma y función de la vida. La cultura — la racionalidad— es **un instrumento biológico** y nada más. Si-

¹⁴⁴ "Renunciemos alegremente, valerosamente, a la comodidad de presumir que lo real es lógico, y reconozcamos que lo único lógico es el pensamiento" (*Historia como sistema*. Madrid, Rev. de Occidente, 1959, p. 31-32). Cfr. BAYON/ J. *Razón vital y dialéctica en Ortega*. Madrid, Rev. de Occidente, 1972, p. 122.

¹⁴⁵ "La Vida debe ser culta, pero la cultura tiene que ser vital" (*El tema de nuestro tiempo*, e. c., p. 58). "El hombre no ejercita su pensamiento porque se lo encuentra como un regalo, sino porque no teniendo más remedio que vivir sumergido en el mundo y bracear entre cosas, se ve obligado a organizar sus actividades psíquicas, no muy diferentes de las del antropoide. en forma de pensamiento —que es lo que no hace el animal—. (*El hombre y la gente*. Madrid. Revista de Occidente, 1964. I, p. 47).

¹⁴⁶ Idem, p. 103.

tuada frente y contra la vida, representa una subversión de la parte contra el todo. Urge reducirla a su puesto y oficio. El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo"¹⁴⁷.

La razón, pues, como la racionalidad, no son una cosa hecha, fija, un ser eleático; sino una función y un instrumento con el que funcionamos en este mundo e instrumentalizamos una visión del mundo. La razón y la racionalidad deben cambiar como cambia y evoluciona el ser viviente. "La razón pura tiene que ser sustituida por una **razón vital**, donde aquella se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación"¹⁴⁸.

El racionalismo absolutiza la razón: en lugar de formarse ideas de las cosas, construye ideales [que él pretende sólo descubrir] a los que las cosas deben ajustarse. Según Ortega, "el justo papel de la razón" "es un puro cambiar visiones irracionales"¹⁴⁹.

"La **razón desemboca siempre en lo irracional**. Los principios mismos que rigen la marcha de esta en su análisis y síntesis, sobre todo el magno principio de toda materia lógica —la identidad— es perfectamente irracional. La razón comienza justamente cuando usa de él, o mejor dicho, la racionalidad consiste en su uso, pero él mismo está más allá de la razón"¹⁵⁰.

La razón, pues, según Ortega es una breve zona de la fuerza cognoscente discursiva; es la capacidad de buscar la claridad analítica —y la racionalidad es esa claridad—, que surge de la función vital, entre dos estratos insoldables de irracionalidad: un inicio del discurrir analítico que está más allá de la razón (ya que el inicio o principio racional —el de identidad, por ejemplo— es un objeto posible segregado de la función biológica, que tomó luego valor independiente ante la misma función biológica que lo creó, y en el que la función biológica o razón vital termina creyendo e inclinándose), y la realidad a la cual se aplica la razón (realidad que también es irracional, no inteligible de por sí, sino un hecho histórico que se pretende hacer comprensible por medio del principio racional)¹⁵¹.

¹⁴⁷ Idem, pp. 71-72.

¹⁴⁸ Idem, p. 107.

¹⁴⁹ Idem, p. 191.

¹⁵⁰ Idem, p. 188.

¹⁵¹ "Tal vez, decíamos, el Universo o cuanto hay es incognoscible. Y puede ser incognoscible por dos razones distintas. Una de ellas consiste en que tal vez nuestra capacidad de conocer es limitada, como cree el positivismo, el relativismo y, en general, el criticismo. Pero también puede ser el Universo incognoscible por una razón que las usadas teorías del conocimiento ignoran, a saber,

La razón, para Ortega, no es una facultad que capta el ser oculto de las cosas. Esta inteligencia o razón es **el invento de los griegos**. Los griegos concibieron el conocer como una ocupación del hombre a la que no puede dedicarse si antes no está en la firme y prerracional creencia de que hay un ser. Ese ser latente de las cosas no es cuestión para la mentalidad griega: **es una creencia**. Este modelo griego de inteligencia es, sin embargo, una situación mental a la que el hombre ha llegado después de una serie de experiencias vitales y después de dejar la creencia en los dioses caprichosos. El modelo griego de la inteligencia que ha predominado y que supone la creencia prerracional en el ser latente de las cosas, es un modelo histórico: no es la única manera de concebir lo que es pensar. El intelecto no es una magnitud fija, sino que su realidad varía constantemente a lo largo de la historia de acuerdo al ejercicio y educación que se le ha dado.

Ortega, analizando la filosofía de Aristóteles y de los escolásticos, cree que

"la evidencia es un fenómeno noético. El principio de no-contradicción no nos parece verdad "evidente" porque lo hayamos evi-

porque aun siendo ilimitada nuestra Inteligencia, el ser, el mundo, ni Universo sea por si mismo, por su misma contextura, opaco al pensamiento porque sea en si mismo Irracional" (*¿Qué es filosofía?* Madrid, Revista de Occidente, 1976, p. 88-89).

Recuérdese que el "ser" era lo evidente y por sí mismo —sin necesidad de otro medio— cognoscible, para los escolásticos. Pero Ortega ha repetido con frecuencia que "los conceptos de realidad y de ser tradicionales no sirven"; para él, "ser" significa "vivir", "intimidad consigo y con las cosas" (ídem. p. 216). Ese "vivir" o la "realidad" o el "ser" es Irracional, aunque el hombre, que es actividad e Invención frente al medio (el cual le ofrece dificultades y facilidades), invente, como reacción al medio o circunstancias —y para vérselas con ellas—, los conceptos y se haga una razón, con la cual Intenta y necesita hacer racional el "vivir", el "ser" y la "realidad". La "verdad", la "razón", sin embargo, no son creencias innecesarias: al contrario, son necesidades vitales: "Sin hombre no hay verdad, pero, viceversa, sin verdad no hay hombre. Este puede definirse como el ser que necesita absolutamente verdad— esto es. de que tenga sentido vivir" (*Prólogo para alemanes*. Madrid, Taurus. 1958. p. 55).

Pero, si bien el "concepto", la "Idea", la "razón" responde a una acción y a la facultad de hacer acciones a las que, como reacciones, nos obliga la vida, sin embargo no se traía aquí de acciones meramente subjetivas, esto es, de acciones que comienzan y quedan en el suelo. El pensamiento, y la razón que lo produce, cuando son verdaderos, aun respondiendo a una necesidad vital, llega sin embargo a las cosas, a la vida; consiste en una adecuación con las cosas, como ya dijimos. En este sentido, para Ortega, la verdad no es subjetiva.

denciado, porque lo hayamos intuido, «mostrado» o razonado, sino simplemente porque lo hemos mamado. Esta evidencia más que de la intelección **proviene de la lactancia**. En la Summa contra Gentiles I, c. II, Santo Tomás ha visto este tema con toda claridad: -Ea quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter tenetur ac si essent naturaliter et per se nota»¹⁵².

El pensar exacto se inicia con Parménides. Hay un modo de pensar exacto frente a muchos otros que no lo son, aunque puedan ser probables, persuasivos, plausibles o sugestivos. Este pensar exacto establecido por Parménides consiste, según Ortega, **en dar las espaldas a las cosas y atenerse a sí mismo**, esto es, a lo que expresan las ideas o conceptos. El lógos, en cuanto es lo pensado, tiene una consistencia propia, precisa y única: "ser" es "ser", y nada más que ser, sin mezcla de "no ser". Las relaciones entre conceptos se vuelven rígidas, "rigurosas", y por lo mismo se imponen a la mente con un carácter de necesidad que no posee ninguno de los otros modos de pensar¹⁵³.

Ante este modo de pensar exacto, ante este logismo, el hombre se siente forzado por un poder extraño e inexorable a pensar así y no de otro modo. En la mitología griega era la **Ananke mítica, la Necesidad**, el poder sumo, misterioso y superior, que gravita so-vita sobre dioses y mortales. Esta necesidad, hallada en todo lo que es pensado, se volvió una evidencia,

"una verdad para uno, incuestionable, sin que uno sepa por qué ni cómo es verdad... Sentimos la negación del principio para nosotros "evidente", como la negación de nosotros mismos. Nos sentimos "aniquilados". Esto provoca en nosotros una eléctrica descarga emocional de odio y de terror, como si viésemos que alguien nos está quitando la tierra de los pies y nos hace caer en el horror de un infinito vacío, de una pavorosa Nada" ¹⁵⁴.

¹⁵² ORTEGA Y GASSET, J. *La idea de principio en Leibniz*. Madrid. Revista de Occidente. 1967. Vol. I. p. 264.

"La «videncia» del principio de contradicción no tiene, pues, nada que ver con las exigencias de una teoría pura. Pertenece a los *idola fori et idola tribus*. Aristóteles creía en él con maciza creencia. De aquí el horror y el odio a los que le oponen reparos o lo niegan o lo condicionan. Es el terror y la furia que siente el australiano cuando alguien toca el "churrunga" o piedrecilla sagrada a que, en su creencia, va unido su destino. Desde tiempo inmemorial está establecido en su tribu creer en eso... La -evidencia» de este principio (de no contradicción) es el «churrunga. de la colectividad occidental desde Parménides. Es un -arcano Inteligible-fundado en ciertas toscas experiencias Intelectuales hechas sobre los conceptos y de ellos transportados a la realidad", (ídem. p. 263).

¹⁵³ Ídem, p. 259.

¹⁵⁴ Ídem, p. 248.

En otras palabras, los filósofos que admiten el principio de no contradicción son filósofos que creen pensar la realidad, y no advierten que lo que hacen, por medio de este principio arbitrario —aunque social y milenariamente aceptado—, es "construir una realidad"¹⁵⁵.

A juicio de Aristóteles, los principios son proposiciones de verdad improbable por medio de una prueba normal apodíctica. El principio de no contradicción es una verdad necesaria para que exista cualquier otra verdad. Pero Aristóteles **no prueba propiamente el principio de no contradicción: lo muestra, no lo demuestra.**

"Es imposible que uno admita simultáneamente que una misma cosa es y no es... Por eso todas las demostraciones se remontan a esta última **creencia —dóxon—**. Pues este es, por naturaleza principio —*fúsei gar arjé*— también de todos los demás axiomas"¹⁵⁶.

Para Aristóteles es manifiesto —fanerón— el principio de no contradicción y lo asume —*eiléfamen*—; y con esto estima haber demostrado —*eidéixamen*— que es el principio más seguro. En esta creencia en lo manifiesto y en esta asunción se basa la racionalidad aristotélica.

La introducción, que luego hará la Escolástica del *lumen naturale*, como fundamentación metafísica de los primeros principios, no es para Ortega y Gasset más que "la *virtus dormitiva* del conocimiento". **No hay un auténtico fundamento natural de los principios primeros**, por más que se finja, como un *deux ex machina*, el *lumen naturale* o inteligencia¹⁵⁷. Según Ortega, "la auténtica luz, no la metáfora, es la sensación". La abstracción no es ninguna operación mágica capaz de dar una nueva naturaleza a lo concreto¹⁵⁸.

"Pensar", según el filósofo madrileño, no es sacar algo de las

¹⁵⁵ "Así, en este caso de los libros metafísicos aristotélicos, habría que comenzar: Llamamos Ente a aquello que no da lugar, a la vez y en el mismo sentido, a oposiciones contradictorias. Aquí el principio de contradicción no es una verdad evidente que vale para todo algo, sino un axioma arbitrario. Claro que el ente engendrado por los axiomas renuncia a ser por sí representante de la Realidad.

Lo que puede pasar es que después encontremos algo real que con alguna aproximación se comportan al modo del Ente axiomático", (ídem, p. 245).

¹⁵⁶ Aristóteles. *Metafísica*, IV, 4, 1005 b 29-34.

¹⁵⁷ *La idea de principio en Leibniz*. Madrid, Revista de Occidente, 1967, Vol. I, p. 212.

¹⁵⁸ *La idea de principio en Leibniz*. Madrid, Revista de Occidente, 1967, Vol. I, p. 212.

cosas —abstraer—, sino meter algo en las cosas: meter el "ser", esto es, meter el gran supuesto humano, **la gran hipótesis creada en occidente**¹⁵⁹.

Los principios, pues, y el "ser" **son creaciones de los hombres** en los cuales los hombres creen, hasta el punto que terminan imponiéndoseles con una mítica necesidad. Sin embargo, estas creaciones deben estar al servicio de la vida del hombre, pues el pensar está al servicio del vivir, y no el vivir al servicio del pensar.

La vida (de la cual se agregan los principios culturales y racionales tomando una existencia transvital¹⁶⁰), sin ser racional es la fuente de toda racionalidad. **"La vida vive de su propio fondo", "vive sin por qué, viviéndose sin más a sí misma"**¹⁶¹. Pero la vida no es algo abstracto, sino la vida particular y concreta de cada cual: la vida se da en determinadas circunstancias, se da en la historia. **La vida es histórica y la razón (que es un instrumento que la vida crea y emplea) es histórica además de biológica**¹⁶². El hombre, a partir del animal que fue, ha

¹⁵⁹ "Aristóteles necesita —aparte otros muchos motivos que como intelectual griego tenía— divinizar el pensamiento, y esto, difícil en los supuestos de su psicología y de su teoría del conocimiento, le lleva a una solución violenta, metiendo a última hora, atropelladamente y «desde fuera», un poder en el hombre —el *noús poietikós*— que en su restante condición no venía previsto y que ha estado a punto de convertir el aristotelismo en panteísmo. Pero la verdad es que el *noús* o Inteligencia no tiene nada de divino que no lo tenga ya la sensación", (ídem, p.186).

¹⁶⁰ "La pregunta ¿qué es la luz? implica que no sabemos lo que la luz es; pero a la vez implica que sabemos lo que es el ser antes de saber lo que es cada cosa e cuanto que es. De otro modo la pregunta carecería de significado. Pero entonces quiere decirse que la idea de ser no ha sido extraída de las cosas, sino que ha sido introducida en ellas por el hombre, que es previa al ser de cada una, y las hace posible en cuanto entes... El ser es ciertamente el ser de las cosas; resulta que eso, lo más propio de ellas, puesto que es su «sí-mis-midad», ellas no lo tienen en cuanto cosas, sino que les es supuesto por el hombre. El Ente, en efecto, sería una hipótesis humana", (ídem, Vol. II, p. 47).

¹⁶¹ *El tema de nuestro tiempo*, e. c., p. 89. nota 1.

¹⁶² En la historia, en el hacer del hombre, se basan las categorías del pensar del hombre. Las ciencias no tendrían significado, sino a partir del significado de la vida: "La razón histórica (la razón que nos construimos en nuestra historia) es la base, fundamento y supuesto de la razón física (de la razón que yace en la ciencia física), matemática, y lógica, que no son más que particularizaciones, especificaciones y abstracciones deficientes de aquella". (ORTEGA Y GASSET. J. *Una Interpretación de la historia universal*. Madrid. Revista de Occidente. 1960, p. 132).

"Es urgente intervenir la fórmula de Hegel y decir que, muy lejos de ser la historia • racional-, acontece que la razón misma, la auténtica, es histórica" (*Ori-*

tenido que inventarse una razón. La vida no ha sido para el hombre "un dulce proceso vegetativo sino un drama". Luchando contra la naturaleza que le rodea, el hombre (que no tiene naturaleza, sino es inestabilidad, dinamismo) ha perdido o embotado algunos instintos, pero ha ampliado su memoria y fantasía. Surgieron así dos mundos: a) el mundo interior de la razón o de la fantasía, porque la razón es la fantasía ordenada¹⁶³; y b) el mundo exterior de su contorno, la circunstancia.

El hombre es un animal que ha escapado de su animalidad, ha huido de la mera naturaleza y junto al mundo físico se ha creado además su mundo racional, con el que intenta poner a su disposición la naturaleza. La técnica (ese transformar la naturaleza con arreglo al propio proyecto de vida) es el mejor fruto de la racionalidad del hombre: la técnica es el instrumento para su felicidad, lo que el hombre hace para ser feliz de acuerdo a su proyecto.

Según esta visión orteguiana, pues, el hombre **no es racional**, sino que **se hace racional**. El hombre inventó la razón para suplir al instinto deficiente.

"El papel del instinto es dirigir automáticamente el comportamiento. En este primer hombre que era todavía el último animal, cuando un instinto fallaba y el pobre se encontraba sin saber qué hacer en la situación, la fantasía aprontaba la imagen de una posible acción. Estos fantásticos proyectos de conductas eran insensatos y torpes. Pero, a fuerza de ensayar muchos, algunos resultaban útiles y quedaban fijados como adquisiciones prodigiosas. Esto y poco más es la razón inicial del hombre. Por tanto, mero suplemento al instinto deficiente. Por fortuna conservaba aún vivaces la mayor parte. Era todavía principalmente bestia. Con la dosis mínima de razón que ya poseía, no se las hubiese podido bandear en la existencia. Sólo aquí y allá esta razón actuaba como aparato ortopédico puesto a un instinto quebrado. Sin ella habría caído bajo el animal"¹⁶⁴. Pero luego, poco a poco, "la razón

gen y epílogo de la filosofía. Madrid, Revista de Occidente, 1972, p. 53).

¹⁶³ "La razón no es sino fantasía puesta en forma". (*Una Interpretación de la historia universal*, 6. c. p. 284).

"La historia de la razón... es la historia de los estados por los que ha ido pasando la domesticación de nuestro desaforado imaginar", (ídem, p. 311). Cfr. La idea del principio en Leibniz. O. c., Vol. I. p. 181.

¹⁶⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *La caza y los toros*. Madrid, Revista de Occidente, 1960, p. 90-91. Lo específico, pues, del hombre es la razón que el hombre se ha hecho, a la cual no puede renunciar sin volverse animal, y aún menos que animal. Pero el "contenido" de la razón, la racionalidad como conjunto ordenado de ideas y creencias, puede vaciarse hasta el punto de aparecer como *una razón sin racionalidad: "una razón sin razón"*. Esto ve Ortega en el Fascismo y siempre que la *fuerza o violencia* es la única racionalidad

se robustece. Inventa armas y técnicas cada vez más eficaces. Por este lado se va el hombre distanciando del animal... Pero paralelamente avanza también la atrofia de sus instintos y se va alejando de su prístina intimidad con la Naturaleza"¹⁶⁵.

El hombre es un tráfugo de la Naturaleza y de la Animalidad y en su fuga inventó y elaboró su propia **razón** (su fuerza discursiva) y su **racionalidad** (el conjunto ordenado de ideas, justificaciones, creencias, ciencias, visiones del mundo...).

4º) Herbert Marcuse¹⁶⁶ continúa esta corriente de pensamiento a través de un repensamiento filosófico de los escritos de S. Freud (el cual se basa no poco en la filosofía vitalista instintiva de Nietzsche¹⁶⁷).

Lo absurdo, lo sin sentido en el individuo, es el "ello" donde el principio lógico de no contradicción no tiene vigencia; pero que después viene parcialmente regido y racionalizado por las instancias del "yo" y "super yo". Lo irracional, el ello, no queda con estas instancias suprimido: lo que sucede es que estas instancias *lo hacen aflo-*

que se impone. "El hombre no quiere dar razones ni quiere tener razón", sino que impone su fuerza. *"He aquí lo nuevo: el derecho a no tener razón, la razón de la sin razón"*. (*La rebelión de las masas*. Madrid, Revista de Occidente, 1959, p. 121).

La rebelión es a veces el inicio con el que se implantan nuevas ideas y creencias, una nueva racionalidad antes inadmisibles e imposible de implantar sin la fuerza. El rebelde (si lo es radicalmente) no puede esperar la comprensión racional del opresor: sólo cuando el rebelde triunfante imponga a las generaciones futuras su mismo modo de pensar, su racionalidad —antes inadmisibles— podrá esperar obtener una justificación racional para su obrar.

¹⁶⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *La caza y los toros*. Madrid, Revista de Occidente, 1960, p. 93.

¹⁶⁶ Nace en Berlín, 19 de julio de 1898. Emigró a Suiza y luego a Estados Unidos, obteniendo la ciudadanía en 1940. En 1952 inició una carrera magisterial como teórico político, primero en la Universidad de Columbia y en Harvard. Fallece en Berlín, 29 de julio de 1979.

¹⁶⁷ "Se ataca a la ontología tradicional: contra la concepción del ser en términos de Lógos se levanta *la concepción del ser en términos a-lógicos*: la voluntad y el gozo. La contratendencia lucha por formular su propio Lógos: **la lógica de la gratificación**.

En sus posiciones más avanzadas, la teoría de Freud participa de esta dinámica filosófica. Al intentar definir la esencia del ser, su metapsicología lo define como Eros —en contraste con la definición tradicional como Lógos... **El ser es esencialmente el impulso hacia el placer**. Este impulso llega a ser una "meta" en la existencia humana... La cultura empieza con la realización colectiva de esta meta. Sin embargo, después, la lucha por la existencia es organizada de acuerdo con el interés de la dominación: la base erótica de la cultura es transformada". (MARCUSE, H. *Eros y Civilización*. Barcelona, Seix Barral, 1970, p. 121-122).

rar racionalizado. Los intentos de racionalización —no de supresión— de lo irracional se realizan no sólo a nivel de individuo, sino también a nivel de sociedad: las ideologías teórico-prácticas son frutos de este intento¹⁶⁸.

Según S. Freud y H. Marcuse, la historia y el progreso del hombre y de la civilización es **la historia y el progreso de la represión** de la libido como estructura instintiva. El Eros aspira a una satisfacción que la cultura no puede permitir sin perecer. La civilización comienza cuando la satisfacción integral del placer es abandonada.

Por influencia de la realidad externa (dominio del principio de realidad) los impulsos o instintos animales se transforman en humanos: **los instintos son sublimados, se les cambia su objetivo**.

"El animal hombre llega a ser un ser humano solo por medio de una fundamental transformación de su naturaleza que afecta no solo las aspiraciones instintivas, sino también los "valores" instintivos —esto es, los principios que gobiernan la realización de estas aspiraciones"¹⁶⁹.

La civilización es posible porque **se impuso otra escala de valores**: en lugar de la satisfacción inmediata, la satisfacción retardada; en lugar del placer, la restricción del placer; en lugar del gozo y el juego, la fatiga y el trabajo; en vez de la receptividad, la productividad; al puesto de la ausencia de represión, la seguridad.

El principio del placer es ahora regido por el principio de realidad que lo restringe, lo reprime y sublima. Las fuerzas destructoras de la gratificación instintiva, y su incompatibilidad con las normas y relaciones sociales establecidas, han sido subyugadas. El ser humano que era un conjunto de impulsos animales ha logrado ahora un yo estructurado, organizado: hay un control de la motilidad. **El yo no es algo biológico, sino una construcción histórica del psiquismo**.

"Bajo el principio de la realidad, el ser humano desarrolla la función de la razón: aprende a -probar- la realidad, a distinguir entre bueno y malo, verdadero y falso, útil y nocivo. El hombre adquiere las facultades de atención, memoria y juicio. Llega a ser un sujeto consciente, pensante, engranado a una racionalidad que le es impuesta desde afuera. Solo una forma de actividad de pensamiento es «dejada fuera» de la nueva organización

¹⁶⁸ Sobre el concepto de ideología véase: *El surgimiento de la teoría social* en MARCUSE, H. *Razón y revolución*. Madrid, Alianza, 1972, p. 247 ss. HOROWITZ, I. *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*. Bs. As., Eudeba, 1964. MANNHEIM, K. *Ideología y utopía*. Madrid, Aguilar, 1973.

¹⁶⁹ *Eros y civilización*, e. c., p. 25-6.

del aparato mental y permanece libre del mando del principio de la realidad: la fantasía está «protegida de las alteraciones culturales» y permanece ligada al principio del placer¹⁷⁰.

Esa fuerza que es la libido está ahora organizada por la sociedad del hombre y para la sociedad. La civilización es, entonces, la lucha contra la libertad del instinto. Ahora bien, como ese triunfo del principio de la realidad [que gratifica con la seguridad] no *está nunca* completamente logrado, ni de una vez para siempre, la represión irracional del instinto debe continuar siempre también. **"El principio de realidad se materializa en un sistema de instituciones". La dominación se hace social y política institucionalizada.**

Pero la represión no es impuesta por la naturaleza, no es un proceso inevitable e irreversible como creía Freud; sino que "la represión es un hecho histórico", es impuesta por el hombre. La represión impuesta desde fuera, se ha introyectado luego, y desde adentro sostiene ahora la represión exterior. "La propia represión sostiene a sus dominadores y sus instituciones. Es esta dinámica mental la que Freud revela como la dinámica de la civilización".

En otras palabras, el **hombre ha conseguido con la represión exterior** crear un yo que racionaliza sus instintos; pero, a su vez, es una "racionalización para la represión". La obra de Freud

"se caracteriza por una incomprometida insistencia en revelar el contenido represivo de los más altos valores y logros de la cultura. En tanto se hace esto, niega la adecuación de la razón con la represión sobre la que está construida la ideología de la cultura"¹⁷¹.

La falta de libertad instintiva es el precio que se debe pagar por la cultura o civilización. Identificar razón con instinto libre es un tabú. La libertad, según Freud y Marcuse, está limitada solo dentro del campo que hace posible la civilización.

En el "ello", la libertad está identificada con la necesidad del instinto, que es *de* por sí inmediato, sin restricciones ni moral; que es gozo o juego sin fatiga, sin futuro ni seguridades. Si el instinto es felicidad, entonces "la libertad en la civilización es antagónica de la felicidad". El instinto, donde se identifica la necesidad con la libertad, es el **absoluto oscuro, ciego impulso de vida** (que puede llegar hasta la destrucción de la vida organizada) que une la concepción de Marcuse

¹⁷⁰ Ídem, p. 27.

¹⁷¹ Ídem, p. 30.

y Freud con la de Nietzsche y Schopenhauer¹⁷².

El hombre —animal históricamente reprimido—, posee la fantasía que empieza a decir la verdad que la razón le niega. La fantasía —tan alabada por Nietzsche— se convierte en la facultad superior a la razón. La racionalidad "alocada" de *la fantasía*, expresión de la libertad del instinto no controlado por la realidad histórica, se convierte en la verdadera racionalidad fundamental, que tiende a reivindicar una racionalidad más completa: una armonía entre felicidad (que se expresa a través de la fantasía) y razón (regida por el duro principio de realidad); armonía que ha sido convertida en utopía por el principio de realidad establecido.

La fantasía se convierte, pues, en la verdadera razón al servicio del instinto, superior a la razón del yo, como es superior el instinto o "ello" al "yo"; como puede ser superior la vida de la especie, que radica en el "ello", a la vida del individuo o "yo"¹⁷³.

¹⁷² El instinto adquiere aquí un vuelo metafísico: está más allá de la vida organizada y da la muerte. El instinto tiene una naturaleza anterior y común a la especificación en Instinto de vida o Eros e instinto de muerte.

"El principio del placer se deriva del principio de la constancia" dice Freud en *Mes allá del principio del placer (Obras Completas. Madrid, Biblioteca Nueva, 1973. Vol. III. p. 2508)*. "Un *instinto* sería, pues, una tendencia propia de lo orgánico vivo a la reconstrucción de un estado anterior, que lo animado tuvo que abandonar bajo el influjo de fuerzas exteriores, perturbadoras; una especie de elasticidad orgánica, o, si se quiere, la manifestación de la inercia en la vida orgánica", (ídem. p. 2525).

"En una época indeterminada fueron despertados en la materia inanimada, por la actuación de fuerzas Inimaginables, las cualidades de lo viviente. Quizás fue este el proceso que sirvió de modelo a aquel otro que después hizo surgir la conciencia en determinado estado de la materia animada. La tensión, entonces generada en la antes inanimada materia, intenta nivelarse, apareciendo así el primer instinto: el de volver a lo inanimado... Si se quiere seguir afirmando la naturaleza exclusivamente conservadora, de los instintos, no se puede llegar a otras hipótesis sobre el origen y el fin de la vida", (ídem, p. 2526). "El desarrollo humano hasta el presente me parece no necesitar explicación distinta del de los animales, y lo que de impulso incansable a una mayor perfección se observa en una minoría de Individuos humanos puede comprenderse sin dificultad como consecuencia de la represión de los instintos, proceso al que se debe lo más valioso de la civilización", (ídem, p. 2528).

¹⁷³ La racionalidad del yo es la racionalidad u organización inteligente de la realidad externa o introyectada. La "racionalidad de la fantasía" —si así se me permite expresarme— es la racionalidad o poder discursivo propio del "ello" o principio del placer, acurrucado junto a las imágenes de toda la prehistoria de la especie humana.

Si por **racionalidad** entendemos la ordenación de lo que se conoce de acuerdo a un principio, entonces, la racionalidad de lo real o exterior no es

En el "ello", conviven sin excluirse el odio y el amor, convirtiéndose el uno en el otro; como en la fantasía. **En la "racionalidad de la fantasía" no rige el principio de no contradicción**¹⁷⁴. La racionalidad de la razón, por el

ciertamente la racionalidad de la fantasía. Sin embargo, la fantasía, en sus productos (los sueños nocturnos y diurnos), tiene también su modo de ordenar el placer del cual vive. Quizás no sea absurdo legarle a la fantasía creadora la producción de una cierta racionalidad, que la razón no siempre entiende. Según esto, sería mejor hablar de un "ego" que tiene dos funciones (o razones) para racionalizar u ordenar sus vivencias. Por una parte, **la razón que está regida por el principio de realidad**; y, por otra parte, **la razón (fantasía) regida por el principio del placer**. La razón, regida por la realidad (exterior o introyectada —ideas—), ha subyugado hasta hoy a la fantasía, encerrándola en el ámbito de lo irreal y falso; pero la razón, regida por el placer, ha reclamado siempre su verdad: la realización integral del hombre, donde lo irreal y lo real, lo verdadero y lo falso, lo pasado y lo futuro, lo que es y lo que puede ser, no tienen límites tan definidos como se pretende, cuando se nos impone el principio de realidad.

"La contribución original de Freud yace en el intento de mostrar la génesis de esta forma de pensamiento y sus conexiones esenciales con el principio del placer. El establecimiento del principio de la realidad provoca una división y una mutilación de la mente que inevitablemente determina todo su desarrollo. Los procesos mentales anteriormente identificados en el ego del placer son divididos ahora: su corriente principal es canalizada dentro del dominio del principio de la realidad y es obligada a acomodarse a sus exigencias. Condicionada así, esta parte de la mente obtiene el monopolio de la interpretación, la manipulación de la capacidad de alterar la realidad —de gobernar la memoria y el olvido, inclusive de definir lo que es la realidad y cómo debe ser usada y transformada. La otra parte del aparato mental permanece libre de control del principio de la realidad— al precio de llegar a ser impotente, inconsecuente, irrealista. Si el ego era anteriormente guiado por la **totalidad** de su energía mental, ahora sólo es guiado por la parte de él que se adapta al principio de la realidad. Tan sólo esta parte debe determinar los objetivos, normas y valores del ego; bajo la forma de **razón** llega a ser la única depositaria de la capacidad de juicio, de la verdad y lo racional; decide lo que es útil y utilizable, bueno y malo. La **fantasía**, como un proceso mental separado, nace y al mismo tiempo es dejada atrás por la organización del ego de la realidad dentro del ego del placer. La razón prevalece; llega a ser poco agradable, pero útil y correcta; la fantasía permanece como algo agradable, pero llega a ser inútil, falsa —un simple juego, una forma de soñar despierto—. (*Eros y civilización*, e. c., p. 138-9).

¹⁷⁴ "La fantasía —dice E. Glover refiriéndose a Jung— es por encima de todo la actividad creadora de la que salen las respuestas a todas las preguntas contestables; es la madre de todas las posibilidades, en la que todos los opuestos mentales tanto como los conflictos entre el mundo externo y el interno están unidos. **La fantasía ha construido siempre el puente entre las irreconciliables demandas del objeto y el sujeto**, la extraversion y la introversión... Mira no solo hacia atrás, hacia un pasado aborigen dorado; sino también hacia adelante, hacia todas las posibilidades todavía irrealizadas, pero realizables", (idem, p. 143-4).

contrario, que yace en las normas introyectadas del exterior y que constituyen el super yo y el ideal del yo, no son más que *construcciones históricas* al servicio del principio de la realidad. La razón misma del yo, no es más que una función del yo al servicio de] principio de la realidad, y, como el yo, es un producto en parte también de ello. Una parte del ello, dotada de órganos necesarios para la recepción de los estímulos y para su protección, al entrar en conflicto con el principio de realidad, se desarrolla gradualmente como ego o yo¹⁷⁵.

El yo tiene primeramente el poder de fantasear o representarse los objetos para obtener gratificación; poco a poco adquiere también el poder o fuerza de **aplazar** su necesidad de satisfacción inmediata. Surge así la posibilidad de un cierto distanciamiento o discernimiento que permite el nacimiento del conocimiento verdadero, esto es, "una instancia imparcial propuesta para decidir si una representación determinada es verdadera o falsa, si se halla o no de acuerdo con la realidad y que lo decide por medio de su comparación con las huellas mnémicas de la realidad"¹⁷⁶. Aquí se halla la base para una libertad a! menos formal.

La realidad histórica, que rodea al individuo, se impone como el **principio de la realidad, el cual es incompatible con el principio del placer que procede del ello**. La realidad (social, histórica) no permite la consecución arbitraria e inmediata del placer que pretende el ello. Surge así la escasez de placer y la necesidad de conseguirlo empleando medios o rodeos. El hombre, entonces, "para hacer posible la satisfacción necesita siempre un trabajo, arreglos y tareas más o menos penosas encaminados a procurar los medios para satisfacer esas necesidades"¹⁷⁷.

En nuestra civilización esa escasez, como el trabajo correspondiente, prevalece toda la vida. Según Marcuse, la distribución de la escasez, y el esfuerzo para superarla (forma de trabajo) ha sido impuesta a los individuos —primero por la violencia y luego por un poder racional— ideológicamente. En otras palabras, el trabajo, que se realiza en vistas a la producción de bienes que satisfacen la necesidad de placer, no redundará en satisfacción para todos, sino para unos pocos que ejercen una dominación "para sostenerse y afirmarse a sí mismos en una posición privilegiada". En cada sociedad el principio de la realidad "se expresa concretamente en un sistema de instituciones y relaciones, leyes y valores sociales que transmiten y refuerzan la requerida «modificación» de los instintos".

¹⁷⁵ Véase LOEWALD, H. *Ego y realidad*, en BAREMBLITT, G. y otros: *El concepto de realidad en psicoanálisis*. Bs. As., Socioanálisis, 1974, p. 103 ss.

¹⁷⁶ FREUD, S. *Los dos principios del funcionamiento mental*, e. c., Vol. II, p. 1639. Cfr. DAROS, W. *El problema de la libertad en la teoría psicoanalítica freudiana*, en *Rivista Rosminiana* (Stresa), 1979, Fase. III, p. 249-272.

¹⁷⁷ *Eros y civilización*, e. c., p. 46.

Una cierta dominación y control del principio del placer es necesaria para que exista la asociación humana civilizada. Pero sobre esa necesidad específica, propia del animal sapiens, se han añadido otros controles y necesidades adicionales, que no son indispensables y que producen una represión excedente.

"El principio del placer fue destronado no solo porque militaba contra el progreso en la civilización, sino también porque militaba contra la civilización cuyo progreso perpetúa la dominación y el esfuerzo"¹⁷⁸.

La represión, cuando es excedente, es irracional, al menos para el individuo que debe padecerla sin gozar compensación real alguna. Esa **irracionalidad de la represión excedente** (y Marcuse cita, como ejemplos de esta represión excedente, una exagerada preservación de la familia patriarcal monogámica, la división jerárquica del trabajo, el excesivo control público sobre la existencia privada) se introyecta en la vida de todo niño, como se introyecta toda la realidad histórica que nos rodea. *El superyo es el heredero no solo del complejo de Edipo, sino también de toda esta represión excesiva*. En el superyo se instalan las fuerzas que combaten para destruir o sofocar o sublimar el principio instintivo del placer. La realidad represiva exterior (su generalización en ideas) se convierte en el conjunto de nuestras pautas morales interiores. El principio de la realidad, que se opone al principio del placer, se introyecta, y crea en cada individuo una "cultura del instinto de muerte, que puede tomar el mando en el súper yo"¹⁷⁹.

Como es irracional la represión excesiva exterior, así también es irracional la correspondiente excesiva rigidez interior del súper yo de una persona neurótica. En otras palabras, **"el mismo progreso de la civilización lleva a la liberación de fuerzas destructivas** cada vez más potentes".

La técnica, ese utilizar medios para la realización de un fin placentero, ese dominar destructivamente a la naturaleza para someterla a nuestros antojos, se halla en la base misma del progreso. Este ordenamiento de los medios al fin constituye la racionalidad tecnológica.

"La **racionalidad tecnológica** establece el modelo mental y de conducta para la actuación productiva; y el «poder sobre la naturaleza» ha llegado a ser prácticamente identificado con el concepto de civilización"¹⁸⁰.

¹⁷⁸ ídem, p. 50.

¹⁷⁹ ídem, p. 61.

¹⁸⁰ ídem, p. 89.

En la técnica, los impulsos agresivos, destructores, son satisfechos, pues con la técnica la naturaleza es literalmente violada: lo técnico es lo opuesto a lo natural, es lo que destruye y transforma lo natural. La técnica es un derivado del principio de realidad y del instinto de muerte, es una violación constructiva de la civilización, pero destructiva de la naturaleza.

He aquí —repetámoslo de nuevo— el fruto de la racionalidad tecnológica que hemos construido:

"El creciente bienestar cultural y el conocimiento creciente proveen el material para **la destrucción progresiva y la necesidad de una represión instintiva creciente**"¹⁸¹.

Se ha vuelto racional el siguiente ciclo repetitivo: dominación-rebelión-dominación. Pero este ciclo es progresivo: el momento de dominación que sigue a la rebelión es siempre un progreso sobre la dominación primera. Desde el hipotético y simbólico sistema de dominación establecido —según Freud— por el padre original, luego por el clan de los hermanos, después por el sistema de autoridad institucional propio de la civilización moderna, la dominación se ha hecho cada vez más impersonal, objetiva, universal, más racionalizada, efectiva y productiva.

Nuestra racionalización progresa, pero parece progresar en el sentido de la **destrucción constructiva propia de la técnica y de la represión creciente del instinto**.

Pero este proceso racional que hemos creado o aceptado, además, se ha vuelto para la mayoría **tolerable y hasta satisfactorio**. La racionalidad tecnológica es una dominación disfrazada de opulencia y libertad, que se extiende a todas las esferas de la vida pública y privada, que quita todo criterio para criticarla. Nuestra racionalidad tecnológica se ha vuelto ideológica: se justifica a sí misma con los bienes que parece ofrecernos y, aunque no favorece a todos igualmente, nos quita el bien mayor que es la posibilidad de criticarla y dominarla a su vez¹⁸². El trabajo

¹⁸¹ Ídem, p. 90.

¹⁸² "Así surge el modelo de pensamiento y conducta unidimensional en el que las Ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y la acción, son rechazados o reducidos a los términos de este universo. La racionalidad del sistema dado y de su extensión cuantitativa da una nueva definición a estas ideas, aspiraciones y objetivos". (MARCUSE. H. *El hombre unidimensional*. Barcelona, Seix Barral, 1971. p. 42). "El Individuo se ha vuelto tan permeable, y tan impregnado de ideología, que afirma de buena fe estar exento de ella. La falsa conciencia así formada resiste entonces a todo juicio crítico. Aquí la publicidad juega un papel determinante... Los valores de publicidad crean una manera de vivir mejor que la anterior y, en cuanto tal, se defiende contra todo cambio calificativo. Así se forman el pensamiento y las conductas unidimensionales".

debería llevarnos a una paulatina reducción del trabajo y a un aumento del tiempo del placer: de hecho, aun con una productividad más alta nos está llevando a la perpetuación en el trabajo. La industrialización que debería cubrir las necesidades humanas, nos lleva más bien a una manipulación de las mismas¹⁸³. Como siempre nuestra racionalidad aparece como un intento para **cubrir con su manto lo irracional** que siempre aflora bajo diversas formas. Aun en nuestra organizadísima {y, por lo tanto, racionalizadísima} sociedad técnica reside una **ideología interna**: por una parte, se da la tendencia a que se consuma la racionalidad tecnológica, donde la ciencia y la técnica son aceptadas como la más exquisita racionalidad; pero, por otra parte, esta misma racionalidad tecnológica tiene que esforzarse para que sean eliminados todos los criterios de racionalidad que no son los que ella impone, y por los cuales vive.

La **racionalidad tecnológica** (organizada unión de ciencia y técnica, de teoría y de práctica) se impone como el absoluto racional, como la racionalidad absoluta; pero es un absoluto que no libera, sino que nos domina e impide (porque teme por su propia supervivencia) rechazarla presentándose con el manto purpúreo de la ideología. Esta racionalidad moderna está creando esclavos modernos, sublimados, que siendo esclavos no quieren dejar de serlo, porque se procura que —siendo esclavos o dependientes— no adviertan su condición, o si la advierten les parezca la mejor posible. **Esta racionalidad está condicionando tanto a los esclavos como a sus dueños**¹⁸⁴.

La tesis de Marcuse consiste en sostener que solo los que viven al margen de esta sociedad son aún capaces de crear una nueva raciona-

[PALMIER, J. M. *Introducción a Marcuse*. Bs. As., Flor, 1970. p. 1271.

¹⁸³ *El hombre unidimensional*, e. c.. p. 48.

¹⁸⁴ *ídem*, p. 63.

"Con la **racionalización del aparato productivo**, con la multiplicación de las funciones, toda la dominación asume la forma de la administración. En su cumbre, la concentración de poderes económicos parece perderse en el anonimato: todo el mundo, inclusive en lo más alto, parece carecer de poder frente a los movimientos y leyes del aparato mismo. El control es administrado normalmente por oficinas en las que los controlados son los patrones y los empleados. Los amos ya no tienen una función Individual. Los sádicos principales, los explotadores capitalistas, han sido transformados en miembros asalariados de una burocracia, cuyos sujetos se encuentran como miembros de otra burocracia. El dolor, la frustración, la omnipotencia del Individuo deriva de un sistema altamente productivo y eficiente en el que él lleva una vida mejor que nunca. La responsabilidad por la organización de su vida yace en el conjunto, en el "sistema", la suma total de las instituciones que determinan, satisfacen y controlan sus necesidades. El impulso agresivo cae en el vacío -o mejor-, el odio se encuentra con sonrientes colegas, ocupados competidores, oficiales obedientes, útiles trabajadores sociales, **todos cumpliendo con su deber y todos víctimas inocentes**". (*Eros y civilización*, e. c., p. 99).

lidad; sólo estos conservan un poder creativo y efectivo capaz no ya de hacer evolucionar nuestro modo de pensar, sino también de revolucionarlo, cambiando los principios excesivamente represivos que nos rigen por otros que favorezcan siempre más el principio de vida y de placer¹⁸⁵. La racionalidad, en última instancia, debe estar a favor —lo más posible— de la vida que es instinto irracional de placer. La represión, que es necesaria y es fuente de racionalidad, solo tiene sentido en cuanto conserva la vida haciéndola humana. De lo contrario, "la racionalidad del progreso realza la irracionalidad de su organización y dirección"¹⁸⁶. La **aparente racionalidad del progreso** distrae a los hombres del verdadero problema, que es la conciencia de que pueden trabajar menos alienadamente (tener menos fatiga y dolor) y de que pueden determinar sus propias necesidades y satisfacciones (placer de la elección no ideológicamente condicionada, y elección del placer). En fin, **no es imposible "otra forma de civilización bajo otro principio de la realidad"**¹⁸⁷.

E) La racionalidad como funcionalidad convencionalista cultural

Nos proponemos exponer aquí, brevemente, la filosofía de **Louis Rougier** sobre la razón y la racionalidad como funcionalidad¹⁸⁸.

¹⁸⁵ Cfr. PALMIER, J. M. *Introducción a Marcuse*. Bs. As., Flor, p. 118.

¹⁸⁶ **Eros y civilización**, e. c., p. 101.

¹⁸⁷ Ídem, p. 143.

¹⁸⁸ Louis Auguste Paul Rougier nació en Lyon (1889) y falleció en 1982. De sus obras mencionemos: 1919. *La matérialisation de l'énergie: essai sur la théorie de la relativité et sur la théorie des quanta*. Paris: Gauthier-Villars. English translation: 1921. *Philosophy and the new physics; an essay on the relativity theory and the theory of quanta*. London: Routledge. 1920. *La philosophie géométrique de Henri Poincaré*. Paris: F. Alcan. 1920. *Les paralogismes du rationalisme: essai sur la théorie de la connaissance*. Paris: F. Alcan. 1921. *En marge de Curie, de Carnot et d'Einstein: études de philosophie scientifique*. Paris: Chiron. 1921. *La structure des théories déductives; théorie nouvelle de la déduction*. Paris: F. Alcan. 1924. *La scolastique et le thomisme*. Paris: Gauthier-Villars. 1929. *La mystique démocratique, ses origines, ses illusions*. Paris: E. Flammarion. 1933. *L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes*. Cairo: L'institut français d'archéologie orientale. 1938. *Les mystiques économiques; comment l'on passe des démocraties libérales aux états totalitaires*. Paris: Librairie de Médicis. 1945. *Les accords Pétain, Churchill: histoire d'une mission secrète*. Montréal: Beauchemin. 1945. *Créance morale de la France*. Montréal: L. Parizeau. 1947. *La France jacobine*. Bruxelles: La Diffusion du livre. 1947. *La défaite des vainqueurs*. Bruxelles: La Diffusion du livre. 1947. *La France en marbre blanc: ce que le monde doit à la France*. Genève: Bibliothèque du Cheval ailé. 1948. *De Gaulle contre De Gaulle*. Paris: Éditions du Triolet. 1954. *Les accord secrets franco-britanniques de l'automne 1940; histoire et imposture*. Paris: Grasset. 1955. *Traité de la connaissance*. Paris: Gauthier-Villars. 1957. *L'épuration*. Paris: Les

Hay que advertir primeramente que, cuando Rougier piensa a la razón como un poder funcional, y a la racionalidad como un conjunto ordenado de ideas y creencias útil por su funcionalidad, no se refiere como Nietzsche y Ortega y Gasset a lo biológico. Lo biológico está casi ausente en las meditaciones de Rougier. La funcionalidad en la que piensa este autor es más bien la expresión de la creatividad que el hombre ejerce de acuerdo a sus intereses frente al ámbito cultural. La gnoseología de Rougier si bien se acerca a lo que Reichenbach ha denominado "**teoría funcional**" del conocimiento, no asume exactamente ninguna denominación consagrada. La *filosofía de Rougier* excluye el exemplarismo, el apriorismo ontologista u epistemológico, toda aceptación de "verdades en sí" independientemente de las convenciones de nuestro espíritu. No excluye, sin embargo, cierto apriorismo metodológico (la axiomática de los sistemas formales hipotéticos deductivos).

Por otra parte, **excluye un nominalismo radical** (*res sunt nomina*), pues si bien acepta que los sistemas formales son esquemas convencionales y vacíos, exige un modelo empírico o intuitivo para interpretarlos. **Excluye también el empirismo radical**, ya que admite una elaboración teórica de todo enunciado empírico. Rechaza la teoría unitaria de la ciencia, pues no cree que todos los conocimientos se pueden expresar en un solo lenguaje. Juzga necesario, además, el lenguaje corriente como el que permite una metateoría que justifica la coherencia y suficiencia de cualquier lenguaje deductivo formalizado. Por esto mismo **excluye una lógica universal** que se impondría a priori a todo pensamiento: al contrario, admite una pluralidad de lógicas.

Para Rougier, el conocimiento transmisible es una simbolización unívoca de la experiencia, simbolización que no tiene una relación de copia a modelo con la experiencia, sino una semejanza constante según convención. La teoría del conocimiento de L. Rougier sustituye la concepción clásica de la verdad-copia (*adecuatio*) de las teorías realistas, o la teoría verdad-forma de los idealistas y criticistas, por la **teoría de la verdad-coherencia en las ciencias formales, y de la verdad correspon-**

Sept couleurs. 1959. *La religion astrale des Pythagoriciens*. Paris: Presses Universitaires de France. 1960. *La métaphysique et le langage*. Paris: Flammarion. 1966. *Histoire d'une faillite philosophique: la Scolastique*. Paris: J.-J. Pauvert. 1969. *Le Génie de l'Occident: essai sur la formation d'une mentalité*. Paris: R. Laffont. English translation: 1971. *The genius of the West*. Los Angeles: Nash. 1972. *La genèse des dogmes chrétiens*. Paris: A. Michel. 1980. *Astronomie et religion en Occident*. Paris: Presses universitaires de France.

Me referiré especialmente a las obras: *Traité de la connaissance*. Paris, Gauthier-Villars, 1955 (que abrevio: T.C.); *La métaphysique et le langage*. Paris, Flammarion, 1960 (que abrevio: M.L.); *Le paralogismes du rationalisme*, Paris, 1920 (que abrevio: P.R.); *Le génie de l'occident. Essai sur la formation d'une mentalité*. Paris, Robert Laffont, 1969 (que abrevio: G.O.); *La religion astrale des Pythagoriciens*. Paris, Presses Universitaires, 1959 (abrevio: R. A.).

dencia (verificación y predicción) en las ciencias de lo real¹⁸⁹.

Pues bien, según Rougier, una profunda revolución se ha operado en la teoría gnoseológica y epistemológica durante el siglo pasado y este siglo, gracias a los matemáticos y físicos, e ignorándose u oponiéndose los filósofos profesionales.

Esta revolución consistió en una transformación de las ideas heredadas de Grecia, de los escolásticos, de los racionalistas clásicos y del idealismo crítico, por lo que respecta a la distinción entre **verdades formales y verdades empíricas**. Hoy es necesario interpretar esta dualidad de una manera totalmente distinta.

a) Verdades formales

Tanto los filósofos como los hombres de sentido común distinguen **verdades en sí** y **verdades de hecho**; proposiciones que contienen verdades abstractas (como los teoremas de la geometría) y proposiciones que se refieren a hechos concretos de nuestro mundo físico o psicológico.

En todos los tiempos, para establecer la falsedad de una proposición se ha usado el método de la refutación (poniendo al interlocutor en contradicción consigo mismo) y el de la apelación al testimonio de los sentidos, la experiencia (vivida por el interlocutor o aceptada de la autoridad científica).

Según esta concepción, hay dos clases de verdades y de errores: la verdad o el error formal de las proposiciones (debido a la forma o encañamiento lógico); y la verdad o error material, empírico, de las proposiciones (según el acuerdo o desacuerdo de la proposición con la experiencia, o con el objeto al que se refiere)¹⁹⁰.

Ahora bien, para L. Rougier, **las verdades formales dependen de nuestras convenciones del lenguaje**.

Las leyes de la lógica y las implicaciones formales que constituyen las demostraciones de una teoría deductiva son tautologías. Son verdaderas por su propia forma e independientemente de la experiencia. Los Racionalistas concluyeron de esto que ellas son verdades incondicionadamente necesarias, siempre normativas para nuestro espíritu. Pero si estas verdades son independientes de la experiencia porque son vacías de contenido, dependen sin embargo de convenciones de lenguaje que no somos libres de aceptar.

¹⁸⁹ T. C. p. 26.

¹⁹⁰ T. C. p. 37

Los teoremas de una ciencia deductiva, como por ejemplo la geometría, no son incondicionadamente necesarios, sino hipotéticamente necesarios. Esos teoremas son verdaderos a condición de que se los refiera a cierto sistema de axiomas de los que tautológicamente se deducen las proposiciones del sistema por medio de reglas de lógica. Por ejemplo, el teorema de Pitágoras es formalmente verdadero referido a los axiomas de Euclides, pero es formalmente falso referido a los axiomas de Lobatchevski o de Riemann. La geometría de Euclides no nos prueba que el teorema de Pitágoras es verdadero en sí; sino solo en el caso de que se admitan los presupuestos de su geometría¹⁹¹.

En realidad no existen proposiciones o nociones primeras por naturaleza, indefinibles o indemostrables en sí. Teóricamente hay una gran posibilidad de elección por la que una noción puede ser primera. Nuestra elección solamente debe tener presente dos condiciones: partiendo de esa primera o primeras nociones elegidas se debe poder deducir, con coherencia, la verdad o falsedad de otras proposiciones; y esas nociones elegidas deben ser suficientes para deducir y demostrar todas las proposiciones de la disciplina considerada. Las nociones primeras, claro está, no son enunciados susceptibles de verdad o error. Ellas son funciones preposicionales, matrices de proposiciones que se hacen verdaderas o falsas de acuerdo a cierta interpretación de símbolos¹⁹².

La **confusión de verdad formal y verdad empírica** ha dado motivo a muchos malentendidos en filosofía. *Los Racionalistas, los Criticistas e Idealistas* creyeron que todo se puede demostrar a partir del pensamiento puro. Veremos que los nombres naturales, la geometría ordinaria, la mecánica clásica no se explican *a priori* a la naturaleza; veremos que no tienen otro privilegio sino el de aplicarse habitualmente a las experiencias cotidianas.

Los Empiristas cometieron el error inverso: no supieron descubrir el carácter convencional de las proposiciones lógicas y matemáticas. Pretendieron probar que las reglas de la lógica y los principios matemáticos son generalizaciones empíricas. Olvidaron que el espíritu tiene la facultad de crear sistemas puramente formales con la condición de ser coherentes.

Ahora bien, el misterio de la necesidad *a priori* expulsado de los principios de las ciencias particulares se refugió en los principios comunes de la lógica. Pero Wittgenstein ha develado que *las proposiciones lógicas* no son verdaderas *a priori*, porque ellas en cuanto son independientes

¹⁹¹ T. C. p. 39.

¹⁹² T. C., p. 42. "Demandar si una noción es definible o si una proposición es de mostrable, sin especificar a qué sistema de nociones y de proposiciones primeras se refiere, es una cuestión tan vacía de sentido como demandar si un cuerpo está en reposo o en movimiento, sin precisar a qué sistema de coordenadas hay que trasladarlo", (ídem, p. 47). Cfr. M. L., p. 21.

carecen de sentido y del valor de verdad. Las proposiciones lógicas en cuanto carecen de contenido, son verdaderas por sus propias formas, en relación a las proposiciones elementales. Son verdaderas en cuanto no dependen de la experiencia; son necesarias porque son simples tautologías que surgen por nuestras convenciones de lenguaje¹⁹³.

Consideremos la proposición "Llueve o no llueve", admitiendo la convención de que todos los estados del tiempo se encierran en esas dos formas. Esta proposición no nos dice qué tiempo hace hoy ni cómo debemos comportarnos: si debemos llevar el paraguas o no. Es una proposición **siempre verdadera, pero vacía de contenido**. Es una verdad puramente formal, independientemente de la verdad o falsedad empírica¹⁹⁴.

Una regla lógica es una fórmula siempre verdadera, sea el que fuere el sentido y el valor de la verdad de las proposiciones que combine.

La necesidad lógica reside en las definiciones que aceptamos, implícita o explícitamente, como individuos o como sociedad, en nuestras *convenciones* de lenguaje. Lo que se acepta como verdadero por definición no puede ser tenido como falso nunca: las leyes lógicas explicitan tautológicamente este principio. **El deseo de entendernos hace que demos a nuestras convenciones un sentido unívoco**. Estas convenciones no son en su raíz última actos cognoscitivos, sino decretos de nuestra voluntad. Nuestras convenciones nos obligan solamente por la *necesidad práctica que nos imponemos de ser coherentes*¹⁹⁵.

b) Verdades empíricas

Las *matemáticas puras* se ocupan de la forma de las proposiciones. Las *ciencias de lo real* (ciencias de la naturaleza, ciencias morales y políticas) se ocupan del contenido de las proposiciones y de su acuerdo con un dato elegido. Estas utilizan el método de la *observación y experimentación*.

Las ciencias que versan sobre lo real, en su forma menos evolucionada, son ciencias puramente **descriptivas**: recuento de observaciones y experimentos sin orden lógico estricto. En su forma más evolucionada adquieren el aspecto de teorías deductivas: poseen reglas de interpretación de símbolos que permiten ver la correspondencia de estos con los datos empíricos.

¹⁹³ T. C., p. 119.

¹⁹⁴ "Una proposición es necesariamente verdadera a condición de ser totalmente vacía; y ella no es totalmente vacía sino cuando agota las eventualidades encaradas por nuestras convenciones de lenguaje", (idem, p. 120).

¹⁹⁵ "No estamos ligados, en nuestras convenciones, más que por la necesidad de ser coherentes" (T. C., p. 125).

Así, pues, el criterio de la verdad formal es la **coherencia**; el criterio de la verdad empírica es la **correspondencia** entre el sistema de símbolos y las constataciones que constituyen la materia a la cual se aplican.

En toda ciencia de lo real, entonces, hay que distinguir un *conocimiento sensible* (que es la materia de la ciencia, el contenido observado) y el *conocimiento simbólico* que se expresa en un lenguaje intersubjetivo. La relación entre la materia y el lenguaje se establece a través de reglas semánticas, que hacen corresponder unívocamente los símbolos del lenguaje a los estados de conciencia vividos¹⁹⁶.

La constancia del orden de nuestras sensaciones nos permiten aprobar nuestras convenciones de lenguaje y crear un lenguaje intersubjetivo. Este lenguaje, a su vez, nos permite controlar la invariabilidad de este orden para muchos observadores colocados en las mismas condiciones¹⁹⁷.

En todo complejo de sensaciones y percepciones debemos distinguir lo que es transmisible por el lenguaje (su orden, su estructura) de lo que es intransmisible o sugerido (cualidades específicas coloreadas de afectividad). Ahora bien, en el **conocimiento científico** entran solamente elementos comunicables por el lenguaje e intersubjetivamente controlables.

Toda ciencia necesita formar su lenguaje intersubjetivo. Una percepción en cuanto tal no es ni verdadera ni falsa: es algo vivido, un estado de conciencia. La verdad y el error aparecen cuando formulamos *proposiciones* acerca de nuestras sensaciones o percepciones.

Las proposiciones suponen la existencia de un lenguaje que se refiera a nuestros estados de conciencia. Para crear este lenguaje es necesario separar el continuo sensible y constituir objetos, sucesos, propiedades, relaciones por medio de símbolos. Una proposición consiste en un enunciado de la relación entre esos símbolos. La proposición es verdadera si, aplicando las reglas de correspondencias entre símbolos y contenidos de conciencia, justifica la espera que ha suscitado; si digo: "A tal hora habrá un eclipse en París", esta proposición es verdadera si a tal hora se verifica el eclipse.

Gracias a estos invariables estáticos, topológicos, que son los símbolos de lenguaje, el mundo físico se nos aparece como un conjunto de objetos que puede ser precisado, ordenado, clasificado regularmente¹⁹⁸.

Por la creación de estos símbolos de lenguaje se puede pasar de una física cualitativa (como la del lenguaje vulgar) a una física cuantitativa

¹⁹⁶ Ídem, p. 179-180.

¹⁹⁷ "Brevemente, lo que es comunicable de un individuo a otro es el orden de las percepciones que experimentamos en circunstancias definidas; es lo que llamaremos su *estructura*". (T. C., p. 182).

¹⁹⁸ Ídem, p. 183-184.

(como es la científica): la física científica ha creado un **lenguaje matemático**, donde nuestras sensaciones quedaron reducidas a puntos o figuras geométricas. En este lenguaje solo se transmite la cantidad, y la cualidad es aceptada solo en cuanto es reducida a cantidad: el calor se reduce a grados centígrados matemática y objetivamente constatables; el color se reduce a número de vibraciones, etc.

Todo lo que se reduce a símbolos de lenguaje intersubjetivamente aceptado puede ser objeto de ciencia. Aún los estados íntimos de nuestra vida afectiva pueden objetivarse a través de nuestra vida afectiva pueden objetivarse a través de un lenguaje, de símbolos: se puede comunicar así la estructura de nuestra vida interior¹⁹⁹.

Este lenguaje simbólico será verdadero si a nuestros símbolos corresponde un conocimiento sensible adecuado a lo que se quiere expresar con el símbolo. En este caso la sensación verifica el símbolo. Esta verificación se realiza de acuerdo a ciertas reglas de correspondencias (reglas semánticas).

Cuando la proposición transmite la sensación que se corresponde a lo esperado en el símbolo tenemos una verificación empírica.

Ahora bien, adviértase que la proposición que expresa la sensación puede ocupar diversos puestos según la construcción teórica que se acepte. El principio de inercia, por ejemplo, es para Galileo una ley experimentare (un punto material, que no padece la influencia de fuerzas exteriores, se desplaza en forma rectilínea uniforme, como se comprueba en la caída de los cuerpos en el vacío o sobre planos inclinados); para Newton, en cambio, el principio de inercia es un principio teórico; para Poincaré es una convención.

No hay en Física proposiciones empíricamente verdaderas en sí. **Una proposición es empíricamente verdadera de acuerdo a la construcción teórica en la que se inserte**²⁰⁰. Determinar el movimiento absoluto de la Tierra por relación al éter que llena todo el espacio, definir de una manera absoluta la simultaneidad de dos sucesos distantes en el espacio, son problemas dotados de significación física en la mecánica de Newton que admite la noción de espacio y la posibilidad de la acción a distancia. Pero estos problemas pierden todo su sentido físico en la teoría de la relatividad de Einstein.

La presencia o carencia de sentido de los problemas, pues, depende del estado de los conocimientos de una época dada²⁰¹.

Cada época o mentalidad distingue factores objetivos y subjetivos en nuestras percepciones. Esta distinción marca el campo de lo conside-

¹⁹⁹ T. C., p. 191.

²⁰⁰ Ídem, p. 200

²⁰¹ "La distinción entre los problemas dotados o carentes de sentido es, por lo tanto, relativa al estado de los conocimientos de una época dada". [T. C., p. 203),

rado verdadero (por referencia a lo objetivo) y lo simplemente vivido. En el mundo de los primitivos, los sueños, los genios o demonios son considerados percepciones verdaderas; en el mundo de los civilizados son considerados como simples vivencias, impresiones o creencias.

Una visión del mundo, una teoría, no puede ser considerada como unívoca y definitiva: es necesaria ubicarla dentro de los presupuestos que tiene; sólo allí tiene valor, sólo allí es racional, sólo allí funciona bien.

b) El lenguaje

Se puede distinguir dos tipos de conocimientos: el **conocimiento subjetivo** que contiene lo que solo el individuo gusta; y el **conocimiento intersubjetivo** que contiene lo transmisible por medio del lenguaje o de otro símbolo²⁰².

El conocimiento científico es un conocimiento **controlable** por muchos y tiene a la base el lenguaje. El lenguaje corriente contiene una mezcla extravagante de varios lenguajes: lenguaje volitivo (mandamientos, deseos, anhelos, imperativos), lenguaje afectivo (emociones, sentimientos, pasiones), lenguaje sugestivo (sugerencias, metáforas), lenguaje racional o lógico, basado en juicios formales o empíricos. Detengámonos brevemente en este último.

Una palabra, tomada aisladamente, no tiene una **significación formal**, sino que la adquiere por su referencia a un sistema de términos con sus propias reglas de uso. Una palabra tiene una significación formal por referencia a un lenguaje constituido. Si una palabra es elegida como *indefinible*, o sea como término primero, entonces, su significado está determinado por la condición de combinarse con otros términos, respetando las relaciones expresadas en el sistema de axiomas elegido.

El significado empírico o contenido objetivo de una palabra está fijado por las reglas de correspondencia (llamadas también reglas de interpretación, de designación, reglas semánticas), que permiten utilizarla para simbolizar un objeto. Estas reglas pueden reducirse a un simple gesto con el que se señala el objeto y se dice el nombre: tenemos entonces una **definición indicativa**.

Las ciencias no usan palabras aisladas sino tomadas en un contexto, en un lenguaje, donde tiene un dominio. Las palabras cambian sus significados cuando se modifica su dominio: "espacio" no significa lo mismo en el lenguaje de la Relatividad y en el de la Física Clásica²⁰³.

²⁰² Ídem, p. 249.

²⁰³ "La signification d'un mot, et par suite l'ensemble de ses règles d'emploi qu'en

Las palabras permiten formar enunciados y los enunciados un lenguaje.

El lenguaje implica:

- 1º) *Signos* (fónicos o escritos).
- 2º) Un *vocabulario* de base (símbolos elementales a partir de los cuales se pueden definir los otros).
- 3º) *Reglas de formación* o estructura que indican qué combinación de símbolos constituyen una proposición.
- 4º) *Reglas de transformación* o deducción que permiten formar otras proposiciones tautológicamente equivalentes.
- 5º) *Reglas semánticas*, o sea, reglas de correspondencia entre el vocabulario de base y un dato nuevo.

Ahora bien, un enunciado tiene sentido formal en el lenguaje formalizado si está conforme a estos elementos del lenguaje. En caso contrario, nos encontramos con enunciados sin sentido dentro de un lenguaje dado.

Los lenguajes hablados son extremadamente imperfectos en cuanto permiten una gran ambigüedad. Las categorías gramaticales no se corresponden con las categorías lógicas, la sintaxis gramatical no se identifica con la sintaxis lógica.

La imperfección de nuestros lenguajes, según Rougier, permiten el surgimiento de **pseudos problemas**, esto es, de enunciados vacíos de sentido empírico. Un enunciado carece de sentido si contiene palabras cuya definición empírica no ha sido dada con referencia a un dato. Las discusiones sobre el SER, como "el ser es uno o múltiple", no tienen sentido, porque la palabra ser no ha sido definida ni por referencia a un sistema de axiomas (en cuyo caso se le podría atribuir una significación lógica), ni por referencia a un dato vivido²⁰⁴. La mayor parte de las controversias teológicas, metafísicas, pseudo-científicas, descansan sobre términos no definidos en correspondencia a un dato vivido, sobre palabras que no tienen reglas de empleo. Así son, por ejemplo, las discusiones sobre el "en sí", el "Absoluto", la "Nada", el "espacio en sí", "cosas en sí", "movimiento absoluto", "esencia de las cosas", etc. Esas expresiones escapan a nuestra experiencia sensible y psicológica.

Un **sistema para ser inteligible**, debe poder formularse en un lenguaje en el que se indique el vocabulario de base, las reglas sintácticas de formación y derivación, y las reglas semánticas de correspondencia con un dato referencial. Sólo entonces tendremos un lenguaje

peut appeler sa grammaire, change quand on modifie son domaine ou son échelle d'application" (T.C., p. 253).

²⁰⁴ T. C.. p. 285. Cfr. M. L.. 29 as.. 73 ss.

inteligible y objetivo, lógicamente construido y empíricamente comprobable²⁰⁵.

Estas exigencias impiden de por sí toda metafísica que intente aportar un conocimiento de verdades trascendentes sin referencia a algo sensible. Pero permiten una metafísica como conjunto sistematizado del saber. La metafísica, sin embargo, también puede referirse a muchos mundos posibles, supuestamente existentes: sus problemas se resolverán por razonamiento y sus conclusiones serán, según Rougier, simplemente proposiciones hipotéticas. Wittgenstein decía que de lo que no se podía hablar era mejor guardar silencio; pero también reconocía que había muchos juegos de lenguaje, había diversos usos y reglas del lenguaje que pueden surgir en las diversas actividades de la vida. Todo esto está indicando los **límites de nuestro conocimiento**.

— *Hay problemas que no se pueden resolver* porque permanecen indeterminados: por ejemplo, el dar una fecha exacta en la prehistoria (el carbono 14 solo nos da una aproximación).

— *Hay problemas no resueltos aún* dentro del ámbito de una teoría, como lo muestran las matemáticas.

— *Hay problemas que no se pueden resolver* en el ámbito de una teoría, porque las reglas de construcción o de demostración son demasiado restrictivas. Para su solución se debe recurrir a otra teoría más amplia. K. Gódel ha probado que, en toda teoría que contiene a título de parte la aritmética de números naturales, existe un cierto número de proposiciones, en el interior de esa teoría, de las que no se puede demostrar ni la verdad ni la falsedad de las mismas²⁰⁶.

— *Hay problemas, finalmente, que carecen de sentido*. De aquí surgen pseudos problemas relativos a la naturaleza, a la existencia de las nociones matemáticas, debido a que se emplea un lenguaje pseudo-objetivo en lugar de un lenguaje formal. Para evitar que un problema sea un pseudo-problema debe existir siempre la posibilidad de verificarlo con un dato admitido primeramente como punto de referencia. Este punto dado no debe ser necesariamente una percepción de un objeto exterior. **La elección del dato primero es libre, lo que permite la existencia de muchos lenguajes**²⁰⁷.

²⁰⁵ T.C., p. 287.

²⁰⁶ Ídem, p. 293.

²⁰⁷ "Para que una proposición pueda ser verificada, es suficiente con que esté de acuerdo con un «dato» cualquiera, anteriormente admitido y al que ella se refiere. *El proceso del conocimiento es siempre el mismo*: consiste en partir de un análisis de los elementos, hacerlos corresponder con símbolos que sirven para designarlos, combinar esos símbolos de manera que combine lo más cómodamente los elementos de un dato elegido y prever su com-

La *cuestión del sentido* de una proposición no implica la cuestión de la verdad empírica de esa proposición.

El lenguaje de los místicos, por ejemplo, tiene sentido. No se le puede negar sentido a un lenguaje solamente porque algunos no lo experimentaron; como un ciego no puede negar la existencia de los colores y pretender que se cierren todos los estudios de pintura. El místico interpreta su lenguaje a partir de una experiencia sobrenatural, a partir de un contacto con lo divino.

Todo lenguaje que puede ser precisado de acuerdo a un dato primero y según reglas sintácticas y semánticas **tiene sentido** y sus proposiciones pueden ser formalmente verdaderas si son coherentes tautológicamente con ese dato primero. Se pasa, en cambio, a la cuestión de la verdad empírica, cuando uno se pregunta: "¿Corresponde esto a algo real?"²⁰⁸.

d) Pseudo-problemas

La teoría tradicional del conocimiento admitía, 1º) conocimientos *a priori*, verdades evidentes, universales y necesarias; y 2º) verdades empíricas, a posteriori!, singulares, contingentes, fundadas en la observación empírica.

En la nueva teoría del conocimiento, las verdades *a priori* son verdades *formales*, fundadas no sobre verdades "en sí", *a priori* y universales, sino sobre **convenciones libremente elegidas o social y milenariamente aceptadas**, aunque sugeridas por la experiencia o por una interpretación intuitiva. Las verdades empíricas, en cambio, se fundan en constataciones, pero no se organizan en un cuerpo de doctrina sino por la axiomatización.

La teoría clásica del conocimiento admitía una lógica y una matemática. La teoría moderna admite una pluralidad de lógicas y matemáticas.

La teoría clásica del conocimiento suscitó pseudo-problemas y la nueva teoría los disuelve²⁰⁹.

Según la nueva teoría del conocimiento, la distinción entre verdades *formales* y verdades *empíricas* tiene su origen en la antigua geome-

portamiento.

Pourquoi s'imposer de prendre comme *unique* donné les perceptions extérieures? Les sensations cénesthésiques, les états de conscience affectifs ou volitifs ne constituent pas un donné moins réel pour nous que le premier, encore que plus subjectif. Le choix d'un donné reste libre, et donne naissance à des langages plus ou moins intersubjectifs". (T. C., p. 301).

²⁰⁸ T.C., p. 302.

²⁰⁹ T.C., p. 309.

tría de los pitagóricos. Allí surge la *evidencia racional* que explica el *por qué*, la necesidad de un hecho constatado como consecuencia lógica a partir de algunos principios. Esta evidencia racional suplanta a la *evidencia sensible* que explica *cómo* es un hecho particular.

Ya para Platón y Aristóteles las verdades matemáticas son verdades eternas preexistentes al espíritu humano, el cual las descubre por reminiscencia o por abstracción. Estas verdades no son creadas por simple convención: para Platón, preexisten en el Mundo separado de las Ideas; para Aristóteles, se hallan inscritas en la naturaleza que es eterna²¹⁰.

Aristóteles, por su parte, concibió la *ciencia* como una teoría de la *demonstración* y la demostración consiste en un "silogismo científico". El silogismo es un proceso por el que se llega a una conclusión a partir de premisas necesarias. Por premisas necesarias hay que entender "proposiciones verdaderas y primitivas, que llevan al asentimiento (creencia o persuasión) por ellas mismas y no por otra cosa"²¹¹.

Los principios son necesariamente indemostrables y la demostración consiste en llevar las proposiciones hasta ellos, donde es necesario detenerse. Según Aristóteles existe un orden absoluto de verdades que no se puede subvertir. Estas verdades son principios indemostrables por naturaleza, principios necesarios de donde la demostración saca su necesidad. Las reglas de deducción propagan la evidencia de estos principios a las consecuencias.

Pero esta teoría de la ciencia, primeramente matemática, **se extendió a las ciencias de la naturaleza**. Los griegos opusieron a la Astronomía empírica de los "bárbaros", la Astronomía explicativa que ellos crearon. Para los Pitagóricos, los astros eran cuerpos celestes divinos y tenían movimientos perfectos. El movimiento perfecto es racional y se repite siempre idéntico a él mismo²¹². El movimiento circular uniforme era la imagen movible de la eternidad inmóvil. Así, poco a poco, se impone la idea que un análisis conceptual nos revela a priori cómo debe ser el movimiento de los cuerpos celestes, los principios de la Astronomía. Platón decía al respecto: "Afirmo que cualquiera que quiera estudiar las cosas sensibles, ya sea mirando hacia lo alto, con la boca abierta, ya sea bajando la cabeza, con la boca cerrada, jamás llegará a conocerlas, porque las cosas sensibles no son objeto de conocimiento..." Por esto proponía reformar el estudio de la Astronomía, para llegar a los verdaderos astros y captar "los movimientos que solo pueden percibirse por la razón y el enten-

²¹⁰ T. C., p. 312.

²¹¹ R. A., p. 32 y 42.

²¹² R. A., p. 32-42.

dimiento discursivo, más que por la vista"²¹³.

Es así como perduró en occidente la creencia racionalista de que no hay otro medio para llegar a un conocimiento cierto de la verdad que partiendo de una *intuición evidente* y de una deducción necesaria²¹⁴. La intuición nos pone en contacto con *verdades evidentes*, inmediatas, que se imponen a todo espíritu atento. La ciencia no es más que un largo conjunto de silogismos que participan y derivan su evidencia de los primeros principios.

En virtud de tales premisas epistemológicas, Descartes se gloria de hacer una física *a priori*. De la existencia de Dios deduce el principio de conservación del movimiento y las leyes del choque de los cuerpos. Leibniz la *rechaza*, pero él mismo saca los principios de su dinámica (formulados tras la observación de la fuerza viva), de la consideración de un principio *a priori*, el *principio de lo mejor*, que necesariamente ha guiado a Dios Creador en su elección del mundo actual de entre todos los posibles. Este principio, aplicado a la física, toma el nombre de *principio de la menor acción*, y da fundamento a toda la Óptica, Catóptrica y Diótrica. Con Maupertuis y Hamilton este principio llega a ser uno de los principios de la mecánica clásica, y subsiste hasta Hertz²¹⁵.

Con Kant, las verdades eternas del racionalismo pasan a ser condiciones *a priori* que la estructura específica del espíritu humano impone a las cosas. Así los principios de la geometría y aritmética develarían las formas *a priori* de nuestra sensibilidad. Los principios de la física de Newton procederían de los principios de nuestro entendimiento.

Aún recientemente lógicos como Bertrand Russell y Brouwer apelan a la evidencia para justificar la elección de sus principios sobre los que fundan las matemáticas: uno invoca la evidencia racional a la manera de Descartes, el otro la evidencia intuitiva a la manera de Kant²¹⁶.

En fin, la concepción clásica de las teorías deductivas han suscitado no pocos problemas, entre ellos el de la certeza de los *principios propios* de las ciencias.

Según los racionalistas y los filósofos del sentido común, los principios son *ciertos*, porque son evidentes por sí mismos²¹⁷. No solamente los

²¹³ *República*, VII, 529 b-d.

²¹⁴ "No hay otra vía abierta a los hombres para llegar al conocimiento de la verdad que la intuición evidente y la deducción necesaria". (DESCARTES. *Reglas para la dirección del espíritu*, XII).

²¹⁵ Cfr. P. R., p. 214-215; T. C., p. 316.

²¹⁶ T. C., p. 316.

²¹⁷ "Il principio ultimo delta certezza riducesi ad un solo, cioè alia veritá veduta

principios son necesariamente verdaderos, sino que se toma conciencia de esta necesidad cuando se comprende los términos en los que se expresa: comprendiendo lo que es "todo" y lo que es la "parte" se comprende inmediatamente que "el todo es mayor que la parte", porque lo predicado está en el sujeto ("*praedicatum est in ratione subjecti*"). Así tenemos que los principios son por sí verdaderos ("*per se vera*", y "*necesse est videri, quod sint per se vera*")²¹⁸.

En la luz de la razón, pues, hay principios inmediatos y conocidos por sí mismos ("*immediata et per se nota*", "*naturaliter cognita*"). Esta teoría de la evidencia a partir de los términos de los principios atraviesa todos los siglos. Estos principios evidentes a todos constituyen lo que se llama sentido común, contienen los principios de la Lógica y la Metafísica, de los que dependen todas las otras ciencias²¹⁹.

Ahora bien, no hay noción más simple, más universal y notoria que el ser. Antes de conocer cómo es una cosa, es necesario saber que es. Los principios del sentido común se reducen al principio de la ciencia del ente en cuanto ente: ente es lo que es: es lo primero que concibe el intelecto (*ens est prima conceptio intellectus*).

En resumen, existe una jerarquía en las ciencias, porque existe una jerarquía en los principios. A la base de toda la ciencia se halla la Metafísica que estudia el ente en cuanto ente. La física está subordinada a la metafísica. Los principios de la metafísica son independientes de la naturaleza y de nuestro espíritu; son verdades necesarias. Así, por ejemplo, Agustín afirma que 3 y 7 son 10, no solo ahora sino siempre, aunque no existan objetos empíricos que numerar²²⁰.

Según Rougier, demás está decir que esta teoría clásica del conocimiento implica una concepción teológica del universo, un Intelecto divino donde en última instancia resida la necesidad de los principios, "semillas de verdad" que son huellas de su paso.

Pero la creación de geometrías no euclidianas ha puesto en crisis la concepción tradicional del conocimiento. Reemplazando los postulados de Euclides por otros no compatibles, Lobatchevski (1829) y Bolyai [1832] consiguieron no llegar a una contradicción.

Las teorías no euclidianas hicieron ver que el criterio de evidencia puede ser sustituido por el de **coherencia lógica**, y que la geometría puede considerarse como un sistema hipotético-deductivo, o sea, no fundado sobre la evidencia de los principios, sino sobre la dependencia lógica de los teoremas y las proposiciones admitidas como axiomas.

dalla mente con una intuizione Inmediata, per sé evidente, senza segni, senza argomenti di mezzo". (ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, N° 1054).

²¹⁸ Tomás de Aquino *In I Poster. Lect. 19*.

²¹⁹ T.C., p. 320.

²²⁰ "Tria at quattuor esse septem, perfectio verum esse, etiam si nihil sit quod numeretur". (*De Lib. Arbitr. L II. c 8. 21*).

Ahora bien, si se confronta la doctrina aristotélica de la ciencia con las **nuevas teorías no euclidianas** se tiene que:

1°) La necesidad de los teoremas no deriva solo de los axiomas o principios propios, sino de las reglas lógicas de deducción.

2°) No hay proposiciones indemostrables por naturaleza.

3°) Las reglas de deducción no propagan la evidencia de los axiomas a las consecuencias, sino que demuestran su dependencia lógica.

4°) No hay proposiciones verdaderas "en sí". Los axiomas de una teoría formalizada no son ni verdaderos ni falsos y sus teoremas son condicional y formalmente verdaderos.

5°) Las nociones sobre las que descansan las teorías deductivas no son ideas eternas, sino símbolos no definidos capaces de recibir variadas interpretaciones.

6°) Las ideas no preexisten a las proposiciones que las explicitan. Son libres convenciones creadas (creadas por los individuos y mantenidas en la sociedad por medio del lenguaje), según las necesidades prácticas o las comodidades de una teoría,

7°) El espíritu humano no las descubre sino que las crea²²¹.

Pues bien, ahora se descubre que la concepción clásica de las teorías deductivas ha suscitado *falsos problemas*. Ahora se ve que los principios propios de las teorías deductivas **no son verdades a priori**, ni hay que buscar la certeza en la evidencia racional de los mismos. Estos principios son **funciones proposicionales**, ni verdaderas ni falsas, pero que fijan la sintaxis de un sistema de símbolos de definidos. El criterio de la evidencia de los principios ha sido sustituido por el de la coherencia de un sistema de axiomas. De este modo no es necesario postular un mundo platónico de ideas, o un intelecto divino donde los principios sean eternamente entendidos. **Nuestra racionalidad es funcional, creada y reformada por el hombre, como nuestro lenguaje.**

Al reconocer el carácter tautológico de una proposición en una teoría deductiva, se comprende la identidad entre el sentido y la verdad de una proposición formal. Las tautologías son proposiciones absolutamente vacías, sin contenido objetivo real, que derivan de nuestras convenciones de lenguaje²²².

²²¹ "Les idées ne préexistent pas aux propositions que les explicitent, mais ce sont nos libres conventions que les créent suivant les besoins de la pratique ou les commodités de la théorie.

Elles ne son pas découvertes, mais créées par l'esprit humain". (T.C., 331).

²²² T.C., p. 337.

C'est en vertu d'une libre convention que nous considérons la multiplication comme une opération commutative (...). Une convention n'est pas une pro-

El primer pseudo-problema o paralogismo consiste en *transformar* indebidamente la verdad condicional de las proposiciones deductivas en verdad absoluta. Que los ángulos interiores de un triángulo sean igual a dos rectos, no es una verdad eterna e inmutable, sin más y siempre; es solamente verdad si se admiten los postulados de Euclides y no los de Riemann.

Otro paralogismo consiste en concluir que los axiomas poseen una verdad incondicional partiendo de la verdad condicionada de los teoremas, porque se cree que la causa es más que el efecto. Los teoremas se imponen necesariamente a nuestro espíritu no por fuerza de los propios principios de los que se deduce, sino por las reglas de deducción. Los principios son simples convenciones en los que no importa su verdad o falsedad.

Desde un punto de vista clásico, por el contrario, las ideas parecen tener una consistencia, una necesidad propia que no tienen las cosas sensibles a las que representan. La naturaleza de las ideas, pues, según el punto de vista clásico, indica que el mundo inteligible no es plenamente dependiente de nuestro espíritu.

Para Rougier, por el contrario, este modo de ver es una ilusión que tiene su origen en no advertir que hemos partido de convenciones (quizás ya milenarias); y, en segundo lugar, tiene su origen en la admiración de descubrir propiedades imprevistas: este sentimiento de admiración nos hace objetivar, alienar, las entidades que producen un sentimiento de extrañeza²²³.

En resumen, "el espíritu humano no se halla atado más que por sus

position qui décrit une vérité objective, c'est une libre décret qui fixe notre langage". (ídem).

²²³ "Les idées nous résistent; donc elles forment un monde indépendant de notre esprit, le monde intelligible des idées platoniciennes ou l'Intellect divin. Creer que las Ideas forman un mundo Independiente porque se nos resisten es una ilusión, que depende de dos fuentes de errores. Primeramente, la idea de triángulo nos constriñe a creer que la suma de sus ángulos es igual a dos rectos solamente en el caso de que hayamos elegido los postulados de Euclides para caracterizar la noción de ángulo recto, esto es. sólo estamos ligados por las convenciones de las que hemos partido. Con otras convenciones, las de Lobatchevski o las de Riemann. la suma de los ángulos sería Inferior o superior a los dos rectos. En segundo lugar, una vez; puestas las convenciones Iniciales que hacen nacer las entidades matemáticas, los números, las figuras, nuestro espíritu descubre-de golpe que esos números y figuras que el creía conocer perfectamente, por el hecho mismo de haberles dado el ser por convención, presentan propiedades imprevistas, que nuestro espíritu no lleva a relacionar con el conjunto de las convenciones primeras... Experimentamos entonces un sentimiento de extrañeza. como la gallina que descubre haber empollado un pato. A esto llamo yo *el proceso de objetivación de entidades matemáticas por sentimiento de extrañeza*". (T. C.. p. 343).

propios decretos; hipostasiándolos no hace más que adorar las huellas de sus pasos"²²⁴.

La creencia en la existencia de una lógica única, normativa, verdad *a priori*, ha suscitado no pocos pseudos-problemas, uno de los cuales es el siguiente: ¿Cómo verdades *a priori*, que manifiestan las leyes de una razón pura, se pueden aplicar de hecho a la naturaleza? ¿Cómo las matemáticas, por ejemplo, producto de un pensamiento independiente de la naturaleza, da tan buenas cuentas de la realidad?

El genio de Einstein ha respondido a esta cuestión diciendo: "En la medida que los teoremas de las matemáticas se refieren a la realidad no son exactos; pero son exactos si no se refieren a la realidad"²²⁵.

En la antigüedad el descubrimiento de la geometría deductiva y de la física matemática de los pitagóricos condujo a la idea de que Dios había ordenado la materia caótica del mundo siguiendo figuras y números. Partiendo de la teoría de las ideas, Platón narró la *matematización* del cosmos de parte del Demiurgo, en el *Timeo*²²⁶. Hasta en la época moderna se cree que el Universo, tras las apariencias, oculta una matemática real (Leonardo da Vinci, Copérnico, Képler, Galileo).

Según Rougier, la aplicación de la geometría a la naturaleza, procede de una **dobles causa de error**. En primer lugar, la humanidad conoció durante siglos la aritmética pitagórica y la geometría euclidiana a las que **les ha otorgado un valor absoluto**, como los pueblos primitivos y los niños confieren un valor absoluto al lenguaje materno, antes de advertir lo convencional que hay en ello. En segundo lugar, la humanidad se ha familiarizado desde tiempos inmemoriales con ciertos modelos físicos, dados en la naturaleza, y que fueron ocasión para crear la aritmética pitagórica y la geometría euclidiana. **Se confundió el modelo concreto con el esquema lógico de la teoría**, como si ambos versaran sobre el mismo objeto dado, captado por un mismo acto de intuición. Se basaron en modelos concretos, como el que dice que dos piedras y dos piedras forman un grupo de cuatro piedras: expresado matemáticamente, $2 + 2 = 4$. Pero si unimos dos volúmenes de hidrógeno y uno de oxígeno a la temperatura de cien grados, tenemos dos volúmenes de vapor de agua; matemáticamente: $2 + 1 = 2$. Si el mundo estuviese hecho de volúmenes gaseosos, los teoremas de aritmética no tendrían aplicación²²⁷. Además, el espacio físico que se comporta a escala humana como si fuese euclidiano y podría

²²⁴ "L'esprit humain n'est lié que par ses propres décrets: en les hypostasiant, il ne fait qu'adorer la trace de ses pas". [T.C.. p. 344].

²²⁵ Cfr. EINSTEIN, A. *Geometría und Erfahrung*. Berlín, 1923, p. 3.

²²⁶ T. C., p. 346

²²⁷ T. C., p. 349.

servir de modelo concreto, a escala cósmica se comporta como si fuese riemaniano.

Podemos decir, entonces, que en general la creencia en la validez *a priori* de las matemáticas se basa en la confusión de un esquema lógico **con un modelo empírico**, el cual se ha vuelto privilegiado por su larga aplicación a escala humana.

Nos vamos acercando así, poco a poco, a **una nueva concepción de la razón y de la racionalidad**. Los principios que parecen regir la razón, según Rougier, son en la mayor parte de los casos hábitos del espíritu cristalizados por la educación y fijados por el lenguaje de una época²²⁸. La funcionalidad de la racionalidad (tomada como conjunto ordenado de ideas y creencias) puede verse en un ejemplo concreto: la racionalidad del universo. Pues bien la racionalidad del universo parece no tener una significación precisa en el estado actual de nuestros conocimientos. El mundo revela ciertas regularidades que solo se pueden expresar aproximadamente; que deben ser continuamente revisadas a medida que se afinan nuestros instrumentos y cambian las escalas de tiempo que elegimos.

e) Plasticidad de la razón y de la racionalidad

"La noción de «razón» y su contenido **ha evolucionado** prodigiosamente en el curso de las edades. Cada sistema filosófico ha dado a la «racionalidad del universo» una interpretación diferente²²⁹.

Si decir que *el mundo es "racional"* equivale a decir que es conforme a los principios *a priori* de nuestra razón, entonces estos principios no son los mismos para un pensador chino, hindú u occidental y el mundo no es igualmente racional.

En occidente, Pitágoras ha sido el padre de los que quisieron explicar la racionalidad del mundo en base a relaciones: números, proporciones, funciones. Aristóteles la ha querido explicar en términos de sustancia y accidentes. Los gnósticos, místicos y cabalistas la pensaron en base a simbolismos o alegorías. En la época moderna una explicación mecánica era considerada racional e inteligible. Finalmente se consideró racional una explicación que se apoyaba en el formalismo matemático: el mundo perdió su inteligibilidad en el sentido de la física clásica²³⁰.

La racionalidad del universo ha sido explicada porque se creyó ver

²²⁸ "Les exigences de la raison na sont pour la plupart du temps, que les habitudes d'esprit, cristallisées par l'éducation et fixées dans le langage d'une époque". (T. C., p. 369).

²²⁹ T. C., p. 384.

²³⁰ T. C., p. 386.

en él intenciones, causas finales de su movimiento; porque se creyó ver cierta simplicidad en las leyes que lo rigen, lo que postularía una Mente ordenadora; porque, finalmente, se estimó, dado el principio de emergencia, que un estrato superior del universo podía de hecho manifestar propiedades nuevas insospechadas en el estrato anterior.

De todos modos, a medida que aumentan nuestros conocimientos del universo la ciencia se vuelve más modesta. Ya no se cree, como Haeckel o Berthelot, que no existen enigmas o misterios en el universo.

L. Rougier, pues, viendo el saber que nos aportan las ciencias en su conjunto y en su historia, ve cada vez más claramente que lo que llamamos **"razón" y la racionalidad de sus principios no es más que la suma de hábitos mentales estabilizados en un hombre o en una época**²³¹. "Las exigencias de la razón —la racionalidad— varían con las épocas y con los tipos de mentalidad"²³². Para explicar un fenómeno Descartes exigía que se lo llevase hasta los principios de la cinemática; Laplace hasta los principios de la mecánica de Newton; Ostwald hasta los principios de la Energética; Lorenz hasta las ecuaciones del campo electromagnético de Maxwell.

Para Descartes, la razón es la única cosa que nos distingue de las bestias. Según Leibniz, el conocimiento de verdades necesarias y eternas es lo que nos otorga la razón y nos distingue de los animales. Según estos pensadores, pues, la razón no tiene historia; es un don concedido a todo hombre que viene a este mundo.

Según Luis Rougier, por el contrario, la teoría de la razón una e indivisible, ahistórica, debe ser sustituida por una concepción de la razón como **estudio de las estructuras mentales**, en la cual consiste la racionalidad. La historia muestra que diferentes grupos étnicos, o el mismo grupo en diversos momentos de su evolución manifiestan estructuras mentales muy diferentes. Como dice Le Roy, los axiomas y categorías, las formas de entender y sentir evolucionan. El espíritu humano es plástico y puede cambiar sus íntimos deseos²³³.

La razón no es una facultad estática, dada de un golpe, que sería como la marca de nuestra especie, incapaz de más o de menos.

"La razón es la función superior que, coordinando todas nues-

²³¹ "Ces que nous appelons raison, chez un homme ou á une époque, n'est que la somme des **habitudes mentales stabilisées**". (T. (',, p. 407).

²³² "Ces que nous appelons raison, chez un homme ou á une époque, n'est que la somme **des habitudes mentales stabilisées**". T. C., p. 407).

²³³ "Axiomes et catégories, formes de l'entendement ou de la sensibilité, tout cela devient, tout cela évolue. L'esprit humain est plastique et peut changer sus plus intimes désirs". (LE ROY, E. *Un positivisme nouveau*). Cfr. T.C., p. 424.

tras informaciones y nuestras reacciones —estableciendo una racionalidad—, nos permite adaptarnos, de una manera cada vez más armoniosa y eficaz, al medio físico y social que nos rodea"²³⁴.

La racionalidad, las exigencias de la razón, son, en definitiva, las exigencias de la estabilidad de las reglas de empleo de los términos y símbolos; exigencias de coherencia y suficiencia para los sistemas puramente formales; exigencia de correspondencia unívoca a un dato para las ciencias de lo real. Estas exigencias se imponen como condición de nuestra eficacia y de posibilidad de vida social.

La funcionalidad de la racionalidad, su carácter operacional, según L. Rougier, no destruyen la **noción de verdad**. Esta noción se vuelve más rica y sutil a medida que notamos su complejidad.

La filosofía se va desligando de las "naciones comunes" de Aristóteles, de las "naturalezas simples" y de los "principios evidentes" de Descartes, así como de las "formas *a priori*" de Kant. Los axiomas considerados evidentes en sí mismos son limitados cada vez más a la esfera de su aplicación. La evidencia racional es un hábito mental. Las teorías *a priori* son la petrificación de sistemas que coordinaron en su tiempo el conjunto de conocimientos *a posteriori* de una época²³⁵.

No hay una verdad *a priori*, universal y necesaria. "Verdad" en una concepción funcional de la racionalidad significa, si se trata de un sistema formal deductivo, *coherencia*; y, si se trata de una proposición empírica, significa la capacidad de hacer corresponder lo dado empíricamente con ciertos símbolos que lo expresan.

Para L. Rougier no existe, como innata y necesaria absolutamente, ni siquiera la "*verdad del ser*", último refugio de la metafísica. El **verbo "ser" de los griegos** se ha prestado a usos muy diferentes, cosa que no sucede, por ejemplo, en la lengua china o en la lengua Ewe hablada en Togo. Entre los griegos el verbo ser tiene un uso atributivo, copulativo: esta función no es una necesidad de toda lengua, como lo muestran las lenguas semitas, donde la cópula es un dispositivo lingüístico desconocido²³⁶. En su función existencial, el verbo ser significa "hay". Ahora bien, "hay" sin precisar de quien se habla, tomada esta expresión aisladamente, carece de significado²³⁷. Sin embargo, no se puede

²³⁴ "La raison est la *fonction* supérieure qui, en coordonnant toutes nos informations et nos réactions, nous permet de nous adapter d'une façon de plus en plus harmonieuse et efficace au milieu physique et social qui nous environne". (T.C., p. 428).

²³⁵ "L'évidence rationnelle n'est qu'une habitude mentale". (T.C., p. 22). Cfr. M.L., p. 185.

²³⁶ M. L. p. 75.

²³⁷ M.L., p. 76.

negar que sobre el ser, que fundamenta los primeros principios —en particular el de contradicción—, se ha puesto la base de toda la cultura occidental²³⁸.

f) La racionalidad condicionada como expresión de un tipo de intelección

La epistemología de Raymundo Pardo continúa de un modo original la concepción de S. Mill y L. Rougier. Bajo el nombre, poco feliz, de Empirismo Evolutivo, R. Pardo ha formulado una determinada concepción de la razón y la racionalidad. Respecto de la obra de L. Rougier, la formulación del epistemólogo argentino se enriquece con un diálogo más profundo y constante con los sostenedores de la perspectiva eleática y tomista del ser; y, además, con una permanente atención al factor físico-biológico como constitutivo condicionante de la mente. Respecto del pensamiento de S. Mill, esta nueva concepción acentúa de tal manera el aspecto creador —aunque condicionado— de la mente humana que poco tiene que ver con el realismo del empirismo clásico.

Toda la concepción de R. Pardo, que se inicia con una visión evolutiva de la razón, termina en la teoría de los diversos tipos de *intelección*, lo que hace plantear desde perspectivas más amplias los tradicionales problemas del relativismo.

R. Pardo **llama "razón al conjunto de los integrantes racionales"**²³⁹. Integrante racional es todo aquello que cae bajo la experiencia apercepto-perceptiva (consciente-inconsciente) de una mente. Son, pues, integrantes racionales los colores, sabores, etc.; el concepto de ser, de cantidad imaginaria, de espacio de tres dimensiones, el concepto de principio lógico,

²³⁸ "Occidente, gracias a Grecia, se ha elevado al pensamiento racional fundado sobre el respeto del principio de no contradicción, del que Oriente no tiene ningún cui dado. Asociando el Legos helénico al Verbo cristiano y al Derecho romano, Europa ha realizado una síntesis que, no obstante muchas tribulaciones, es todavía el triunfo más milagroso de la aventura humana". (G.O., p. 363).

²³⁹ PARDO, R. *La ciencia y la filosofía como saber sin ser*. Rosario (Argentina), Universidad, 1972, p. 3. Tenemos también presente las otras obras fundamentales del autor: *Ensayo sobre los integrantes racionales*. Bs. As., Sociedad Argentina de Filosofía, 1949; *Del origen a la esencia del conocimiento*. Bs. As., Sociedad Argentina de Filosofía, 1954; *Ser y Verdad en una teoría evolutiva*. Bs. As., Sociedad Argentina de Filosofía, 1965; *Evolución y Futuro en Atti del Congresso Internazionale*. Napoli, Ediz. Domenicane italiane, 1978, Vol. 9 (Il cosmo e la scienza), p. 397-414. Para una exposición más amplia del pensamiento de este autor, véase mi artículo *Ser y realidad en el Empirismo Evolutivo de R. Pardo*, en *Rivista Rosminiana*, Stressa (1976) Fase, I-II, p. 112-126.

de integral definida, de cualidad primera, de elementos químicos, de percepción, de cuanto, de símbolo, de dolor, de infinito, de lingüística, de período geológico, etc., etc. "El conjunto de esta experiencia constituye **una** determinada sistematización racional", esto es, una determinada racionalidad. Hay, pues, muchos tipos de racionalidades o sistematizaciones racionales, y no todas las sistematizaciones poseen los mismos integrantes²⁴⁰.

²⁴⁰ R. Pardo repite con Insistencia que "no hay integrantes comunes —innatos— a todas las sistematizaciones racionales", con lo que pretende indicar el carácter evolutivo de la razón.

Desde el punto de vista físico, controlable, histórico, los integrantes racionales cambian; son sustituidos por otros. Sin embargo, esta constatación nunca podrá probar o desaprobar la existencia o no existencia de algún integrante metafísico común a todas las sistematizaciones racionales. Lo metafísico (como, por ejemplo, es el ser iluminante y metafísico que se participa a toda inteligencia humana, según la filosofía tomista) no podrá ser nunca desaprobado ni probado con argumentos históricos, físicos, contingentes. Si alguien —por dar un ejemplo y solo a título y con la limitación de un ejemplo— sostuviese que realmente, fuera de nuestra inteligencia, existe el centauro, la sirena o el lobisón; pero que poseen mecánicamente la facultad de hacerse Invisibles, inaudibles, impalpables, etc.. cuando entran en relación con cualquier hombre, (como el camaleón cambia de color al ponerse en contacto con un medio diverso) y esto lo hace Inmediatamente; entonces, digo, sería imposible refutar histórica o empíricamente a quien afirma la real existencia de estos entes. Estos entes se habrían vuelto metafísicos. habrían perdido para nosotros sus cualidades físicas y se habrían convertido —aun sin poderlos desacreditar empíricamente— en la condición de una creencia. Algo semejante ocurre con el "ser", cuyo concepto no se identifica con ningún ente, aunque lo supongamos el fundamento de todos ellos. El ser (por el que todo ente tiene existencia, sin ser la existencia de ningún ente) no es visto, ni tocado, ni palpable, ni cantable por sentido alguno, es, según algunos filósofos, sólo "experimentado" por la mente, en la que habita como en su casa, es objeto de intuición mental. Ahora bien, la existencia que el ser pueda tener independientemente de quienes lo piensan no es sensiblemente probable, ni será nunca sensiblemente probada, ni refutada: y sin embargo, aun reduciéndola, según el criterio de lo sensible, a mera creencia, no por esto ha quedado totalmente descalificada como no existente con Independencia de las mentes humanas de los filósofos que la piensan. Esto es, pues, lo que quiero decir cuando afirmo que lo metafísico no pueda ser por definición ni aprobado ni desaprobado físicamente.

Mas esta pretensión de anular todo integrante común Incluso metafísico es secundaria en el Empirismo Evolutivo respecto de su afirmación fundamental: hay —y es de hecho histórica y culturalmente constatable— diversos tipos de intelección y de mentes. Nada impide así afirmar que históricamente algunos tipos de Intelección sostuvieron y sostienen sistematizaciones racionales en las que incluyen —con una ilusión y proyección antropológica, según las creencias de H. Pardo— la creencia en un integrante racional común, como es el "ser".

Las sistematizaciones racionales son expresión de determinados tipos de intelección, de determinada manera de ver y organizar las cosas. Existen muchos tipos de intelección y no pocas sistematizaciones racionales: "la coexistencia de distintas sistematizaciones se verá con claridad al considerar algunas de ellas (primitiva, infantil, animales, psicopatológica, del hombre adulto occidental contemporáneo, del hombre de Neanderthal, del sueño, etc.)"²⁴¹.

La **mente**, pues, es vista por R. Pardo, como una función característica de los vivientes, que capacita para experimentar integrantes²⁴². La

²⁴¹ *La ciencia y la filosofía como saber sin ser*, e. c., p. 3.

²⁴² "La mente es una función característica de todos o casi todos los animales, que capacita para experimentar integrantes", (ídem, p. 3).

También para un escolástico la mente es una capacidad o facultad con la cual experimenta —Aristóteles dice "toca": *thinjánón*— lo inteligible o racional; pero para un escolástico lo inteligible no se reduce nunca a lo sensible o material, aunque para Aristóteles la sensación es aún un cierto conocimiento (de lo singular): *he d'áithesis gnósis tis* (*De Gener. Anim.* I, 23, 731 a 31). R. Pardo distingue la mente, que es capacitadora, de la razón. Toma a la razón no en el sentido clásico de facultad, sino en el sentido de racionalidad: la razón es el conjunto de integrantes racionales, es una sistematización racional. También para Tomás de Aquino uno de los sentidos del término razón es el de sistematización (*rerum dispositio*) y admitía que también los animales participan de la inteligencia: "*Intellectu aliquo modo alia animalia participant per quemdam obscuram resonantiam in quantum sentiunt*". (*In III Sent. D. 27, q. 1, a. 4, ad 3*). "*Sentiré est quoddam cognoscere*". (*In De Anima, III, lect. 7*). Tomás de Aquino admitía algo metafísico común a toda alma humana: la luz del intelecto. Esta luz no es algo físico, sensible, sino lo inteligible por excelencia. Esta luz es una hipótesis o supuesto metafísico que permite: a) unificar específicamente todos los intelectos humanos; b) justificar la capacidad inteligible universal (aplicable a todo lo sensible) que posee el intelecto; c) poner a la mente humana en dependencia ontológica con Dios, pues para Tomás de Aquino este supuesto no es una mera metáfora, ni una creación o producción humana; sino el ser iluminante que procede de Dios. La luz del intelecto es el constitutivo ontológico y metafísico del intelecto humano y la consistencia de esta luz reside en Dios, del cual es una participación.

R. Pardo, por el contrario, no admite este supuesto metafísico como integrante racional común a todas las sistematizaciones.

Ambas posiciones, sin embargo, no prueban ni desaprueban físicamente los supuestos metafísicos: solamente lo exigen o lo rechazan según las consecuencias que quieren admitir, guiados por una fundamentalmente diversa concepción del "ser", y por una diversa valoración y creencia en el mismo. Para R. Pardo, en concreto, no es necesario admitir un supuesto metafísico común, porque: a) no hay que unificar específicamente todos los intelectos humanos; al contrario, su tesis es que hay diversos tipos de intelección y diversas mentes posibles; b) no hay tampoco necesidad de justificar la capacidad inteligible universal que posee la mente humana, pues la mente es por definición creadora de inteligibilidad; es un pensar creador que puede sacar

mente está integrada por la racionalidad, esto es, por un ordenamiento o sistematización de todas sus experiencias. Este ordenamiento o sistematización está **condicionado por tres factores**: 1º) por el factor físico-biológico; 2º) por el factor "actividad sintética o creadora de la mente"; 3º) por el factor social.

Según esto, la racionalidad de un viviente está, pues, condicionada por **lo físico-biológico**; en otras palabras, "a mayor complejidad del sistema nervioso, mayor complejidad de la vida psíquica". La distinta organización biológica hace incomunicables entre sí algunas sistematizaciones racionales. Hay animales que poseen sentidos que nosotros no poseemos, y viceversa, por lo que sus experiencias y el correspondiente ordenamiento o racionalidad no deben ser el mismo. El factor físico-biológico determina diversos tipos de intelección. Probablemente el mundo de una lombriz no debe ser igual al mundo de un perro o de un hombre occidental contemporáneo.

Pero la racionalidad está, además, condicionada por la **actividad sintética y creadora de la mente (Asm)**. Aún dentro de una misma estructura físico-biológica, los hombres tienen diversas racionalidades, diversas sistematizaciones racionales: lo que es racional para un hombre puede no serlo para otros; lo que es lógico para un hombre de ciencia puede no serlo para otro hombre de ciencia. La mente no es pasiva: no solo capta los integrantes racionales, sino que también los moldea, los inventa a veces —como inventa el número, la máquina a vapor, el concepto de evolución, los principios de la ciencia, el modo de amar o de vengarse. De acuerdo a esto, la racionalidad no es algo estático y firme como el ser de Parménides, sino que **la racionalidad es evolutiva**. La mente crea racionalidad creando diversas sistematizaciones y la mente las hace evolucionar. Este creacionismo condicionado de la mente es sin duda el principio (la evidencia, la creencia, el presupuesto) que rige a todo el Empirismo Evolutivo. Aquí yace su valor y su límite²⁴³.

lo más de lo menos; c) y, por lo tanto, no es necesario pensar que el "ser" sea un integrante racional independiente ontológicamente del hombre: no es el "ser" el que hace inteligente a la mente humana, sino que la mente humana universalizó creadoramente la significación del "ser", como puede verse a través de la historia de las lenguas. No es el "ser" iluminante el que hace inteligente a la mente; sino que la mente muestra ser inteligente al crear el "ser".

²⁴³ La actividad creadora —aunque condicionada por lo físico-biológico, y por lo social— del pensar es vista por R. Pardo a través del pensar cotidiano, del pensar primitivo y del pensar científico; a través de todas las ciencias y de la historia de las ciencias.

R. Pardo piensa el origen de la racionalidad no a partir de su esencia (de lo que para nosotros, herederos de Parménides es la esencia del conocimiento); sino que *piensa al conocimiento a partir de la historia del conocimiento* —

El **factor social** es otro condicionador de la racionalidad. Con Du-kheim, R. Pardo sostiene que la mayor parte de nuestros estados de conciencia no se habrían producido en seres aislados y se hubieran producido de manera completamente distinta en seres agrupados de otro modo.

Ahora bien, casi todos los integrantes de la racionalidad del hombre occidental contemporáneo son —como fácilmente se advierte— históricos, mudables, transitorios: nuestras lenguas, nuestros conceptos, cambian; el mundo y sus elementos se transforman. Sólo el "ser", en el cual se anidan los primeros principios lógicos, parece desafiar al

sea filosófico o no filosófico— y de allí deriva su esencia. Véase, R. Pardo *Del origen a la esencia del conocimiento*. Bs. As., Sociedad Argentina de Filosofía, 1954, p. 15-67. Lo condicionadamente creado por la mente solo tiene sentido para la mente que lo creó, a no ser que sea asumido también por otra mente o por la sociedad y lo transmitan generacionalmente a través del lenguaje, las ciencias, las costumbres y creencias. Aniquilada esa mente o esa sociedad ese sentido deja de existir. Con menor amplitud en el planteo, también Gastón Viaud advirtió que lo característico de la inteligencia yace en la invención de nuevas conductas. "Lo que más generalmente diferencia los actos inteligentes de los actos dictados por los instintos es la precisión de su adaptación a las condiciones cambiantes del medio, a las situaciones desacostumbradas, a las exigencias nuevas. El animal inteligente, que no tiene más que un pequeño número de respuestas innatas o habituales para hacer frente a la situación que lo importuna, las ensaya en vano tanto como dura la impulsión o sus fuerzas, a menos que, de golpe, las condiciones se vuelvan favorables, debido a sus propios esfuerzos o a variaciones fortuitas del medio, lo que se produce, por ejemplo, cuando la gallina hambrienta topa meramente por azar con la abertura del enrejado y encuentra la vía libre. El animal inteligente, al contrario, luego de ensayar algunas de sus respuestas ordinarias, modifica espontáneamente su conducta con vistas a la situación particular en la que se encuentra. Dicho de otra manera, inventa una conducta nueva para una situación nueva. Ello constituye precisamente el carácter distintivo de los actos inteligentes". (La inteligencia, su evolución y sus formas. Bs. As., Paidós, 1969, p. 15-16). También Esteban Toulmin ha tratado de ver lo que es la racionalidad, no con la amplitud que lo hace el Empirismo Evolutivo. "Nuestra tarea —dice— es investigar qué puede significar la «racionalidad» y los conceptos asociados a ella, en qué condiciones se vuelven operativas las cuestiones de racionalidad y cómo la potencia práctica de esas cuestiones refleja las condiciones de su aplicabilidad. . . Sólo puede pensarse otra cosa suponiendo que es posible identificar algún «marco racional» inmutable de discusión, capaz de servir como punto de partida permanente para la crítica, anterior a toda comprensión empírica. Y tal marco totalmente «pre-empírico» sólo puede reposar en el tipo de «principios fijos de comprensión humana», a los que renunciamos al comienzo de toda nuestra argumentación.

Para nuestros fines, todo supuesto antihistórico es innecesario e inútil". (TOULMIN, St. *La comprensión humana*. I. *El uso colectivo y la evolución de los conceptos*. Madrid, Alianza, 1977, p. 499).

tiempo y al espacio en nuestra racionalidad. Es por esto que el Empirismo Evolutivo de R. Pardo no teme enfrentarse con los temas de la metafísica clásica, y en particular con el tema del "ser".

Según el pensamiento de R. Pardo, **la mente del hombre crea, inventa, construye, integrantes como el "ser" (en cualquiera de sus sentidos)**, el "yo", el "no-yo", el "mundo", la "mente", la "ciencia", la "verdad eterna"²⁴⁴. La mente ha inventado también, condicionada por los tres citados factores, un integrante que se llama "evidencia". Pero las evidencias, según el Empirismo Evolutivo, pueden ser disueltas o reintegradas en otras que antes no eran evidencias. Las evidencias cambian, evolucionan.

El "ser", pues, y su "evidencia", como aparecen por ejemplo en la filosofía tomista, no tienen en sí mismos privilegios. Son integrantes que ha creado la mente, condicionada por los tres mencionados factores; y como los ha creado, la mente también puede con el tiempo disolverlos, crear otros, sustituirlos, olvidarlos, etc. El Empirismo Evolutivo advierte que el "ser", como lo concibe la filosofía aristotélico-tomista, es un integrante racional que está ausente en las sistematizaciones anteriores a la del *homo sapiens*. Por otra parte, considerando la racionalidad del *homo sapiens*, su tipo de intelección actual y los datos, hipótesis y teorías de las ciencias, se puede sostener que está en evolución: muchos de sus integrantes pierden vigencia, otros se transforman notablemente; se crean otros nuevos. Todo esto hace sostenible la hipótesis de que **nuestra racionalidad es evolutiva y cambiará hasta el punto que, cambiando sus integrantes, se obtenga otro tipo de intelección**. De esta manera, tiene sentido decir que la filosofía y la ciencia pueden convertirse en un saber sin "ser", un saber donde el objeto del "conocer" categorial no sea el "ser", sino otro integrante inventado por el hombre.

"Ahora bien: la mente del homo sapiens construye, crea, distintas sistematizaciones racionales, por ejemplo, el homo sapiens primitivo crea una sistematización donde la magia figura como integrante racional. Otro homo sapiens, por ejemplo, el adulto occi-

²⁴⁴ "S. Mill vio que ciertas verdades (las verdades eternas, inmutables, necesarias) son tales verdades dentro de una determinada experiencia; en otra experiencia dejarían de serlo. Nuestro intento ha sido, entonces, mostrar cómo por obra de tres factores (el factor físico-biológico, el factor social, y la actividad sintética de la mente) la experiencia va evolucionando. En la terminología adoptada: unos integrantes van siendo sustituidos por otros, llegando un momento en que, por obra de los tres factores mencionados, tales verdades necesarias dejarán de serlo. Esto es lo que está sucediendo con los integrantes de nuestra sistematización racional. S. Mill vio algo de esto, pero su asociacionismo supeditó demasiado el sujeto al objeto (es decir, el objeto moldeaba al sujeto)". (PARDO, P. *Ensayo sobre los Integrantes racionales*, e. c., p. 128).

dental, creó, construyó, una sistematización racional donde figura la ciencia como integrante racional. Todo esto es interpretado por la epistemología del Empirismo Evolutivo sosteniendo que tiene sentido afirmar la aparición por obra de la Asm (actividad sintética de la mente) en la sistematización del hombre actual de otro integrante que esté en relación a la ciencia como ésta lo está a la magia o al mito. De otro modo: **los integrantes de nuestra actual sistematización racional están en plena evolución** (transformación de los caracteres de los integrantes como ser, yo, espacio, tiempo, lógica, etc.), la aparición de otro tipo de intelección (donde están ausente nuestro actual ser y nuestro actual yo o mente). Ello significa por supuesto la aparición de otro modo de interpretación"²⁴⁵.

En la perspectiva del Empirismo Evolutivo, pues, el planteo tradicional que se hace al **relativismo**, debe ser envuelto en una problemática más compleja. No se trata de negar el carácter absoluto que la verdad tiene en determinadas sistematizaciones racionales, como en la nuestra por ejemplo. La verdad es un integrante característico de la intelección del *homo sapiens*; pero no tiene nada de absurdo afirmar que en otras sistematizaciones o bien no existe (¿la ameba se pone el problema de la verdad?); o bien este integrante tiene un significado muy diverso, cuyos caracteres evolucionan. *El Empirismo Evolutivo no quiere relativizar la verdad*; sino desea afirmar que la verdad, como juicio verdadero, **está o puede estar ausente en algunas sistematizaciones racionales** sin que esto implique un relativismo²⁴⁶.

²⁴⁵ *La ciencia y la filosofía como saber sin ser*, e. c.. p. 215.

²⁴⁶ "La evolución de la razón, puede ser interpretada en el sentido de que ese integrante que llamamos *verdad* (juicio verdadero) no es común a todas las sistematizaciones, lo que significa que para cierto tipo de «conocer» (propio de determinada intelección), no es necesaria la existencia de la verdad, como tampoco es necesario el ser, el yo, el espacio, el tiempo, la causalidad, etc., de nuestra actual sistematización racional", (ídem, p. 209).

"Los sueños son el «modo de pensar» metafísico de los primitivos. Pues conviene recordar que antes que del «modo de pensar» perceptivo-conceptual que hizo posible a la filosofía, usaron los hombres de otros muy distintos durante centenas de miles de años. Antes, en efecto, predominó en la Humanidad el «modo de pensar» *emotivo-imaginista o mitológico*, y aún antes, decenas de milenios antes, el «modo de pensar» visionario que hoy conservan en gran parte estos amerindios y los pueblos chamanistas del Norte de Asia.

Solo cuando el hombre cae en la cuenta de que frente a sus propias creencias existen otras, que una vez advertidas le parecen a él mismo poco más o menos tan dignas de crédito como las suyas, es cuando en el hombre *surge una nueva necesidad: la de poder discernir* cuál entre los dos conjuntos de creencias es el que *últimamente* merece ser creído. Esa necesidad, ese haber menester o menesterosidad de decidir entre dos creencias, es lo que lla-

En fin, si la racionalidad y sus categorías son una creación del hombre, diversamente condicionado, es necesario no definir al *pensar* y al *conocer* por estas categorías que son el producto histórico, contingente. El pensar es algo mucho más complejo que nuestras racionalidades; y en todo caso si es necesario decir algo que caracterice al pensar deberíamos hacer resaltar **su poder condicionadamente creador**.

4. RACIONALIDAD Y MISTERIO

Según Platón, la *filosofía* es una ciencia, posee la estructura de la ciencia (la estructura de las matemáticas), pero es una ciencia superior a las ciencias no filosóficas por tener un principio supremo, último, incondicionado, no-hipotético. Las filosofías, pues, han tratado de dar una *explicación científica última de la racionalidad y la razón*.

Las religiones, más precisamente, las *teologías*, han intentado también dar una explicación última de las cosas, en particular de lo que es el hombre y de su racionalidad que lo distingue de las bestias. Autores cristianos como S. Agustín, Tomás de Aquino, Pascal, ya habían sugerido que nuestra razón es limitada y que el misterio existe como una dimensión superior (aunque no necesariamente opuesta) a nuestra racionalidad.

Ya Tomás de Aquino había establecido claramente que nuestra razón humana tiene su límite ontológico. Nuestra razón, por ejemplo, puede conocer que Dios existe, pero nunca podrá conocer positivamente qué es Dios (su esencia). El mayor conocimiento que podemos tener acerca de Dios es que Él está siempre sobre todo aquello que podemos pensar acerca de Él²⁴⁷. El escrito atribuido a Dionisio y los Padres Griegos, en los que se inspira Tomás de Aquino, sostenían que *Dios está sobre toda luz sensible e inteligible*, aun siendo la fuente de toda luz intelectual para los hombres²⁴⁸. Éste es el valor y el límite de la me-

mamos «verdad», Ahora, creo, se hace palmario por qué mientras se vive de lleno en la creencia no cabe sentir, ni siquiera entender, qué cosa es eso de la verdad". (ORTEGA Y GASSET, J. *La idea de principio en Leibniz*. Madrid, Revista de Occidente, 1967, Vol. II, p. 135).

²⁴⁷ "Quid est ipsius Dei semper nobis occultum remanet; et haec est summa cognitio quam de ipso in statu viae habere possumus, ut cognoscamus Deum esse supra omne id quod cogitamus de eo; ut patet per Dionysium...". (De Veritate, q. 2, a. 1, ad 9).

²⁴⁸ Dionisio "dicit quod supersubstantiale Bonum, licet sit super omne lumen et sensibile et intelligibile, lumen nominatur lumen intelligibile, in quantum est quidam radius et fons omnis intellectualis luminis... Lumen divinum excedit omnes mentes, licet in eas diffundatur, quia semper superexcessus est per suam substantiam". (In De Div. Nomin. Lect. IV, N? 331).

Dios es superior a la razón y puede comunicarse al hombre de muchas formas.

tafísica: la sabiduría está en reconocer, sin temor esos límites y en sin desear suprimir con física la metafísica o viceversa. Frecuentemente es el agnóstico el que reconoce estos límites; y es el fanático el que sea imponer la metafísica a la física.

Aquí yace la concepción del *misterio*: el misterio no es una cosa oculta porque no sea inteligible (esto es, porque sea absurda); sino que el misterio es aquello que nos indica —sin decirnos qué es— algo *superior* a la luz de la mente humana, y, por lo tanto, el *límite* de la razón humana. El misterio se presenta, pues, como *lo superracional*. **Misterio**, como su etimología lo indica, es aquello que **nos deja sin palabras: no por ser opuesto a lo inteligible que nos atrae y fascina; sino por ser superior a lo inteligible**. Por indicarnos nuestro límite, se nos impone como algo tremendo y en su inefabilidad nos deja sin palabras.

Ya el budista filósofo **Nagarjuna** (S. II) pensaba que la actitud propia del sabio era el silencio. La palabra que afirma o niega es un fantasma matando a otro fantasma²⁴⁹. La palabra nos condena, porque la palabra sólo puede expresar el ser y el no ser. Y Nagarjuna calla. La verdad absoluta está más allá de toda palabra. Como dicen los Madhyamikas, el entendimiento común no puede ir más allá de las nociones de ser o no ser y estima que estas nociones son válidas.

Aunque a nuestra racionalidad occidental, heredera de Parménides y Platón, nos parezca raro, "para Nagarjuna, también de lo que es se da necesariamente ignorancia, porque tanto el ser como el no ser *no son*"²⁵⁰. Si los budistas quieren que el nirvana sea la realidad última, de esa realidad última se dirá que es la extinción de todas las palabras: **"La realidad última no es expresable. La última realidad es apaciguamiento. La actitud ante esa última realidad es el silencio"**²⁵¹.

Según el pensamiento de Nagarjuna, para comprender algo necesitamos una razón. Ahora bien, *el ser es incomprendible* tanto si tiene una razón en sí mismo, como si la tiene fuera de él: siendo incompre-

Por el contrario, el aprecio de la razón (tal como comienza en Descartes y culmina en el racionalismo del idealismo alemán) llevará a obedecer más a la razón humana y sus leyes que a Dios. "La razón nos obliga a obedecer a sus preceptos sin consideración por un legislador que estuviera por encima de ella; pues en el caso de que se admitiese alguna otra cosa, fuera de sí misma, que la mandara, la razón se perdería y dejaría simplemente de ser ella misma... No es posible ninguna obediencia a Dios si no nace de una obediencia a la razón". (FITCHTE, *Kritik aller Offenbarung*, en *Werke*. Berlín, Walter Gruyter, 1971, Band V, p, 52).

²⁴⁹ Cfr. FATONÉ, V. *El budismo "nihilista"*. Bs. As., Eudeba, 1971, p. 116.

²⁵⁰ Ídem, p. 157.

²⁵¹ Ídem, p. 158. Cfr. POPEZ-GAY, J. *La mística del budismo*. Madrid, BAC, 1974, p. 18. QUILES, I. *Filosofía budista*. Bs. As., Troquel, 1973, p. 444.

sible el ser es incomprendible también en no ser. No hay razón para el ser: fuera de él, habría que buscarla en el no ser, y en el no ser no hay razón capaz de fundamentar nada; dentro de él tampoco hay razón, pues si la hubiera no sería razón del ser (para ser razón de algo debe ser distinto de ese algo), ya que el ser, si es, no puede ser ofrecido como razón de sí mismo (distinto de sí mismo). El ser se presenta, pues, como sin origen, pero también como *sin sentido, sin razón de ser*. Lo mismo ocurre con el no ser. Comprender lo que es el nirvana —y puede ser comprendido a través de la ascesis y la meditación que nos lleva a la iluminación— es comprender que todo carece de razón de ser y de fundamento; es comprender que ni siquiera el nirvana es un fundamento, sino una extinción²⁵². El nirvana no es ni afirmado ni negado (porque la afirmación y la negación pertenecen a! ser y al no ser): **el nirvana indica el límite de la racionalidad**.

Estas expresiones nos recuerdan —aunque en contextos notablemente distintos— a las de los existencialistas occidentales. También para M. Heidegger, por ejemplo, el ser no es el fundamento del mundo, ni la causa del universo, ni es Dios, ni es el ente²⁵³. Para el filósofo existencialista cristiano Gabriel Marcel, **el ser es un misterio**²⁵⁴.

Ya B. Pascal había intentado reivindicar contra el racionalismo cartesiano (que después de todo convencía poco a los escépticos y ateos), las "razones del corazón". Nuestra racionalidad no debería llevarnos a un frío racionalismo, sino a reconocer los límites de la razón y aceptar esa otra dimensión que se llama el *misterio*. El ser es misterioso y no se agota en los estrechos límites de la razón. El corazón tiene sus razones que la razón no conoce²⁵⁵. Nuestra racionalidad no se basa solo en principios claros y distintos: **no conocemos la verdad solo por medio de la razón, sino también por el corazón**. Por medio del corazón conocemos los primeros principios y es en vano que los combatamos con razonamientos. Es necesario que la razón se apoye

²⁵² FATONÉ, V. *El budismo "nihilista"*, e. c., p. 101.

²⁵³ "Pero el ser, ¿qué es el ser? Es Él mismo. Experimentar esto y decirlo: eso ha de aprender el pensar venidero. El «ser», eso que no es Dios ni es un fundamento del mundo. El ser es más amplio y lejano que todo ente, y sin embargo más cercano al hombre que cualquier ente, sea una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel, Dios. El ser es lo más cercano. Pero la cercanía le queda al hombre holgada, pero además alejada. El hombre, por lo pronto, se atiene siempre al ente, y solamente al ente". (Carta sobre el humanismo. Bs. As., Huescar, 1972, p. 84). Véase: DAROS, W. *Nota sobre el concepto de «ente» en Tomás de Aquino*, en *Revista Sapientia*, 1978, N^o 130, p. 285-296: "Ser" y en la misma revista, N^o 127, p. 55-68.

²⁵⁴ Cfr. MARCEL, G. *Etre et avoir*. París, Aubier, 1935, p. 145.

²⁵⁵ "Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point; on sait en mille choses. Je dis que le coeur aime l'être universal naturellement...(*Pensées*, Brunschvicg, N^o 277).

sobre estos conocimientos del corazón y del instinto, y sobre ellos funde todos sus discursos. Los principios se sienten, las conclusiones se deducen. Es inútil y ridículo que la razón le pida pruebas al corazón de sus primeros principios. La razón que tiende a juzgarlo todo, debe reconocer este límite; no debe combatir esta certeza del corazón, como si existiese solamente la razón y su capacidad de instruirnos²⁵⁶. Es con el corazón que sentimos a Dios, no con la razón. Esto es la fe: Dios sensible al corazón²⁵⁷. **En el corazón se manifiesta la fuente de nuestra racionalidad:** no reconocer esto es estar filosóficamente loco; como no reconocer los límites y las pautas sociales y afectivas establecidas es acercarnos a la locura social y psicológica. En la locura, el hombre se ha creado su propio mundo significativo; mundo significativo que no corresponde con el nuestro y con nuestras pruebas sobre la realidad. Por esto dice Pascal que **aunque todos los hombres crean en la razón están locos necesariamente, pues no conocen sus límites**. Cuando la razón se hace absoluta, no hay forma de escapar a esa racionalidad cerrada y dogmática que es una locura: no creer lo que ellos creen —no ser loco— les parecerá solamente otro tipo de locura²⁵⁸.

La última etapa de la razón es reconocer que hay una infinidad de cosas que la sobrepasan: ella es falible si no llega a conocer esto²⁵⁹.

En resumen, Pascal reconoce que la razón y lo que podemos conocer (la racionalidad) es algo limitado. Pero al reconocer este límite, entonces la razón y la racionalidad adquieren su verdadera grandeza. Se comprende entonces que el hombre excede infinitamente al hombre: el hombre se halla en el medio entre la nada (que es incapaz de conocer y de donde ha salido) y lo infinito y misterioso (en lo cual está sumergido y tampoco conoce). He aquí al hombre entre un principio y un fin que son igual e invenciblemente ocultos en un secreto impenetrable a la razón²⁶⁰. El hombre, pues, es un compuesto de finito (su razón y su mundo razonable) y de infinito (el misterio, lo incomprensible que no deja de ser aunque no lo entendamos)²⁶¹.

²⁵⁶ Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encoré par le coeur; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes". (Ídem, N° 282).

²⁵⁷ Ídem, N° 278.

²⁵⁸ "Les hommes son si nécessairement fous, que ce serait être fou par un autre tour as folie, de n'être pas fou". (Ídem, N° 414).

²⁵⁹ "La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses que la surpassent; elle n'est que faible, si elle ne va jusqu'à connaître cela", (Ídem, N° 267).

²⁶⁰ Ídem, N° 72.

²⁶¹ "Tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être". (Ídem, N° 430).

Nuestra razón y nuestra racionalidad son limitadas, por esto reconocer el límite de la razón es algo razonable: es el acceso a la fe, al misterio, a lo superracional. Es necesario reconocer la limitación de nuestra racionalidad, incluso de nuestra racionalidad científica, nos dice el científico Pascal: las ciencias tienen dos extremos que se tocan; el primero es la ignorancia natural en que se encuentran todos los hombres al nacer; el otro es aquel donde llegan las grandes almas, que habiendo recorrido todo cuanto los hombres pueden saber, encuentran que no saben nada, y vuelven a encontrarse con aquella misma ignorancia de donde habían partido; pero ahora con una ignorancia sabia, que se conoce a sí misma²⁶².

Según Pascal, no caben aquí ni el escepticismo ni el dogmatismo respecto de la razón y nuestra racionalidad: sino la actitud que constituye el verdadero cristianismo: a un mismo tiempo, uso y sumisión de la razón²⁶³.

La *Iglesia Católica*, en efecto, ha apreciado siempre la razón humana en la que brilla la imagen de Dios; pero al mismo tiempo que afirma su valor, nunca la ha divinizado²⁶⁴.

El Magisterio Católico ha tenido que orientar a sus creyentes también en este campo de la razón y la racionalidad. Esta intervención ha sido necesaria especialmente en la época moderna, donde los creyentes por reacción al racionalismo corrían el riesgo de caer en el fideísmo (desvalorizando la razón y negando que fuese capaz de probar la existencia de Dios); o bien, donde los estudiosos modernistas de la Biblia peligraban reducir el misterio a la razón histórica, al inmanentismo, reclusando todo racionalísticamente a lo natural.

Pues bien, en el Concilio Ecuménico Vaticano I, el máximo magisterio católico, en su documento "*Constitución dogmática Dei Filius*" (24 de abril de 1870), ha dejado claramente establecido que:

- 1^o) La Iglesia siempre ha sostenido y sostiene que existe **un doble orden de conocimiento**, distinto por su principio y su objeto.
- 2^o) Respecto al *principio o fuente* del conocimiento se da:
 - a) Un orden de conocimiento que tiene por principio o fuente la *razón natural*.
 - b) Otro orden de conocimiento que tiene por principio o fuente la *fe divina*.
- 3^o) Respecto del *objeto* del conocer, se da también un doble orden

²⁶² Ídem, N° 327.

²⁶³ "Soumission et usage de la raison, en quoi consiste le vrai christianisme". (Ídem, N° 269).

²⁶⁴ Cfr. DAROS, W. *El hombre, según el pensamiento del Magisterio Católico*, en Revista *Didascalia*, Rosario, 1979, N° 8, p. 465-515.

de conocimiento:

- a) Un orden de conocimiento de aquellas cosas que la razón natural puede alcanzar con sus solas fuerzas. En la sistematicidad de los conocimientos de estas cosas consiste nuestra *racionalidad* natural.
 - b) Un orden de conocimiento de *misterios* escondidos en Dios que, de no ser divinamente revelados, la razón natural no podría conocer²⁶⁵. He aquí lo superracional. El Apóstol, en efecto, dice: "Hablamos de una sabiduría de Dios misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra, desconocida de todos los príncipes de este mundo... porque a nosotros nos la reveló Dios por medio del Espíritu..." (I Cor. 2; 7-8, 10). Hay cosas que el Padre las ha ocultado a los sabios y prudentes y se las ha revelado sólo a los pequeños (Mat. 11, 25).
- 4º) La razón humana no se halla cerrada en las dimensiones de este mundo material; sino que posee una *luz* que Dios le ha dado y que procede de Dios. Por esto, "aunque la fe sobrenatural sea una luz superior a la luz de la razón, no puede haber entre ellas disensión ya que ambas proceden del mismo Dios y Dios no puede contradecirse"²⁶⁶.
- 5º) La luz (principio de la racionalidad) de la razón y la luz (principio de la racionalidad superracional) de la fe *no se oponen*; al contrario, se ayudan mutuamente. La recta razón demuestra los fundamentos de la fe²⁶⁷; e iluminada con su propia luz, la razón cultiva las ciencias de las cosas divinas. La fe, por su parte, libera a la razón de los errores, la protege e instruye.

Entre los fundamentos de la fe que la razón demuestra *por medio*

²⁶⁵ "Hoc quoque perpetuas Ecclesiae Catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis non solum principio, sed obiecto etiam distinctum: principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; obiecto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi reveála divinitus, innotescere non possunt". (Const. Dei Filius, de Fide Catholica, Cap. 4; DENZINGER-SCHONMETZER, Enchiridium symbolorum et declarationum de rebus fidei et morum. Barcelona, Herder, 1967, N° 3015).

²⁶⁶ "Verum etsi sit supra rationem, *nulla tamen umquam inter fidem et rationem vera dissentio esse potest*; cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit, Deus autem negare seipsum non possit, *nec verum vero umquam contradicere*". (idem, N° 3017).

²⁶⁷ "Cum recta ratio fidei fundamenta demostret". (idem, N° 3019).

de su luz se halla el siguiente: "La santa madre Iglesia enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ciertamente ser conocido por la luz natural de la razón humana a partir de las cosas creadas". El Apóstol, en efecto, dice: Dios se les manifestó. Lo invisible de Dios, en efecto, es contemplado como inteligible por las cosas hechas desde la creación del mundo²⁶⁸.

Según, pues, el Magisterio Católico, el filósofo puede conocer y probar la existencia de Dios, *a partir de las cosas creadas*, por medio de la *luz natural* de la razón; y no sucede al revés: que a partir de la existencia de Dios se pruebe la existencia de la luz natural de la razón. *La luz de la razón humana es tomada como un hecho*, aunque no sea un hecho material²⁶⁹.

La revelación de Dios, por medio del apóstol Pablo, dice que lo invisible de Dios es visto, se ha vuelto inteligible, por las cosas hechas desde la creación del mundo. El Magisterio Católico ha interpretado este pasaje escriturístico distinguiendo:

- 1^o) El punto de partida del conocimiento que nos llevará a conocer a Dios. Este punto de partida son las cosas hechas o creadas.
- 2^o) El *medio* que nos llevará a conocer a Dios. Este medio es la *luz natural* de la razón humana²⁷⁰. Esta luz es el principio trascendente que fundamenta toda la *racionalidad* humana.
- 3^o) Se distingue aquí, por tanto, la *razón* humana de la *luz* de la razón humana. Esta luz es el camino por el que se puede conocer naturalmente a Dios a partir de las cosas creadas. Esta luz es distinta del camino o luz sobrenatural por la que Dios se reveló a los Patriarcas, a los Profetas y últimamente a los Apóstoles en el Hijo (*Hechos*, 1, 1)²⁷¹.

²⁶⁸ Rom. I, 20.

²⁶⁹ Esta luz de la razón (por la que el Concilio Vaticano II, en la *Constitución Gaudium et Spes* N° 15, dirá que el hombre en su entendimiento supera a todas las cosas materiales) es el núcleo de la espiritualidad; es el fundamento por el que el alma no se reduce a la materia. Los filósofos cristianos tuvieron siempre muy presente esta luz. Véase, por ejemplo, esta expresión de Juan de Santo Tomás: "Immaterialis autem lux non invenitur extra potentiam intellectivam; ergo oportet intra ipsam illuminetur obiectum et formetur illa spiritualitate, ut attingatur; et hoc formatum in esse obiecti est verbum conceptum...". (*Cursus Philosophicus Thomisticus*. Torino, Marietti, 1948, Vol. I, p. 703).

²⁷⁰ "Deum... natural! humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse" (Dei Filius, cap. 2; DENZ. N° 3004).

Adviértase que el Magisterio Católico no suele decir que la existencia de Dios se prueba con la razón humana, sino con la *luz* de la razón.

²⁷¹ "Attamen placuisse (docet Ecclesia)... alia eaque supernaturali vía se

¿Pero qué entiende el Magisterio Católico por "*luz natural*" de la razón humana? Parece indudable que esta *luz natural* debe ser interpretada en el contexto de la Escritura y de los escritos de Tomás de Aquino, al que en esta materia se cita con frecuencia.

Pero, además, el Papa León XIII, en la Encíclica "*Libertas praestantissimum*" (20 de junio de 1888) nos indica indirectamente qué es esa luz natural de la razón humana. Hay, dice, una *ley natural* escrita y esculpida en las almas de cada uno de los hombres: *esta ley es la que constituye a la razón humana* la cual manda obrar rectamente²⁷².

La razón humana está, pues, constituida por un sometimiento a una instancia superior: esta instancia es la misma *ley eterna*, puesta en los que usan la razón. Esta instancia no es el Creador mismo (no es Dios al cual intuiría el alma), sino la razón o idea con la que el Creador gobierna el universo²⁷³.

Esta *luz natural* de la razón permite conocer naturalmente a Dios. Esta luz ha sido puesta por Dios en la razón humana; no es un conocimiento de Dios²⁷⁴, sino un elemento trascendente —inicio de la racionalidad— que naturalmente viene de Dios y constituye a la razón humana sin

ipsum...revelare", (ídem).

²⁷² "...Lex naturalis, quae scripta est et insculpta in hominum animis singulorum, quia ipsa est ratio humana recte facere iubens et peccare vetans". (DENZ, N° 3247). El término «razón» —lo hemos visto— puede referirse a algo del sujeto: puede significar su facultad o real poder de razonar. Pero el término «razón» también puede referirse a algo opuesto al sujeto que razona, como cuando damos «razón» de algo. En este último sentido, el término "razón" significa no una facultad sino una "idea", un principio de orden, un elemento de la razón como facultad de razonar. Con el mismo vocablo, pues, se puede significar cosas opuestas.

Aquí se llama razón a la ley, esto es, a un principio de orden. La ley es racionalidad: es expresión de un orden.

Sobre el concepto teológico de ley natural, véase: LUYPEN, W. Fenomenología del derecho natural. Bs. As., Ed. Lohlé, 1968, p. 89-117.

²⁷³ "Ergo consequitur, ut naturae lex sit ipsa lex aeterna, insita in iis qui ratione utuntur, eosque inclinans ad debitum actuum et finem, eaque est ipsa aeterna ratio Creatoris universumque mundum gubernantis Dei", (ídem; DENZ, N° 3247).

²⁷⁴ Por decreto del Santo Oficio no se puede enseñar ontológicamente que el conocimiento de Dios sea la luz del intelecto: "Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit: siquidem est ipsum lumen intellectuale". (DENZ, N° 2841).

"Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum". (DENZ, N° 2842).

ser la razón humana. Tampoco es una gracia²⁷⁵.

5. CONCLUSIÓN

Nos hemos referido en este capítulo a la racionalidad: primeramente a *la racionalidad según la mente del hombre vulgar*. En este ámbito la racionalidad no es científica, en sentido actual de este término. Hay una ilación en los pensamientos y comportamientos del hombre vulgar, por lo que su pensar es lógico, esto es, funciona de acuerdo a ciertas normas; pero esta ilación no siempre es clara, no siempre se basa en principios; sino que con frecuencia está matizada de afectividad, de supuestos insospechados para el oyente, por lo que a veces el discurso del hombre vulgar parece incoherente, ilógico, no fundado o inferido de principios aceptados o aceptables socialmente.

Nos referimos luego a *la racionalidad del hombre primitivo*, esto es, a la racionalidad del hombre vulgar en una sociedad distinta de la nuestra. El primitivo es racional viviendo de acuerdo, en coherencia, con la estructura mental que rige en su sociedad. La sociedad primitiva está dominada por la magia, por un conjunto de creencias, ritos e imprecaciones que acompañan sus conocimientos y su trabajo. Por medio de la magia trata de dominar o aplacar las fuerzas superiores a sus conocimientos y a sus fuerzas. En la racionalidad del primitivo entran las condiciones conocidas y las imprevisibles, formando algo coherente aunque para nosotros difícilmente manejable. Hemos visto que en el mundo racional del primitivo entra no solo su "física", sino también su "metafísica" expresada en los mitos y la magia. Con la metafísica no se niega los "hechos", pero se los interpreta en un todo racional. La "metafísica" animista del primitivo nos presenta una racionalidad notablemente distinta de la de un positivista del siglo XIX. El concepto de lo que es racional o real no es el mismo para nosotros y para ellos. Lévy-Bruhl, sin embargo, interpretó que la diversa racionalidad en el hombre primitivo y en el hombre moderno no exige la hipótesis de un diverso tipo de razón: la razón sería única para todos los hombres, aunque varíen los hábitos mentales.

Esta interpretación de Lévy-Bruhl contiene ya una filosofía. Nos preguntamos, entonces, por lo que era racional según las diversas explicaciones filosóficas.

Según las filosofías innatistas, la racionalidad implica la no contradicción. Desde los fisiólogos griegos —y contra el parecer de Hesíodo— de la

²⁷⁵ El Magisterio Católico ha rechazado la afirmación de Quesnel que decía: "omnis cognitio Dei, etiam naturalis, etiam in philosophis ethnicis, non potest venire nisi a Deo". (Constitución *Unigénitus Dei Filius*, del 8 de septiembre de 1713, del Papa Clemente XI; DENZ, N° 2441).

nada no puede salir el ente. El ente —referido probablemente al universo— se va generalizando en manos de los filósofos griegos y, oponiéndose a la nada, termina por no tener opositor: el ente, y su fundamento el ser, se vuelven omniextensivos, evidentes, inengendrados, eternos.

En *Tomás de Aquino*, el ser es único, aunque los entes sean muchos; y el ser único no es Dios (ser Subsistente), ni es el ente o los entes, sino el fundamento de todo lo que es: fundamento único en la línea del ser y del conocer (*actus essendi et ratio cognoscendi*). Sin el ser no hay pensar. Si bien, para Hesíodo, era la nada, el vacío, lo que no necesitaba justificación, luego con Parménides y los que siguieron aferrados al espíritu de su filosofía, fue el ser lo que no necesitó justificación. El ser se impuso como lo inteligible fundamental: si el ser no es cognoscible de por sí (esto es, sin necesidad de otro medio), ¿quién puede hacerlo cognoscible? ¿Acaso la nada? Pero la nada siendo nada, nada puede hacernos conocer. Era lógico —como lo ha hecho ver Rosmini— que el ser, siendo omniextensivo, debía terminar siendo lo innato por sí mismo inteligible, el fundamento trascendente de toda la racionalidad humana.

Vimos luego que *inteligibilidad no es lo mismo que racionalidad*. Según una terminología ya establecida por Platón, la inteligibilidad le viene dada a la inteligencia por la Idea del Bien; según Aristóteles por la luz divina que procede de afuera del hombre (¿astros?); según S. Agustín y Tomás de Aquino, por una participación de la Verdad Primera. La luz del intelecto, la *ratio cognoscendi*, es lo único innato y trascendente en la mente humana. La *racionalidad* es una inteligibilidad ordenada, si bien esta palabra puede tener variados significados, lo mismo que la palabra razón y racional, como ya lo hicimos notar. La razón es la inteligencia discursiva y la que constituye la racionalidad de las cosas conocidas. La racionalidad —en el uso que preferentemente le damos a esta palabra— implica *un orden, una ilación o inferencia en los conocimientos*. Ahora bien, este orden es posible porque la luz del intelecto, lo inteligible de por sí, es el punto de partida de la razón en su movimiento lógico.

Después de una referencia a lo innato inmanente (Descartes) y a lo innato trascendente (Tomás de Aquino y A. Rosmini), nos hemos detenido en la concepción empirista de la racionalidad. El empirismo otorga sin más la capacidad de conocer a la razón humana y no cree necesario dar de ello ninguna explicación metafísica. Nuestros conocimientos, ejercidos por esa capacidad de conocer propia de la razón humana, no son innatos, sino adquiridos a través de la experiencia sensible externa o interna. La racionalidad, pues, según esta concepción es la ordenación de los conocimientos humanos. Pero esta ordenación no se basa en ningún principio trascendente, innato, eterno: los principios de la lógica no tienen una necesidad en sí mismos o basada en un ser trascendente. El hombre solo tiene una necesidad instintiva, irracional, de pensar o juzgar; pero él es el que generalizando ha creado los primeros principios (como el principio de no contradicción) que parecen regir nuestro pensar racional. La raciona-

lidad, en el empirismo clásico, es una creación pero no es mera arbitrariedad o convención: se trata de una gran generalización ligada a la inducción.

Según los estoicos, la Razón es primeramente un logos cósmico, una armonía (que al ser total] es el Destino. Sólo somos racionales si nos adecuamos a este Destino. Nuestra razón individual es un micro-lógos, que como principio rector debe conducirnos a la sabiduría, la cual consiste en armonizarnos con el macro-lógos. Logos cósmico, o Destino universal.

Según Hegel, la racionalidad es la realidad y la realidad es racionalidad. Pero esta realidad es Idea. Razón o Destino. Como la realidad es dialéctica también lo es la racionalidad y el curso del destino. El filósofo no inventa la racionalidad, como no inventa la realidad, la Razón o Destino universal; sino que la describe. Hegel ha tratado de *describir la racionalidad del mundo o su destino exponiendo la historia humana, como un milenario movimiento dialéctico*, que a través de oposiciones y superaciones, ha alcanzado la conciencia de sí y se ha otorgado la libertad. La razón y la racionalidad es, en Hegel, lo mismo. La razón no es ni más ni menos que la realidad o racionalidad que ella se va dando a sí misma en su contenido y en su forma.

A otros filósofos, por el contrario, la racionalidad se les aparecía como una representación ilusoria de la realidad fundamentalmente irracional. Contra el parecer y la evidencia de los griegos, Schopenhauer, Nietzsche, Ortega y Gasset, Freud y Marcuse, estiman, con matices propios, que el ser o fundamento último de las cosas no es inteligible, ni menos inteligible de por sí. La racionalidad es una representación ilusoria que surge en el hombre. De todos modos, es importante llegar a la extinción (Schopenhauer), al eterno retorno de las ciegas y vitales fuerzas cósmicas (Nietzsche), a una racionalidad al servicio de la vida concreta individual e histórica (Ortega y Gasset). a una racionalidad cuyo ser no deje de estar regido por el impulso, socialmente controlado, al placer y exenta de toda represión excedente (Marcuse).

Louis Rougier, por su parte, piensa a la racionalidad como una funcionalidad convencionalista cultural. Ni la racionalidad ni la razón son una sustancia permanente, ni menos eterna; sino una estructura mental plástica. La razón es el conjunto de los hábitos mentales estabilizados. La racionalidad es el orden que existe en ese conjunto y que por ser un orden tiene exigencias propias. El estudio de la racionalidad es el estudio de las diversas exigencias de orden que los diversos individuos y sociedades se exigen. La razón y la racionalidad son una convención funcional a nivel individual (razón y racionalidad individual) y a nivel social (razón y racionalidad social). Esta convención funcional no está ligada más que por la necesidad de ser coherente, esto es, de mantener un cierto orden. Nuestra racionalidad de-

be ser continuamente revisada porque es y debe ser algo funcional.

Según R. Pardo, definir el pensar es uno de los problemas más complejos y fundamentales de la filosofía. Para el Empirismo Evolutivo, la esencia del pensar puede ser definida solo teniendo presente el origen histórico del mismo: hay que tener presente todo lo que nos dicen las ciencias y las historias de las ciencias más diversas. Según los "datos", hipótesis y teorías que de ellas se pueden derivar tiene sentido decir que la razón y la racionalidad evolucionan; tiene sentido pensar que hay diversos tipos de intelección y diversas mentes posibles. La mente, diversamente condicionada por lo físico-biológico, por su creatividad y por su contorno social, crea sistematizaciones racionales con evidencias y creencias propias; pero que a su vez, como las creó, las puede hacer evolucionar hacia otros tipos de racionalidad y constituir así otros tipos de intelección y de mente. Esta hipótesis filosófica hace que se repiense el tradicional planteo del relativismo en una perspectiva más amplia: no se trata aquí de relativizar los juicios verdaderos, sino de ubicarlos en el ámbito de determinados tipos de intelección y admitir que pueden estar ausente en otros. La creatividad, aunque condicionada, de la mente hace que deba considerarse a la racionalidad como algo en continua evolución.

En fin, vemos que la racionalidad se trasciende a sí misma: exige valores fuera de sí que le den sentido. Hume creyó encontrar esta exigencia en nuestra naturaleza instintiva o sensible. Hay quien encuentra este sentido en el Destino o en fuerzas cósmicas ciegas o bien en la apertura a la creatividad condicionada del hombre; otros la encuentran en la apertura al misterio.

El misterio es posible siempre que la razón reconozca sus propios límites; siempre que la razón no se constituya en absoluto (racionalismo). El misterio no es el rótulo dado a lo que ignoramos, sino una dimensión superracional y trascendente respecto de la razón humana. El misterio es lo inefable, ante lo cual lo mejor es el silencio respetuoso. El misterio no es lo irracional o absurdo, sino lo superior a la razón humana, el abismo infinito que —según Pascal— solo puede ser llenado con Dios.

Según el pensamiento católico, se debe hacer un legítimo uso de la razón, pero como la razón no es un absoluto, la razón es razonable sólo cuando se somete a la luz de la inteligencia que se sumerge en el misterio trascendente.

Capítulo II

LA CIENCIA COMO ESTRUCTURA RACIONAL

"La mente del homo sapiens construye, crea, distintas sistematizaciones, por ejemplo, el homo sapiens primitivo crea una sistematización donde la magia figura como integrante racional. Otro homo sapiens, por ejemplo, el adulto occidental, creó, construyó, una sistematización racional donde figura la ciencia como integrante racional".

(R. PARDO)

La ciencia no existió siempre: la inventó el hombre, como antes había creado el mundo de la magia. La ciencia es una construcción estructural formal que ha realizado la razón. No es un simple conocimiento, sino un conocimiento con una determinada estructura²⁷⁶: **la ciencia es un conocimiento organizado.**

El conocimiento científico es un conocimiento organizado, ordenado de acuerdo a un principio, hipótesis o supuesto: en este sentido, **el conocimiento científico es sistemático, forma un sistema**²⁷⁷.

²⁷⁶ Acerca del concepto de estructura véase: PIAGET. J. y otros: *Las nociones de estructura y génesis*. Bs. As., Proteo. 1969. LEVI-STHAUSS y otros. *Estructuralismo y Epistemología*. Bs. As.. Nueva Visión, 1970.

²⁷⁷ "El saber ordinario, precientífico, basado en el sentido común, es incoherente, fragmentarlo y caótico o ilógico. La ciencia aspira al Ideal del sistema, donde tales defectos son superados. En realidad, en lugar de afirmar que el sistema es una característica de la ciencia, como la certeza, la evidencia, la prueba, el carácter definido y exacto o la universalidad abstracta, y la necesidad, bien podemos sostener que el único rasgo esencial de toda ciencia avanzada es el sistema y que todos "los demás rasgos son solo incidentales

Ahora bien, la facultad o poder que en el hombre ordena los conocimientos a partir de principios es lo que podemos llamar la facultad de discurrir o razón: en este sentido la ciencia es racional. La ciencia es un producto de la razón, por lo que se refiere a su estructura; es expresión de la racionalidad que justamente llamamos científica.

La racionalidad implica cierto orden u ordenamiento. Ahora bien, en la racionalidad vulgar, este orden no es tan explícito como en la ciencia, ni se pretende que lo sea. La ciencia, por el contrario, es la expresión de la racionalidad por excelencia: **la ciencia es la estructura donde el hombre expresa explícitamente su racionalidad.**

Con esto no queremos reducir todo el conocimiento humano a la racionalidad científica. La naturaleza, el origen y el valor del conocimiento humano es estudiado por la **gnoseología**. La racionalidad científica, por el contrario, es estudiada por la lógica o modernamente por la **epistemología**²⁷⁸. Esta puede ser una epistemología científica no filosófica (por

con respecto a éste... El primer rasgo de un sistema es el carácter relacionado de sus partes". (COHÉN. M Razón y naturaleza. Bs. As., Paidós, 1965, p. 155). Para esto, para relacionar las partes (de un conocimiento o de muchos), no basta sumar "hechos", acumular observaciones: "necesitamos cierto principio que nos oriente" (p. 157) y en él reside, en última instancia, la razón de ser de toda ciencia. Cfr. BUNGE. M. *La ciencia, su método y su filosofía*. Bs. As. Siglo Veinte. 1975. p. 56.

Según Tomás de Aquino, el acto típicamente racional es el acto por el cual del principio se deduce la conclusión: "Ratio autem proprie, ut Isaac dicit. est faciens currere causam in causatum; unde proprie actus rationis est deducere principium in conclusionem". (*In II Sent.* D. 24. q. 1. a. 3). En general, lo propio de la razón es el ordenar [S. Th. II-II. q. 83, a. 1). lo que implica la aceptación previa de un principio en vista del cual se pueda ordenar. La invención o creatividad es solo parcialmente admitida en el modo de ordenar. Pero el principio del saber científico, en el Medioevo, no es objeto de creación, sino que debe ser evidente, y versar sobre lo eterno y necesario (según S. Agustín), y según Tomás de Aquino sobre lo necesario aunque no sea eterno porque "necessaria scibilia inveniuntur etiam in rebus temporalibus de quibus est scientia naturalis et mathematica".

²⁷⁸ Antiguamente, la Filosofía y, en especial, la Lógica era el estudio de la estructura racional científica. En la antigüedad, la ciencia era típicamente la filosofía. Bastaría recordar la importancia que tuvo el silogismo científico de Aristóteles y sus leyes. Modernamente, el concepto de lo que es ciencia ha cambiado y ha sido, con frecuencia, arbitrariamente reducido a lo que es una ciencia experimental y, en particular, a la física. Se usó entonces modernamente el término epistemología para el estudio de la estructura de este tipo de ciencia.

La ciencia, en la antigüedad griega y medieval, fue preferentemente un conocer "per argumentum" o causas: modernamente fue con preferencia un conocer "per experimentum". Contemporáneamente, la ciencia para no pocos epistemólogos, es una estructura sistemática o construcción coherente basada sobre un grupo de principios o postulados (sean éstos Inducidos, deducidos o sim-

ejemplo, el estudio de la estructura de la ciencia prescindiendo de la justificación última de esta estructura científica: la estructura científica desde el punto de vista histórico, genético, social, etc.); o bien la racionalidad científica puede ser el objeto de estudio de una epistemología científica filosófica (donde se busque la justificación última de la ciencia). Algunos autores prefieren hablar simplemente de epistemología y de filosofía de la ciencia o filosofía científica²⁷⁹.

Ateniéndonos a la historia de la ciencia, desde sus orígenes griegos a nuestros días, es importante advertir que la ciencia no se reduce a lo que se entiende por ciencia empírica. Los epistemólogos que provienen de una formación no filosófica, distinguen la filosofía por una parte y la ciencia por otra. Después de esta distinción la filosofía (y lo mismo podría decirse de las matemáticas) queda reducida a un conocimiento desacreditado por no ser científico, como si el modelo de la ciencia empírica fuese el único modelo de lo que es ciencia.

Para nosotros, **la ciencia es una construcción racional que ha inventado el hombre y que se aplica tanto a la ciencia llamada formal como a la ciencia llamada empírica y experimental.**

Lo mínimo, pues, y fundamental que se puede exigir de una estructura mental **para que sea ciencia**, ha de ser:

- 1º) Un conjunto de conocimientos.
- 2º) Estos conocimientos han de estar ordenados, lo cual es expresión de racionalidad.
- 3º) Han de estar ordenados de acuerdo a un (o unos) principio y recibir alguna forma de validación (coherencia lógica, observación sensorial, experimental).

Que el principio -en torno al cual se ordenan los conocimientos- sea evidente, natural o convencional, absoluto o condicionado, poco importa a la estructura científica como tal²⁸⁰.

plemente Inventados y aceptados por convención).

²⁷⁹ Cfr. BARRAUD, H. J. *Ciencia y filosofía*. Madrid, Credos, 1971. p. 39. Javier Muguerza atribuye a la "filosofía de la ciencia" la tarea de reconstruir una teoría científica. "La filosofía de la ciencia se concebiría hoy como una "reflexión metafísica", esto es, como una reflexión de segundo orden sobre el lenguaje de la ciencia". (Teorías de las revoluciones científicas, en LAKATOS. I. - MUSGRAVE, A. (Eds). *La crítica y el desarrollo de conocimiento*. Barcelona, Grijalbo, 1975, p. 33-34).

²⁸⁰ Para que haya ciencia se requiere una organización de conocimientos.

Esta organización indudablemente puede ser más o menos perfecta: una guía telefónica no es precisamente el ideal de la ciencia, y sin embargo sin ordenamiento de los conocimientos de acuerdo a un principio no hay ciencia. El principio no es sin embargo racional, sino principio o inicio del razonar y de lo racional. Los principios no son racionales sino inteligibles: sobre todo debe decirse esto del primer principio absoluto.

Ahora bien, cuando el científico determina el (o los) principio está determinando una ciencia. El principio puede ser considerado por su **forma** (principios últimos e incondicionados o principios condicionados, lo que nos indicará si se trata de una ciencia filosófica o no-filosófica); o

El primor principio absoluto de nuestros conocimientos es incondicionado, no-hipotético, y es el fundamento de una ciencia filosófica, o teológica (si este principio es creído por autoridad, más bien que admitido por su Inteligibilidad). El principio de una ciencia no-filosófica es siempre condicionado. Implícita o explícitamente, a un principio último filosófico.

A diferencia del pensamiento científico filosófico, el pensamiento científico no filosófico admite (por lo general, en su afán de forjarse una Imagen Inteligible de los fenómenos que se le presentan), mas o menos conscientemente tres hipótesis metafísicas. "Acepta la realidad del mundo exterior, y está convencido de antemano de que la incoherencia en el espacio de los fenómenos, y el desorden de su sucesión en el tiempo, esconden leyes; por último, supone que las leyes son racionales, cognoscibles por el espíritu. La crítica de la teoría cognoscitiva puede poner al desnudo la labilidad de estas tres premisas, más aún, puede disolverlas en nada...". (PAPP, D. *Filosofía de las leyes naturales*. Bs. As., Espasa, 1945, p. 62). Un principio (por ejemplo, el principio de una ciencia no filosófica) puede estar precedido por otro principio superior o más universal (por ejemplo, el principio de una filosofía). Lo decisivo de un principio es que él tenga consecuencias: no es decisivo que él sea de por sí (o dependa de otro principio superior), sea evidente o Inteligible de por sí [o dependa de otro medio Inteligible superior a él]. El principio es principio por las consecuencias. El principio es razón, fundamento, de las consecuencias, en cuanto en él se encuentran de algún modo (implícito, virtual) las consecuencias, que por lo mismo pueden ser probadas. Cfr. ORTEGA Y GASSET, J. *La idea de principio en Leibniz*. Madrid, Revista de Occidente, 1967, Vol. I, p. 26 y 117. Sobre la "razón", como un "dar razones o fundamento" véase también: CHOMSKY, N.; TOULMIN, St.; WATKINS, J. y otros: *La explicación en las ciencias de la conducta*. Madrid, Alianza, 1974.

En la época moderna **sabio** es el científico. Esto no es opuesto al pensamiento tomista si se toma el término científico en sentido amplio, esto es, como el hombre que se atiene a la estructura de la ciencia, que busca el principio *último* y ordena todas las cosas de acuerdo a este principio. "Sapientes dicantur qui res directe ordinant et bene eas gubernant" (S.C.G. I, 1). Es propio del sabio ordenar y debe ordenar ante todo sus conocimientos: para esto, el que es propiamente sabio debe buscar el principio universal de todo (universitatis principium; omnis veritatis principium). La **sabiduría** tiene la misma estructura básica que la ciencia: demuestra conclusiones á partir de principios; pero tiene algo propio que no tienen las otras ciencias; juzga no solo acerca de las conclusiones, sino también *acerca* de los principios de la ciencia y de los primeros principios de todo saber. "Sapientia est quaedam scientia in quantum habet id quod est *commune omnibus scientiis*, ut scilicet *ex principiis conclusiones demonstret*. Sed quia habet aliquid proprium supra alias scientias, in quantum de omnibus Judicet, et non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia", (I-II S. Th., q. 57, a. 2 ad 1).

por su **contenido o materia**. Por su contenido, el principio es el núcleo y objeto de la ciencia de que se trata y nos ofrece el *objeto material* de la ciencia. Por el principio formalmente considerado (objeto formal), por la profundidad y perspectiva propia de cada ciencia, la ciencia puede ser clasificada diversamente. La materia de la ciencia crea una primera división posible de las ciencias; la perspectiva formal de la ciencia divide aún más a la ciencia. Así pues, puedo dividir a las ciencias por la materia sobre la que versan (teología como ciencia de Dios; antropología como ciencia del hombre); pero también por la perspectiva en que es considerada la materia de estudio (antropología cultural, social, filosófica, etc.; teología filosófica, teología revelada, etc.).

Sobre esta estructura fundamental de lo que es ciencia, según nuestra cultura occidental, hay que distinguir ahora dos estructuras científicas que tienen características propias: *la ciencia formal* y *la ciencia empírica*.

1.- LA CIENCIA FORMAL COMO ESTRUCTURA RACIONAL

La ciencia trabaja con conocimientos, esto es, con **entes de razón**. Por eso la ciencia puede referirse sólo a los conocimientos en cuanto son entes de razón o formas mentales: al organizar estas formas mentales tendremos entonces ciencias formales. Pero además de las **ciencias formales** (que se refieren a la ordenación, por medio de un principio, de las **formas mentales**) podemos construir ciencias empíricas. Las ciencias empíricas constan de conocimientos que no son meras formas, sino que son considerados por su relación a lo que podemos llamar (ambigua y misteriosamente) "lo empírico".

Detengámonos ahora en la ciencia formal en cuanto la consideramos una construcción racional. La construcción racional propia de una ciencia formal puede elaborarse sin referencia a lo empírico, a nuestro mundo real exterior. La geometría es un ejemplo de ciencia formal.

La **geometría**, en cuanto es ciencia, consta al menos de un conjunto de conocimientos ordenados de acuerdo a un (o unos) principios; en cuanto es formal, además, los conocimientos de la geometría no se refieren a ninguna materia empírica concreta. Si bien la geometría, como su nombre lo indica, nació de la necesidad de medir la tierra, sin embargo, es perfectamente comprensible en sí misma, sin que la apliquemos, por ejemplo, a un triángulo de tierra, a una pirámide de Egipto, o a un triángulo de hierro. **La geometría vale en razón de sus mismos conceptos.**

¿Cómo se construye, pues, una ciencia formal? Construyendo conceptos y ordenándolos a partir de ciertos principios de acuerdo a ciertas

leyes. Esto es lo que ha hecho Euclides. Ahora bien, como los principales entes de razón son el concepto, el juicio y el raciocinio [que son estudiados por la lógica, como ciencia general de las formas de pensar), Euclides comenzó inventando definiciones de conceptos básicos.

Euclides estableció, a lo largo de los 13 libros de su obra llamada *Elementos*, ciento dieciocho **definiciones** o delimitaciones inteligibles. Definió el punto, por ejemplo, como lo que no tiene partes; la línea como una longitud sin anchura; la superficie como lo que tiene solamente longitud y anchura, etc. Estos conceptos, que Euclides obtiene delimitando un campo inteligible, no se refieren a nada empírico: se trata de formas mentales o entes de razón que *prescinden de la relación que podrían tener con lo empírico por motivo de su origen o de su aplicación*. El concepto de superficie, por ejemplo, se entiende una vez formulado, sin referirse a una superficie de tierra, de arena o de metal. La superficie, en geometría, es un concepto, algo mental, no algo físico, material y concreto.

Después de establecer los conceptos básicos, a través de las definiciones, Euclides establece algunos **juicios** empleando las definiciones dadas

Estos juicios son los **postulados** y los **axiomas**. Los **postulados** son juicios que Euclides nos pide (nos postula) que le concedamos sin probarlos o sin exigirle otra razón de su formulación que su deseo de construirlos y la necesidad de aceptarlos para no llegar a resultados contradictorios en el sistema. Euclides formuló **cinco postulados**: el primero dice: "desde cualquier punto a cualquier otro se puede trazar una recta". Euclides hubiera podido postularnos que le admitamos que "desde cualquier punto a cualquier otro se puede trazar una curva" (como dirán después otras geometrías *no euclidianas*, pero no fue esa su voluntad. Euclides postuló, además, que "toda recta limitada puede prolongarse indefinidamente en la misma dirección"; pero en la geometría elíptica —construida sobre una superficie esférica— las rectas son cerradas: no limitadas pues no tienen principio ni fin.

Euclides asentó, además, sin pretender dar razón de ellas, algunas nociones comunes que eran aceptadas como válidas y que luego se llamaron **axiomas**: "cosas iguales a una misma cosa son iguales entre sí"; "el todo es mayor que la parte", etc.

Una vez establecidas las normas de operación, Euclides puede ponerse problemas o dificultades que deben ser resueltas (teoremas: cosas pensadas). Establecido el teorema (por ejemplo, averiguar si el cuadrado de la hipotenusa de un triángulo es igual a la suma de los cuadrados de los catetos) se procede como en un juego respetando las normas de operación establecidas y por medio de equivalencias u homologaciones se tratará de demostrar lo afirmado.

He aquí cómo **se ha creado un ámbito de racionalidad**, de discurso racional formal y científico.

Las geometrías no euclidianas han sustituido el quinto postulado de Euclides (que afirma, con otras palabras, que por un punto exterior a una recta pasa solo una paralela) de modo que lo que será racional según Euclides no lo será según la formulación de la geometría no euclidiana elíptica, en la que se afirma que por un punto exterior a una recta no pasa ninguna paralela, es decir, todas las rectas que pasan por un punto exterior a otra cortan a esta última²⁸¹. Según Euclides, la suma de los ángulos interiores de un triángulo suman 180° ; pero según la geometría de Lobatchevski hay triángulos cuyos ángulos interiores suman **menos** de 180° , y según Riemann suman **más** de 180° .

En este punto nos podemos preguntar ¿cuál es entonces la **verdadera geometría**? En otras palabras, ¿qué geometría se corresponde con la realidad? A esto hay que responder que la geometría pura es una construcción formal y no tiene en miras la correspondencia con la realidad. Es más, "el triángulo" es una entidad abstracta, no existe en el mundo sensible.

Como ya lo sugerimos, el concepto de **verdad**, general y tradicionalmente, se usa para significar la correspondencia o adecuación de un concepto con su correspondiente realidad exterior. Este es el concepto de **verdad empírica**. Las conclusiones de la geometría, por el contrario, lo mismo que las de la lógica moderna, prescinden de averiguar si sus conceptos concuerdan o no con la realidad exterior a lo designado en sus conceptos. Estas ciencias son formales y se rigen por una **verdad formal**²⁸².

²⁸¹ Cfr SANTALO, L. A. *Geometrías no euclidianas*. Bs. As., Eudeba. 1976, p. 14. CASSIRER, E, *La geometría no euclidiana*, en *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas*. México, F.C.E.. 1963, Vol. IV. p. 33 ss. CAMPEDE-LLI, L. *Fantasía y lógica en la matemática*. Barcelona. Labor. 1972. TORANZOS, F. I. *Introducción a la epistemología y fundamentación de la matemática*. Bs. As. Espasa. 1949. DOU, A. *Fundamentos de la matemática*. Barcelona, Labor. 1970. COUHANT R. - ROBBINS, H. *¿Qué es matemática?* Madrid, Aguilar. 1967. BRUNSCHV1CG, L. *Las etapas de la filosofía matemática*. Bs. As., Lautaro. 1945.

²⁸² Desde el puro punto de vista formal, un principio de la lógica no es ni verdadero ni falso: es simplemente puesto o establecido sin referencia a nada empírico, físico o material (aunque después pueda aplicarse a todo esto y constatar su efectividad). Los principios formales no son lógicos o racionalmente verdaderos o falsos como pueden ser las consecuencias que de ellos se derivan. Estos principios del *razonar* son pre-rationales; son condiciones de posibilidad de la lógica. Los estoicos lo hicieron ver al interesarse por el silogismo hipotético, al cual la lógica moderna trata de reducir todos los silogismos.

Los megáricos Stilpón de Megara y Diodoro de Cronos influyeron en las soluciones lógicas del estoico Zenón de Kition para que el formalismo se depura-

La verdad formal consiste en constatar si los conceptos a los que hemos llegado como conclusión están incluidos o contenidos en los conceptos que hemos tomado como principios o premisas, sin importar que estos conceptos sean verdaderos por su relación con la realidad sensible. Una **ciencia formal** no se preocupa de ver si sus principios son verdaderos por relación a su adecuación con la realidad exterior a sus principios y, por lo tanto, sus conclusiones pueden ser verdaderas o correctas sin relación a algo exterior a sus principios: para que haya verdad formal basta que las conclusiones se adecuen a los principios y no los sobrepasen.

La verdad formal es llamada también, a veces, **verdad lógica**, o sea, una verdad que se constata solo en el discurrir de la razón entre

ra: éste se interesó por los silogismos que parten de lo hipotético ("Si es de día, hay luz; ahora bien, es de día; por lo tanto hay luz"). De este modo el término "verdad" o "falsedad" aplicado a la conclusión del silogismo significa "correcto" o "incorrecto", o sea, lógico de acuerdo a las premisas. "Verdad" y "falsedad" ya no significan (como el silogismo científico de Aristóteles) una conclusión que, a través de las premisas, concuerda o no concuerda con lo real.

Aquí yace una cierta actitud "nominalista" que prescinde —al menos— de la relación entre ideas, conceptos o proposiciones y la realidad. Esta actitud predomina en la época moderna. En Kant, la distinción entre verdad formal y verdad empírica es clara: "La verdad formal consiste en la adecuación del conocimiento consigo mismo, es decir, con sus propias leyes. En cambio la verdad material consiste en la adecuación del conocimiento con el objeto determinado al que se refiere". (PALACIOS, J. *El idealismo trascendental: Teoría de la verdad*. Madrid, Credos, 1979, p. 46).

La lógica se ha formalizado cada vez más, y cada vez más ha prescindido de plantearse el problema de la verdad o concordancia de las premisas con lo real. Esta actitud es comprensible, pues la adecuación entre las ideas y lo real solo puede tener una plena solución en una metafísica que cree que tanto lo real como las ideas son dos modos de ser de un idéntico ser esencial. En el hombre esta adecuación de la idea y lo real casi nunca es plena y el error es factible a nivel de verdad lógica; pero a nivel metafísico o de verdad ontológica se cree que la adecuación es plena: la realidad del ser concuerda con la inteligibilidad del ser. Recuérdese aquí la filosofía de A. Rosmini. "Hasta el presente siglo la mayor parte de los científicos dieron por supuesto un simple realismo en el que las teorías eran concebidas como réplicas exactas del mundo; por el contrario, algunos de los conceptos de la física del siglo veinte están solamente de una manera muy indirecta relacionados con las observaciones y no pueden ser considerados como representaciones literales de los objetos tal y como estos son en sí mismos... En el positivismo, una teoría es considerada como un resumen de datos; en el instrumentalismo, una teoría es un instrumento útil; en el idealismo, una teoría es una estructura mental (impuesta por la mente a los datos sensoriales); en el realismo es una representación del mundo". (BARBOUR, I. *Problemas de religión y ciencias*. Santander, Sal Terrae, 1971, pp. 196-197).

sus conceptos. Es la verdad propia del silogismo; es la verdad racional por excelencia.

Establecidos los postulados y axiomas se sacan conclusiones, se solucionan teoremas: estos teoremas son **verdaderos formalmente** en relación a esos postulados y axiomas. Si los postulados y axiomas concordasen con la realidad exterior a ellos (si "el triángulo" concordase con este triángulo de madera o de hierro) entonces esos postulados y axiomas serían también empíricamente verdaderos, y lo mismo ocurriría con sus conclusiones, con la verdad de los teoremas. Por esto hay que distinguir la geometría pura (que es una ciencia formal) de la aplicación que puede tener la geometría. Las verdades formales son válidas siempre que permanezcan los principios aceptados de los cuales se sacaron conclusiones; las verdades empíricas requieren una referencia a lo empírico.

"Las afirmaciones puramente lógicas son verdaderas independientemente de lo que ocurra en el mundo. Y lo mismo puede decirse de la geometría si la entendemos en un sentido puramente matemático. Podemos caracterizar las «afirmaciones lógicas» diciendo que **son verdaderas en virtud de su forma, independientemente del significado de sus términos**. Podemos sustituir todos los términos por otros términos y, no obstante, las afirmaciones seguirán siendo verdaderas. El ejemplo más conocido es el del silogismo lógico:

Si Sócrates es hombre
y todos los hombres son mortales,
Sócrates es mortal.

Esta afirmación sigue siendo verdadera, aunque sustituyamos los términos «Sócrates-», «hombre- y -mortal-», por otros términos. Por ejemplo,

Si la zorra es mamífero,
y todos los mamíferos son vertebrados,
la zorra es un vertebrado.

En última instancia, todas las afirmaciones de la geometría son de esta clase²⁸³.

Con las geometrías no euclidianas, se advirtió que la geometría era un sistema lógico elaborado por la razón y que funcionaba con completa

²⁸³ FRANK. Ph. *Filosofía da la ciencia*. México. Ed. Herrero. 1965. p. 59.

independencia de la experiencia; con independencia de la relación que podía tener con nuestro mundo sensible. Ya Platón y Tomás de Aquino pusieron a las matemáticas (aritmética y geometría) entre las ciencias metafísicas: esto es, que no se refieren a nuestro mundo físico sensible. A la metafísica pertenecen las ciencias que estudian lo que no se refiere a la materia sensible (por ejemplo, el "ser", el "ente", los "primeros principios" en cuanto son universales e inteligibles); o bien lo que se refiere por su origen a la materia sensible (como es el número y la línea), pero no es considerado bajo la perspectiva de la materia sensible, sino haciendo abstracción de esta materia sensible²⁸⁴.

La ciencia formal tiene, pues, una racionalidad propia; es una construcción racional independiente de su relación confirmativa con lo real empírico. Cuando creamos las ciencias formales establecemos principios o postulados que no pretendemos sean empíricamente probados.

Ahora bien, dentro de la estructura de la ciencia formal encontramos ciencias filosóficas (como la lógica, la ontología) y ciencias no filosóficas (como las matemáticas). Estas ciencias formales se distinguen no por una diversa estructura científica, sino por la diversa amplitud otorgada a los principios o postulados de los que parten en sus construcciones. Por ejemplo, la geometría da sentido a su ámbito racional a partir de la línea y el punto; la aritmética a partir del número: nada tiene sentido en aritmética si no se comprende el número y en especial la unidad. Pero estos principios, definiciones, postulados, de las ciencias formales no filosóficas (y lo mismo puede decirse de las ciencias empíricas no filosóficas) no pretenden ser principios últimos, incondicionados, respecto de todo lo que es. Las matemáticas no pretenden dar sentido a todo lo que es, a toda la realidad; sino explicar solamente lo que tiene cantidad. Las ciencias formales filosóficas, por el contrario, aun teniendo una misma estructura que las otras ciencias formales, pretenden establecer principios, descripciones, definiciones, postulados, que den sentido a todo lo que es: en otras palabras, establecen principios últimos, incondicionados²⁸⁵. Cuando, por ejemplo, dentro de la mentalidad escolástica, digo:

²⁸⁴ "De huiusmodi est metaphysica: de his vero quae dependent a materia sensibili secundum esse et non secundum rationem est Mathematica; de his vero quae dependent a materia non solum secundum esse sed etiam secundum rationem, est naturalis, quae Physica dicitur". (In *Physicorum* 1. Lect. 1, N? 3). "Dicitur Metaphysica, id est transphysica, quia post physicam discernenda nobis occurrunt quibus ex sensibilibus competit ad insensibilia devenire". (In *Boët. De Trinitate*, q. S, a. 1).

²⁸⁵ "La filosofía, como ciencia de la real en su totalidad as. evidentemente, una ciencia *sui generis*; en el orden de las ciencias Humanas, es la única autónoma: su dependencia, es con respecto a un saber de un orden que ya no es racional y natural sino supraracional v sobrenatural. Ninguna otra ciencia es autónoma; la historia, por ejemplo, en cierto momento remite al problema de su significado, del fin último de las vicisitudes de los tiempos, etc.; las ciencias natu-

El ser es el fundamento y el que da sentido a todos los entes.

Ente es el ser determinado.

El reloj es y es determinado y, por lo tanto, es un ente.

Luego el ser es el fundamento y el sentido del reloj.

Cuando hago estas afirmaciones estoy indudablemente construyendo un ámbito científico racional; estoy estableciendo una verdad formal; pero además es una verdad formal incondicionada más allá de la cual no es posible pensar cosa alguna, pues no hay nada más allá del ser²⁸⁶. Hemos asentado así un punto metafísico por excelencia; no refutable por nada empírico, pues todo lo empírico es determinado y, por la premisa, se supone que todo lo determinado tiene su fundamento y sentido en el ser. El ser se presenta como algo inteligible de por sí, sin necesidad de otro medio que lo haga inteligible (si no fuera inteligible ¿acaso la nada, que no es, podría volverlo inteligible?), absoluto, verdad absoluta (porque en él se adecuan plenamente el ser y su misma inteligibilidad): **el ser se convierte en el punto máximo del inicio de todo discurso racional**²⁸⁷.

rales plantean inevitablemente numerosos problemas (¿qué es el mundo? ¿cuál es su origen? ¿tiene una finalidad? que son el espacio y el tiempo?) que no les corresponde responder. A estos y a otros Interrogantes esté llamado a responder el filósofo: y si también lo están el historiador y el científico, no lo estén en cuanto tales sino en cuanto filósofos". (SCIACCA, M. F., *La filosofía y el concepto de la filosofía*. Bs. As., Troquel, 1962, p. 38).

²⁸⁶ Cuando hablamos de un principio último, incondicionado, entonces, la distinción entre lo formal (el continente) y lo material (el contenido) pierde su validez. En última instancia, el "ser", por ejemplo, contiene su ser, lo que es (su esencia) y su forma. Por esto, si bien la lógica filosófica puede ser una ciencia formal, la metafísica es en su último reducto a la vez formal y material y, sin embargo, no es empírica, en cuanto que el "ser" es, en la escolástica, lo que trasciende y fundamenta los entes, sus existencias, y todo lo sensible o físico. Demás está decir que el concepto de lo metafísico ha variado en relación a la fluctuante concepción que se ha tenido de "lo último" y de lo "físico" en la historia de la cultura humana. Cfr. PÉREZ FERNÁNDEZ, I. *Datos históricos-filológicos sobre la denominación y noción primitivas de la Metafísica*, en *Revista Studium*, Madrid (1977), Fase. 3, p. 455-487.

²⁸⁷ **"La filosofía** —dice M. F. Sciacca— **no es una ciencia como las demás.** Ante todo no lo es porque, como acertadamente observó Aristóteles, se distingue de las ciencias empíricas... Justamente porque no es ciencia empírica, es conocimiento de todo lo real, del espíritu y de las cosas, no en su carácter accidental y singular (no en cuanto tienen de empírico), sino en sus principios y causas. Conocer la realidad en el único modo en que puede conocerla y por el que es filosofía: búsqueda de los principios y causas de la realidad y conocimiento de aquella a través de ésta... Aparte de la doctrina aristotélica de las formas o la platónica de las ideas, propias de los dos filósofos, queda establecido que el objeto de la filosofía no es algo empírico o sensi-

Lo mismo podría decirse para filosofías que establecen otros principios pero que son igualmente metafísicos; por ejemplo, el *materialismo* que sostiene que lo último que da fundamento y sentido a todas las cosas es la materia; o el *espiritualismo*, que sostiene que lo último que da sentido y fundamento a las cosas es el espíritu, etc.,²⁸⁸. Estas filosofías construyen un ámbito racional metafísico y puede llamarse formal solamente en cuanto no es empírico o sensible. En resumen, hay, pues, ámbitos de racionalidad formal científica y estos ámbitos están constituidos por las *ciencias formales*. Estas ciencias formales pueden ser **no filosóficas** (si sus principios formalmente considerados no pretenden ser el sentido y fundamento último de todas las cosas, sino ámbitos parciales de racionalidad) y **filosóficas**. La lógica, por ejemplo, es una ciencia formal que puede considerarse como no filosófica (como un instrumento de toda ciencia) o como filosófica (esto es, hacerla depender de un fundamento y sentido último de todas las cosas) e incluso convertirla en una filosofía (donde el sentido último de todas las cosas resida en la Lógica (Logicismo)²⁸⁹.

ble, sino lo metaempírico y suprasensible. Queda establecido, también, que es una ciencia desinteresada, especulativa y no empírica, que tiende a aprehender lo universal, aquello que es y no parece; que no es búsqueda de la verdad particular: que no se dirige a un objeto particular sino a aquello que es, el ser". (La *filosofía y el concepto de la filosofía*. Bs. As., Troquel, 1962, p. 15, 16, 17). Cfr. BOZZETTI, J. *Qué es la filosofía*. Bs. As., Difusión, 1961.

²⁸⁸ Es sabido que *hay filosofías que no se designan por su principio o fundamento último*, sino por algo accidental como puede ser el nombre de sus autores (Kantismo, Marxismo, etc.), con lo cual no se quiere significar, generalmente, que Kant, por ejemplo, sea el principio o fundamento último de su filosofía.

Otras filosofías no admiten la metafísica y, por lo tanto, expresamente renuncian a todo principio metafísico trascendente que dé sentido y fundamento a la filosofía. Son las filosofías así llamadas inmanentistas. El empirismo clásico, por ejemplo, no da valor trascendente (sino social) a los principios metafísicos y los reduce a una creación generalizadora del hombre: el hombre, entonces, o lo sensible que cae en nuestros sentidos, es lo que da sentido y fundamento a la filosofía, sin ser un fundamento metafísico trascendente.

²⁸⁹ Hoy, con la invención de nuevas lógicas, se advierte el carácter formal y contingente de la racionalidad lógica. Los lógicos y filósofos advierten el carácter de juego, la condicionalidad de los sistemas lógicos formalizados. **Incluso las leyes fundamentales de toda lógica pueden cambiar.**

"Las mismas leyes matemáticas y lógicas dejan de ser inmunes a la revisión si se descubre que de ella se seguirá una simplificación esencial de todo nuestro esquema conceptual. Ya se han presentado propuestas, suscitadas y estimuladas por aporías de la física moderna, en el sentido de revisar la dicotomía verdadero-falso de la lógica corriente en favor de algún tipo de tricotomía o n-cotomía. Las leyes lógicas son los enunciados más centrales y

2.- LA CIENCIA EMPÍRICA COMO ESTRUCTURA RACIONAL

El concepto de "lo empírico", de lo sujeto a "experiencia" es complejo y lleva a notables ambigüedades. Los epistemólogos, incluso aquellos de orientación positivista, lo están advirtiendo²⁹⁰.

El término "**empírico**" y "**experiencia**" puede tener en nuestra cultura un *sentido restringido* a los estímulos sensoriales: entonces, experiencia es lo "material" que conocemos a través de los "datos" sensoriales.

El término "**empírico**" y "**experiencia**" pueden tener, en nuestra cultura, un *sentido más amplio*: puede admitirse que se tiene experiencia de creencias, de conceptos, de hechos sociales, de teorías; entonces, experiencia es todo lo que se capta en un determinado medio cultural. Ya vimos que la experiencia que tiene un hombre primitivo ante la muerte no es la experiencia que tienen los hombres de sociedades más desarrolladas.

Puede finalmente darse al término "**empírico**" y "**experiencia**" un sentido **amplísimo**: experiencia es todo aquello que nos sucede. En este último sentido, es admisible que alguien nos hable de su "experiencia metafísica", "de experiencia del ser", de "experiencia religiosa o mística"²⁹¹,

cruciales de nuestro esquema conceptual, y, por esta razón, los más protegidos de revisión por la fuerza de nuestro conservadurismo; pero, también por su esencial posición, son las leyes cuya adecuada revisión puede ofrecer la simplificación más contundente de todo el sistema de nuestro conocimiento.

Así, pues, a pesar de toda su "necesidad", las leyes de la matemática y de la lógica pueden ser abrogadas. Pero esto no equivale a negar que esas leyes sean verdaderas por virtud del esquema conceptual o por virtud de las significaciones". (QUINE, Willard. *Los métodos de la lógica*. Barcelona, Ariel, 1967, p. 29). M. Merleau-Ponty ha visto que *no tiene nada de absurdo concebir otros tipos de pensamientos regidos por otras lógicas, otros mundos de significado*, que impliquen otra concepción del ser y de lo posible.

"On peut concevoir d'autres pensées qui fonctionnent selon d'autres règles et d'autres mondes possibles au même titre que celui-ci.

"Les lois de notre pensée et nos évidence sont bien des faits, mais inséparables de nous, impliqués dans toute conception que nous puissions former de l'être et du possible". (*Phénoménologie de la perception*. París, Gallimard, 1945, p. 455).

²⁹⁰ "El uso del término *experiencia*, sin significado comprobable alguno, es quizás el escándalo mayor de la filosofía de los últimos tiempos". (COHÉN, M. *Razón y naturaleza. Un ensayo sobre el significado del método científico*. Bs. As., Paidós, 1965, p. 555).

²⁹¹ Cfr. JOLIVET, R. *El hombre metafísico*. Andorra, Ed. Casal, 1959, p. 32. DAROS, W. *La intuición metafísica en M. A. Virasoro*, en *Rivista Rosminiana*,

aunque esta experiencia no pueda ser sometida a una prueba sensorial, por tratarse de objetos no sensoriales por definición, y acaecerle a veces a una sola persona en forma irreplicable: los demás sólo pueden creer o no creer en ello.

Pues bien, en general, cuando los científicos hablan de ciencias empíricas se refieren a los dos primeros sentidos aquí mencionados. Lo que no es gustado, experimentado, controlado, por varios sujetos no es considerado objetivo y empírico, aunque de alguna manera sea real y significativo. Nuestros sueños son hechos que realmente nos acaecen, los experimentamos y pueden ser significativos; pero los demás no los pueden experimentar ni comprobar: son reales —en cuanto son sueños, no en cuanto a lo que representan o fingen— pero no objetivos o empíricamente controlables por otros.

Esta concepción de lo "empírico" encierra ya una determinada concepción de lo que es admisible como racional; pero sería excesivo pretender que sea racional solamente lo empírico²⁹².

Stresa (1977), Fase, II-III, pp. 119-126. *Revelación y experiencia*: número íntegro de la Revista *Concilium* (1978), Madrid, N? 133.

²⁹² **"La racionalidad de la ciencia moderna** no puede reclamar su superioridad sobre otras formas de racionalidad con solo alegar sin más la base empírica de la racionalidad científica. Todas las racionalidades tienen sus «bases empíricas». La racionalidad científica está tan bien confirmada por los fenómenos del mundo físico porque es un ingenioso artificio, un conjunto específico de filtros, un factor peculiar, de operación, o como quiera que se le llame, que admite y legitima aquellos fenómenos que soportan su validez. Sin embargo la racionalidad religiosa de la cristiandad medieval obtuvo igualmente amplia confirmación en los fenómenos que la concepción religiosa del mundo buscó y encontró «fuera». No podemos alegar que aquellos fenómenos fuesen «ficticios», mientras que los nuestros son -reales., ya que los llamados «fenómenos empíricos» son igualmente ficticios —si bien en un sentido diferente. ¿Qué son precisamente los fenómenos, y en especial los «fenómenos empíricos»? *No son datos inmediatos de experiencia sensible*— hemos dejado atrás este género de sensualismo al estilo de Mach. *No son «hechos» resplandecientes en su prístima belleza ontológica.* tal como imaginaría Francis Bacon. ¿Qué son precisamente los «fenómenos»? ¿Y qué es «empírico»? La contestación a estas preguntas es sencilla, pero embarazosa. Los «fenómenos», en especial los «fenómenos empíricos», así como **los llamados «hechos», son consecuencias de nuestras teorías.** No hay forma de captarlos o definirlos si no es por medio de la red de nuestras teorías. Puesto que están constituidos por nuestras teorías, no es de extrañar que soporten y confirmen estas teorías".

"Creíamos que los enunciados empíricos y las teorías empíricas eran aquellos que son empíricamente refutables por experiencia. Lo cual era, naturalmente, una colosal tautología: pues considerábamos como teorías -empíricas- aquellas que eran **empíricamente refutables** por experiencia, es decir, ese segmento de la realidad que era capaz de tratamiento -empírico-, o manea-ble a la manipulación «empírica-. Y el significado del término -empírico- en

¿**Qué ciencia es, pues, empírica?** Sólo podemos decir que es ciencia empírica aquella que se refiere no a todo mundo posible o abstracto, sino a lo que llamamos "empírico", sujeto a la "experiencia".

La ciencia empírica es ciencia. Por lo tanto, tiene la estructura mínima de lo que llamamos ciencia, esto es, un conjunto de conocimientos ordenados (lo que es expresión de una racionalidad al menos formal) de acuerdo a un principio. Pero la ciencia empírica tiene algo más que la califica como *empírica*: sus principios o son tomados (inductivamente) a partir de "hechos" de nuestro mundo y no aplicables a todo tiempo y lugar, de modo que los principios, teorías y leyes que rigen una ciencia empírica son *generalizaciones inductivas*; o bien, son **creaciones, conjeturas, invenciones de la imaginación creadora** que luego se refieren a nuestro mundo concreto y se consideran validas solo en relación a este mundo concreto²⁹³.

todos estos contenidos es un tanto mistificador si no misterioso" (SKOLIMOWSKI. H. *Racionalidad evolutiva*. Valencia. Cuadernos *Teorema*. 1979, p. 11-12 y 13). Véase MIETH, O. Hacia una definición de experiencia en *Revista Concilium* (19781. N° 133. p. 354-372. DAROS. W. La experiencia y los límites de nuestra racionalidad. Tucumán. Universidad Nacional. 1978. p. 57-BO. Ya A Rosmini había visto que los filósofos modernos recurren rápidamente a la "experiencia", "ma non s'impacciano poi a dimandare, -che cosa sia l'esperienza-". Rosmini advertía que *los solos "datos", sin conocimiento*, no constituía la experiencia; y si los datos sensibles para ser experiencia debían ser conocidos entonces ya implicaban conocimientos anteriores que hacían posible la experiencia. Cfr. ROSMINI. A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Roma, 1934. N° 305 nota.

²⁹³ "Ante la imposibilidad de realizar todas las experiencias posibles, el científico interpola, extrapola, desprecia, ciertas variables, etc. La mente —dice Duhem— analiza un número inmenso de hechos particulares, concretos, diversos, complicados, y lo común y esencial que ve en ellos, lo resume en una ley, es decir, en una proposición general que relaciona nociones abstractas. Pero no es tanto un resumen cuanto una especie de fabricación. *La ley no es simplemente «leída» en los datos experimentales; más bien es una construcción racional que toma esos datos como base y punto de partida.* Considerada en su forma universal estricta, la ley física sigue siendo un ente de razón.

Las **leyes** establecen relaciones entre ciertas variables. Pero el físico no ve desde los primeros comienzos la necesidad de esas relaciones: la razón o el por qué de las mismas se le escapan. Su deseo de racionalización le impulsa a buscar esta causa; quiere saber, por ejemplo, por qué el aumento del volumen de un gas acompaña al aumento de su temperatura. La historia de las ciencias le enseña que el estudio empírico de los hechos, por muy precioso que sea, no revela estas razones. Tiene que apelar al poder de su Imaginación creadora y postular la existencia de entidades o de estructuras capaces de explicar las leyes conocidas. **Es esencial retener que las teorías no se extraen Inmediatamente de la experiencia.** Las fórmulas de la Mecánica ondulatoria o

Toda racionalidad empírica es una creación racional que parte de un ámbito **socialmente** racional y establece un ámbito estimado **científicamente** racional por el científico que lo crea²⁹⁴. Esa racionalidad de la ciencia empírica es, en parte, forma! y, en parte (en cuanto es referible o aplicable a un mundo concreto en el tiempo y espacio), empírica²⁹⁵. In-

de la Relatividad son creaciones librea de la mente". (SIMARD. E. Naturaleza y alcance del método científico. Madrid. Cremos. 1961. p. 39B-9).

"La méthode scientifique est l'art de chercher parrni les milliards da rêvés que le cerveau humain engendre, ceux qui sont des descriptions valables du réels". (FOURASTIÉ. J. *Les conditions de l'esprit scientifique*. Gallimard, 1966. p. 86). Cfr. BLACK. M - BRAITHWAITE, R. y otros. U justificación del razonamiento inductivo. Madrid. Alianza, 1976-. "Todos los argumentos que, en base a la experiencia, se refieren al futuro o a partes no experimentadas del pasado o del presente, suponen el principio de inducción; de aquí que nunca podemos usar la experiencia para probar el principio de inducción sin incurrir en una petición de principio... Toda nuestra conducta se basa en asociaciones que han ocurrido en el pasado y que, por consiguiente, consideramos probable que seguirán actuando en el futuro: y esta probabilidad depende, en cuanto a su validez del principio de Inducción". (B. Russel, p. 351. Véase también: RUSSEL HANSON, N. *Patrones de descubrimiento. Observación y explicación*. Madrid, Alianza, 1977. WARTOFSKY, M. *Introducción a la filosofía de la ciencia*. Madrid, Alianza. 1978. pp. 133-315: "En la medida en que la ciencia es empírica y se refiere a cuestiones de hecho, pertenece también a semejante tipo de conocimientos contingentes, y se entiende que sus tesis son conjeturas o creencias respaldadas, no verdades necesarias ni segura*" (Vol. I, p. 274). Cfr. BQCHENSKI. I. *Los métodos actuales de pensamiento*. Madrid. RIALP, 1979. p. 214-228.

²⁹⁴ La racionalidad del científico está cultural o socialmente condicionada. "Cuanto más estrecho sea el acuerdo da la hipótesis en cuestión con el conocimiento disponible del mismo orden, tanto más firme es nuestra creencia en ella; semejante concordancia es particularmente valiosa cuando consiste en una compatibilidad con enunciados de leyes. Esto es lo que hemos designado con el nombre de soporte racional de las hipótesis tácticas. Este es, dicho sea de pasada, el motivo por el cual la mayoría de los científicos desconfían de los informes acerca de la llamada percepción extrasensorial, porque los llamados fenómenos psi contradicen el cuerpo de hipótesis psicológicas y fisiológicas bien establecidas... Lo que hemos llamado soporte cultural de las hipótesis tácticas consiste en su compatibilidad con alguna concepción del mundo y, en particular, con la *Zeltgeist* prevaleciente. Es obvio que tendemos a asignar mayor peso a aquellas hipótesis que congenian con nuestro fondo cultural, y, en particular con nuestra visión del mundo, que a aquellas hipótesis que lo contradicen". (BUNGE, M. *La ciencia, su método y su filosofía*. Bs. As., Siglo Veinte. 1975. p. 59 y 60). Cfr. TYRRELL. G. *Apariciones*. Bs. As, Paidós, 1965, P. 276-297.

²⁹⁵ Después de Kant, el concepto de "experiencia" se ha vuelto más delicado. Para la mentalidad griega aristotélica y medieval, en general, la realidad era Inteligible en potencia, esto es, habla en la realidad gérmenes inteligibles, for-

cluso la física —que parece ser la ciencia empírica y experimental por excelencia— al elaborar sus principios o leyes se eleva sobre lo empírico o aplicable, trasciende los "hechos" de los que pretende partir y los interpreta desde una visión universal. Esto ha hecho que W. Heisenberg dijese que la física de Newton es una racionalidad o teoría cerrada: se ha vuelto ideal dentro del marco de sus conceptos.

"En la formulación global de las leyes naturales, como la que se hizo por primera vez en la mecánica de Newton, lo que se da es **una idealización de la realidad y no la realidad misma**. La idealización tiene lugar al acercarnos a la realidad mediante determinados conceptos que resultan satisfactorios para darnos una descripción de los fenómenos; es así como obtenemos el rostro o perfil de la realidad. Es lo que sucede, por ejemplo, en la mecánica con los conceptos de lugar, tiempo, velocidad, masa, fuerza. Con ellos delimitamos la imagen de la realidad; o si se quiere, la **estilizamos**, ya que al mismo tiempo renunciamos a todos aquellos aspectos de los fenómenos que no se pueden abarcar con aquellos conceptos. Habida cuenta de estas limitaciones, bien puede decirse que la mecánica ha quedado concluida o cerrada con la teoría de Newton, y con ello se entiende que los fenómenos mecánicos, siempre que se puedan describir con los conceptos de la física de Newton, también transcurren con toda exactitud según las leyes de esta física. Como ya hemos dicho, estamos convencidos de que la validez de los enunciados físicos será la misma al cabo de millones de años y en cualquier otro sistema solar; y también sabemos que la física de Newton no es susceptible de mejora dentro del marco de sus conceptos. Lo que no podemos decir es que tales concep-

mas o Ideas latentes que el Intelecto agente hacia pasar al acto. Lo que se conocía, pues, era la realidad: se tenía experiencia de la realidad, de las cosas, a través de la percepción. Después de Kant, la realidad es en sí misma Incognoscible, Ininteligible. **La experiencia es la unión de nuestras sensaciones con nuestros conocimientos**. La conciencia de nuestra pasividad en las sensaciones nos remite a un mundo real que no conocemos. Hay una realidad más allá de nuestras sensaciones, pero no la conocemos en sí misma: lo que conocemos (intuitiva o conceptualmente) es la huella que la realidad deja en las sensaciones.

Una ciencia empírica, una verdad empírica, es, pues, la adecuación del conocimiento humano (intuición, conceptos) con la experiencia, esto es, con las cosas en cuanto existen en nosotros (percibidas, sentidas): no con las cosas en sí mismas o independientemente de nosotros.

Si, antes de Kant, la ciencia empírica era el conjunto organizado de *conocimientos de las cosas*; después de Kant, la ciencia empírica puede ser el conjunto organizado de *conocimientos de nuestras percepciones que se refieren a las cosas*.

tos sirvan para describir todos los fenómenos. Con las reservas citadas puede afirmarse también que la mecánica de Newton es una teoría cerrada. Una *teoría* así terminada se caracteriza por tener **un sistema de definiciones y axiomas** que conciernen a los conceptos básicos y sus relaciones; y también por referirse a un amplio campo de fenómenos observables, susceptibles de ser descriptos con la mayor precisión. La teoría, por tanto, es una idealización válida en cualquier época, dentro de ese terreno del conocimiento²⁹⁶.

Sólo, pues, la referencia y aplicación de la teoría física a nuestro mundo físico hace de ese sistema de leyes, definiciones o axiomas una ciencia empírica. En este sentido se podría hablar de una física pura o de una matemática pura (que serían ciencias formales) y de una física o matemática aplicadas (que serían ciencias materiales o empíricas)²⁹⁷.

²⁹⁶ HEISENBERG, W. *Más allá de la física*. Madrid, BAC, 1974, pp. 252-253.

²⁹⁷ "Del hecho de que la matemática pura (como la lógica) se refiere al campo de la posibilidad (y no se limita a los objetos de existencia temporal) se sigue que existe un tipo de novedad por ella excluido, y que esa es la novedad que se opone a las generalizaciones físicas. El conocimiento físico o la generalización de lo que se ha observado que sucede, nunca puede excluir la posibilidad de que algo nuevo y diferente aparezca en el futuro". (COHÉN, M. *Razón y naturaleza*. Bs. As., Paidós, 1955, 257). Cfr. CARNAP, R. *Fundamentación lógica de la física*. Bs. As., Sudamericana, 1969, p. 264 y 25. BRAITHWAITE, R. *La explicación científica*. Madrid, Tecnos, 1965, p. 36. La ciencia física moderna, desde Galileo en adelante, tiende a considerar como objeto de experiencia solo la cantidad matematizada, y expresar las leyes o relaciones constantes de los fenómenos a través de fórmulas matemáticas. Toda ciencia empírica tiene un aspecto formal o lógico. Los medievales hablaban de ciencias intermedias, como la música y la astrología, donde los principios de las matemáticas se aplicaban a las cosas naturales. En estas ciencias, lo físico era como el aspecto material de la ciencia, y lo matemático su aspecto formal. Las *ciencias físico-matemáticas*, han añadido además en la época moderna la necesidad del experimento. El experimento es una prueba planificada y en lo posible matemáticamente controlada y repetible, destinada a descartar otras hipótesis, supuestos o causas posibles de los fenómenos.

No toda ciencia empírica es necesariamente experimental, aunque el experimento sea el recurso para confirmar algunas hipótesis de algunas de las ciencias empíricas.

La Historia es un caso típico de **una ciencia empírica que no es experimental ni predictiva**. La historia es un conjunto, organizado sistemáticamente, de conocimientos: parte de "hechos" empíricos (documentos, testimonios, etc.) construye hipótesis interpretativas con las que da un sentido coherente a los "hechos" empíricos de los que parte. Pero la interpretación que el historiador hace, como un detective que prueba racionalmente un crimen, no puede ser sometida a experimentación, por tratarse de un hecho pasado y, además, con frecuencia, libre. Cfr. COLLINGWOOD, R. G. *La idea de historia*. México,

¿Cuál es, pues, el límite o criterio de demarcación entre lo formal y lo empírico en una ciencia? No hablamos de una demarcación de sentido o de racionalidad, pues tanto una ciencia formal (filosófica o no filosófica) como una ciencia empírica no carecen de sentido, esto es, tienen su propia racionalidad, su propia ordenación a partir de los principios o leyes y creencias aceptadas. Hablamos aquí del criterio para delimitar lo formal de lo empírico.

Según K. Popper, este criterio se halla en la *refutabilidad* de una teoría o principio. Según este autor, nuestras teorías son conjeturas que pueden ser fruto de la observación, pueden tener significado para nuestras vidas; pero no pueden llamarse empíricamente científicas si no son refutables, o sea, falsables²⁹⁸. Los principios de una ciencia, si se debieran a inducciones o generalizaciones a partir de las observaciones serían *empíricos* solo por su origen; sin embargo no se podrían llamar científicamente empíricos si nunca pudiesen ser *refutados*: en este caso nos hallaríamos ante un principio formal, válido siempre, en todas partes, en cualquier mundo y situación. Según Popper, los principios de la ciencia son creaciones mentales, conjeturas, y no una simple inferencia de enunciados observacionales. **Los principios quedan en el mundo de lo formal si no pueden de algún modo ser refutados con la experiencia.** Según este autor, el científico al elaborar un principio de una ciencia que quiere que sea empírica debe indicar **cuál es la condición en la que su teoría dejaría de tener valor**, en otras palabras, en qué circunstancias esa teoría sería refutada o contrastada.

El principio de demarcación entre lo empírico y lo formal, establecido por Popper, es discutido, y no aceptado por todos los epistemólogos²⁹⁹.

FCE, 1968, p. 241 y 244. CARR, E. H. *¿Qué es la historia?* Barcelona, Seix Barral, 1973.

²⁹⁸ POPPER, K. *El desarrollo del conocimiento científico. Conjetura» y refutaciones*. Bs. As., Paidós, 1967. p. 49.

²⁹⁹ "Muchas teorías, por ejemplo la de Ptolomeo. fueron reemplazadas antes de haber sido efectivamente contrastadas". (KUHN, Th. *¿Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación* en LAKATOS - MUSGRAVE Eds. *La crítica y el desarrollo del conocimiento*. Barcelona, Grijalbo, 1975. p. 91).

"Si no hubiese existido Einstein, la teoría de Newton no habría sido refutada. Con otras palabras, el científico no opera presentando sus teorías al tribunal de la experiencia y esperando que ésta le diga taxativa mente .no-: por el contrario, se embarca en un -programa de investigación- y lo mantiene contra viento y marea hasta tanto que el cúmulo de anomalías —esto es, de hecho dejados fuera de la teoría— lo acabe convirtiendo en inservible y haya ya, claro está, otra teoría o programa de investigación dispuesto a reemplazarlo". (MUGUERZA, J. *La teoría de las revoluciones científicas en La crítica y el desarrollo del conocimiento*, e. c., p. 43). 25.

Quizás se pueda decir que toda ciencia es **formal** mientras saca conclusiones, explica hechos, predice hechos futuros, etc., siempre que esas conclusiones estén contenidas en los principios o premisas aceptadas. Una ciencia formal es aquella que no nos dice nada nuevo, nada que no haya estado implícitamente contenido en sus premisas. Cuando decimos: todo hombre es mortal; Sócrates es hombre; luego Sócrates es mortal, estamos haciendo una afirmación científica —esto es, de acuerdo a la estructura mínima de lo que es ciencia— pero **no es una afirmación empíricamente científica**.

Deberíamos, pues, por el contrario, decir que **los principios** de una ciencia pueden llamarse **empíricos** en cuanto afirman algo nuevo no contenido implícitamente en premisas anteriores, referido a un mundo real (y no a cualquier mundo posible)³⁰⁰; pues la ciencia empírica presupone, por naturaleza o principio, la existencia de una realidad exterior y la acreditación de los sentidos³⁰¹; algo nuevo constatable por los competentes en esa determinada ciencia mediante confirmaciones o aceptaciones³⁰².

³⁰⁰ "Las leyes de la lógica y de la matemática pura, por su naturaleza misma, no pueden ser utilizadas como base de la explicación científica (empírica), porque no nos dicen nada que permita diferenciar el mundo real de cualquier otro mundo posible. Cuando preguntamos por la explicación de un hecho, de una observación particular en el mundo real, debemos utilizar leyes empíricas. Estas \ no poseen la certeza de las leyes lógicas y matemáticas, pero nos dicen algo acerca de la estructura del mundo". (CARNAP, R. *Fundamentación lógica de la física*. Bs. As., Sudamericana, 1969, p. 25).

³⁰¹ "Pregunté a Einstein —dice Sommerfeld—, a quien considero el más grande filósofo viviente: ¿Existe una realidad fuera de nosotros? Y Einstein respondió: sí, creo en su existencia". (INFELD, L. *Einstein, su obra y su influencia en nuestro mundo*. Bs. As., Pléyade, p. 177).

"Sin la creencia de que es posible asir la realidad con nuestras construcciones teóricas... no podría existir la ciencia" (empírica). (EINSTEIN, A. - INFELD, L. *La física, aventura de! pensamiento*. Bs. As., Losada, 1974, p. 252).

"Tenemos que aceptar que los procesos perceptuales son fundamentalmente fidedignos, pero como sabemos que pueden ocurrir errores debemos estar dispuestos a someter nuestros datos perceptuales a cualesquiera controles que nos ayuden a mantener el grado más alto posible de exactitud". (BROWN, C. - GHISELLI, E. *El método científico en psicología*. Bs. As., Paidós, 1969, p. 37).

"El principio de la acreditación de los sentidos tiene un rango y una sustancia mucho mayores que cualquier principio teórico. (ORTEGA y GASSET, J, *La idea de principio en Leibniz*. Madrid, Revista de Occidente, 1967, Vol. II, p. 89).

³⁰² En este caso la "empiricidad" del sistema científico queda en manos de la aceptación y uso que los científicos —guiados de intereses particulares, concepciones y métodos propios o colectivos— hagan de esta estructura ya formalmente racional.

"En la tesis de Kuhn sobre la cuestión (arguye Lakatos), una conversión

La meta principal de la ciencia es la comprensión y la explicación: el control de las hipótesis (que después de las confirmaciones empíricas se convierten en principios de la ciencia empírica) si bien es algo importante, es, sin embargo, algo secundario a la estructura general de la ciencia. La confirmación de una hipótesis y su instauración como principio de una ciencia, o de una rama de una ciencia, no hace que una ciencia sea ciencia, sino solamente que sea empírica. **Una ciencia formal o metafísica no carece de sentido** y puede ser una creación que ha partido de la *observación*: solo se debe tener presente que una ciencia formal vale para todos los casos posibles incluidos en sus premisas, y no nos dice nada nuevo que no esté incluido en esas premisas³⁰³.

Toda ciencia (formal o empírica) debe abandonar sus principios cuando éstos no explican los "hechos", pues la función de las hipótesis o principios es la de explicar, en una estructura racional, los "hechos" que son vistos como consecuencias o conclusiones lógicas de

masiva de los astrónomos daría a ésta (la astrología) una autoridad indiscutible. En lugar de representar una caída catastrófica en la superstición, este «cambio de paradigma» daría a la astrología una posición racionalmente inatacable. No obstante, cómo el mismo Lakatos puede desacreditar esa pretensión de autoridad, por su parte, es la cuestión decisiva que queda sin respuesta acerca de su propia posición". (TOULMIN, St. *La comprensión humana. I. El uso colectivo y la evolución de los conceptos*. Madrid, Alianza, 1977, p. 484).

"Nuestras ideas sobre la Comprensión Humana deben marchar a la par de nuestras ideas sobre el Mundo que debemos comprender; y nuestra doctrina posterior sobre el concepto de razón y las normas de la racionalidad deben reflejar el carácter históricamente cambiante de su interacción", (idem, p. 359).

³⁰³ En este sentido K. Popper no da el valor de ciencia (empírica) a las construcciones racionales que rigen la teoría del psicoanálisis, las interpretaciones marxistas y raciales de la historia, y la astrología. "Estas teorías parecían poder explicar prácticamente todo lo que sucedía dentro de los campos a los que se referían. El estudio de cualquiera de ellas parecía tener el efecto de una conversión o revelación intelectuales que abría los ojos a una nueva verdad oculta para los no iniciados. Una vez abiertos los ojos de este modo, se veían ejemplos confirmativos en todas partes: el mundo estaba lleno de *verificaciones* de la teoría". (*El desarrollo del conocimiento científico*, e. c., p. 45).

"Creo, pues, que si una teoría no es científica, si es «metafísica» (como podríamos afirmar), esto no quiere decir, en modo alguno, que carezca de importancia, de valor, de «significado» o que «carezca de sentido». Pero a lo que no puede aspirar es a estar respaldada por elementos de juicio empírico, en el sentido científico, si bien en un sentido genético, bien puede ser el «resultado de la observación», (idem, p. 49).

Cfr. CIOFFI, F. *Freud y la idea de pseudo-ciencia*, en CHOMSKY, N.; TOULMIN, St; WATKINS, J. y otros: *La explicación en las ciencias de la conducta*. Madrid, Alianza, 1974, p. 327 ss. BUNGE, M. *La ciencia, su método y su filosofía*, e. c., p. 44-45.

los principios, axiomas o leyes. Las ciencias formales trabajan con "datos", "hechos" formales, no referidos a nuestro mundo, y por esto **nunca encontraremos en nuestro mundo un "hecho" empírico que refute una ciencia formal**. Si apareciese un "hecho" formal que no entra en la explicación de un principio de una ciencia formal! se dirá que ese "hecho" no pertenece a esa ciencia, o bien que el conjunto de axiomas de esa ciencia es incompleto y se procederá a completarlo. En este caso, la ciencia al completarse en su axiomática, **evoluciona**; mas si el nuevo hecho hace que se abandonen los principios existentes por otros opuestos, entonces nos hallaremos ante una **revolución científica**³⁰⁴.

³⁰⁴ Se da una **revolución científica** cuando se revoluciona el sistema científico, el sistema que hace a esa ciencia: o sea, cuando **se cambian los principios** que permiten ordenar y dar sentido al sistema de conclusiones científicas.

Un sistema es una totalidad parcialmente total (lo que nos da una ciencia no filosófica) o totalmente total. En este sentido, las filosofías son ciencias que pretenden hacer afirmaciones válidas sobre todo lo que es. Si una filosofía toma como principio el "ser" (tomismo), o la "Unidad" (Plotino), como todo lo que es implica el "ser" o que sea "uno", no habrá ningún "hecho" que permita revolucionar ese sistema filosófico. Los sistemas filosóficos, siendo por principio omnicomprendidos, no pueden refutarse interiormente: sólo nos es dable comprender sus límites y aceptarlos o no aceptarlos.

"Hay que desechar radicalmente la ilusión de que un sistema total pueda ser hundido por sus "contradicciones" con la experiencia, siendo como tal sistema total una posibilidad real de incorporación de la experiencia. Un sistema, en efecto, o es destruido desde afuera por la acción violenta de otro sistema, o internamente es capaz de incorporar incluso sus contradicciones con la experiencia... La superación de un sistema total de explicación con validez real no empieza antes de que el sistema conquiste sus propios límites. Mientras tanto el sistema avanza e incorpora nuevos hechos y problemas, desarrollando sus posibilidades internas. Por eso mientras el sistema no se agota, es capaz de modificaciones profundas que no atentan contra sus propios principios. Y mientras tanto el sistema es capaz de modificarse internamente no se puede decir que la experiencia niegue, sino tan solo que lo pone a prueba". (CIMADEVILLA, Cándido. *Universo antiguo y mundo moderno*. Madrid, RIALP, 1964, p. 116-117).

Ortega y Gasset vio que, si la filosofía de occidente gira en torno del "ser" como principio, entonces **hacer otra filosofía es hacer ver los límites de la idea del ser tradicional y establecer otra concepción del ser**: "Pero no solo carecemos de conceptos adecuados, sino que el idioma está formado por la mente natural para el ser cósmico, y la filosofía antigua no ha hecho más que pulimentar esos conceptos nativos del lenguaje; en esa tradición ideológica estamos formados; y las viejas ideas y vocablos acuden, por el hábito, para ofrecérsenos como intérpretes de este nuevo algo y modo de ser que el moderno ha descubierto. *Se trata, pues, nada menos, de invalidar el sentido tradicional del concepto «ser», y como es este la raíz misma de la filosofía, una reforma de la idea del ser significa una reforma radical de la*

Esto mismo sucede con las ciencias empíricas en cuanto están formalizadas, esto es, en cuanto por su estructura formal no se refieren a nuestro mundo sensible. Así, por ejemplo, el principio de inercia que rige la ciencia mecánica, fue elaborado por los físicos: ellos lo inventaron sin haberlo visto nunca. La racionalidad del principio de inercia ha sido inventada con la función de explicar los hechos: estos hechos (los objetos que se mueven según la ley de inercia) se vuelven racionales por el principio de inercia establecido. **El principio de inercia en sí mismo no es propiamente racional, sino fundamento o principio para la racionalidad de los hechos que se explican con él.** El principio de una ciencia empírica no es propiamente empírico, sino que son empíricos (sensiblemente constatables) los fenómenos que son explicados con el principio de la ciencia empírica.

"El principio de inercia, que es el sillar básico en que se apoya la mecánica y, con ella, toda la física, aun después de la profunda revolución que en aquélla han introducido las teorías de la relatividad... dice que un cuerpo aislado abandonado a sí mismo conserva su velocidad inicial, es decir, se mantiene en reposo, si ésta es nula, o toma un movimiento rectilíneo uniforme, en caso contrario. **Se trata de un enunciado que no corresponde a fenómeno alguno que tenga lugar en la naturaleza.** Nadie ha visto ni verá, en efecto, un cuerpo aislado que se traslada a lo largo de una recta, con velocidad constante, en forma indefinida hasta el infinito de los tiempos, que esto es lo que en su esencia expresa el principio en cuestión. Más aún, **su enunciado carece de sentido** (empírico, observacional), pues no lo tiene el hablar del movimiento de un cuerpo aislado. El movimiento es siempre relativo, se nos hace sensible por los cambios de distancia de un cuerpo respecto de otro, que se toma como elemento de referencia. El movimiento en sí, tal como resulta estrictamente de una inter-

filosofía". (*¿Qué es filosofía?* Madrid, Revista de Occidente, 1976, p. 195-196).

Este es también el intento epistemológico del Empirismo Evolutivo del profesor R. Pardo: hacer ver los límites que tiene el concepto de "ser" y proponer una filosofía que admita diversos tipos de intelección. En esta filosofía, el "ser" es el principio de la filosofía de un tipo de intelección; pero tiene entonces mucho sentido afirmar la posibilidad de *otros tipos de saber sin ser*. (Cfr. *La ciencia y la filosofía como saber sin ser*. Rosario, Universidad, 1972, p. 144).

De hecho, el "ser" no fue en Plotino el principio de su filosofía: la filosofía pudo prescindir del ser como principio de su existencia, pero en la construcción epistemológica que le hemos dado los hombres, parece que la filosofía no puede prescindir de su pretensión de totalidad, al menos como afirmación absoluta.

pretación a fondo del principio de la inercia, no existe... ¿Cuál es la utilidad de este principio? ¿Cómo actúa en su aplicación? Se *supone* que, de no existir la acción del resto de la materia, un cuerpo cualquiera tomaría el movimiento rectilíneo uniforme"³⁰⁵.

En cierto sentido se podría decir que no hay ciencia empírica como mera copia de lo "natural" o "real", sino una aplicación empírica de la ciencia. **La ciencia es una creación técnica, es un mundo irreal, pero que puede recibir una aplicación o lo "real"**³⁰⁶.

La ciencia, por ser ciencia, consta de principios o axiomas o leyes. Ahora bien, una *ley* es la formulación de una constante en la que se presume su valor universal: así, por ejemplo, decimos "siempre que se caliente un metal se dilata", "un cuerpo atraerá a otro en proporción inversa al cuadrado de las distancias". Estos principios son creaciones mentales, entidades lógicas que hacen lógicos a los fenómenos a los que se aplican. Pero debemos distinguir la **ciencia** (la cual es una ordenada construcción racional, que si puede aplicarse a la realidad de nuestro mundo sensible puede llamarse empírica) de la **realidad** de nuestro mundo sensible, que se supone evidentemente, y que no tiene en sí misma un orden racional en todas las filosofías. La ciencia en su aplicación empírica no pretende ser una interpretación directa de lo que es la naturaleza, ni de su esencia (no explica el *por qué* ontológico o natural de las cosas); sino que explica *cómo* se dan los fenómenos racionalmente, esto es, de acuerdo a los principios o leyes que hemos establecido en relación a lo real. Pero la aplicación empírica de una ciencia es *limitada*: esta aplicación no puede referirse a todo mundo posible (pues de este modo seguiría siendo una ciencia formal), sino **a un mundo determinadamente confirmable desde diversos puntos de vista**.

Una ciencia empírica, sin embargo, una vez formalizada (una vez establecidos y confirmados empíricamente sus principios), verifica sus conclusiones como toda ciencia formal: ésta observa si sus conclusiones concuerdan con el poder explicativo de sus premisas, principios, hipótesis o leyes³⁰⁷. Siempre se podría decir, en efecto, de un "hecho

³⁰⁵ BUTTY, E. *Alcance de la ciencia*. Bs. As., Troquel, 1957, p. 10. Sobre cómo el principio de conservación de la energía no es empírico, véase la obra de PAPP, D. *Filosofía de las leyes naturales*. Bs. As., Espasa, 1945, p. 136-140.

³⁰⁶ "La teoría científica, ni más ni menos que la poesía, de quien es gemela, pertenece al mundo irreal de lo fantástico. Lo real de la ciencia es su aplicación, su práctica, y toda teoría es en principio practicable. Pero ella misma es irrealidad y fantasmagoría". (ORTEGA Y GASSET, J. *La idea de principio en Leibniz*. Madrid, Revista de Occidente, 1967, Vol. II, p. 138).

³⁰⁷ "Hipótesis" significa "supuesto" lo colocado debajo de los fenómenos para explicarlos. La hipótesis es, por lo tanto, el principio de explicación de

los fenómenos o "hechos" o "datos". Según B. Russel "podemos dar el nombre de "datos" a todas las cosas que conocemos sin inferencia. Incluyen todas las sensaciones propias que observamos: visuales, auditivas, táctiles, etc. El sentido común ve razonable atribuir muchas de nuestras sensaciones a causas externas a nuestro cuerpo. No cree que la habitación cesa de existir donde está cuando cierra los ojos o se va a dormir...". (*La evolución de mi pensamiento filosófico*. Madrid, Aguilar, 1960, p. 24).

En un sentido más amplio, "el hecho científico que se presenta como resultado de la experiencia no es el producto de una pura observación. Se deriva al mismo tiempo de la observación y de la teoría. Se apoya en una experiencia que implica la observación de ciertos fenómenos, así como su interpretación por medio de teorías" (SIMARD, E. *Naturaleza y alcance del método científico*. Madrid, Credos, 1961, p. 371).

"El hecho bruto no es más que la materia en que la ciencia delimita, a su manera, eso a lo que dará el nombre de hechos... Por medio de nuestras teorías, de nuestras definiciones, de la ciencia ya existente, es como enunciamos, determinamos y percibimos los hechos que se calificarán de científicos. Entraña grave peligro el situar al mismo nivel todo lo que se llama hecho", (ídem, p. 272-3). "Las consideraciones teóricas que establece una generación de descubridores se convierten en los hechos a partir de los cuales la generación siguiente *avanza* hacia nuevas teorías". (MARTÍNEZ FREIRÉ, P. *Filosofía de la ciencia empírica*. Madrid, Paraninfo, 1978, p. 50).

Los hechos científicos tienen sentido dentro de la materia y perspectiva de estudio propio aceptado por los que practican las respectivas ciencias. El epistemólogo, por ejemplo, estudia a la ciencia desde la perspectiva de su racionalidad. "Es, pues, el esfuerzo de racionalidad y de construcción el que debe atraer la atención del epistemólogo. El historiador de la ciencia debe tomar las ideas como hechos. El epistemólogo debe tomar los hechos como ideas, insertándolas en un sistema de pensamientos". (BACHELARD, G. *La formación del espíritu científico*. Bs. As., Siglo XXI, 1974, p. 20).

Pero dejemos ahora el significado que puede tener el término "hecho" y pasemos al de "hipótesis". Según Ph. Frank, "no hay distinción entre principio e hipótesis. Cuando comenzamos a tomar en serio una hipótesis la llamamos principio". (*Filosofía de la ciencia*. México, Ed. Herrero, 1965, p. 16).

Todo lo que no sea los "fenómenos", "hechos" o "datos", sino que se supone para explicarlos, es una hipótesis o supuesto. Según H. Poincaré, "toda generalización es una hipótesis" y es indispensable para quien quiere hacer ciencia. (*La ciencia y la hipótesis*. Madrid, Espasa, 1933, p. 140). "Una hipótesis está confirmada hasta cierto punto, si da una razón de los fenómenos ya conocidos, los explica y los enlaza en un solo sistema. De este modo se llegó a explicar todas las leyes generales de la química, suponiendo que los cuerpos simples están formados por átomos...

Pero este éxito representa solamente un primer grado en la confirmación de la hipótesis. Esta debe, además, facilitar deducciones que lleven a leyes hasta entonces desconocidas experimentalmente, predecir hechos nuevos, sugerir nuevas experiencias; en una palabra debe abrir a la ciencia nuevos senderos". (SIMARD, E. *Naturaleza y alcance del método científico*, e. c., p. 204).

Tampoco es clara, entre los epistemólogos, la distinción entre "hipótesis" y

nuevo" (que no encuentra explicación en los principios o leyes aceptadas) que no pertenece a esa ciencia³⁰⁸ y que insta a reformarla o revolucionarla.

"teoría". Según algunos autores, la teoría es una hipótesis más amplia; orgánicamente desarrollada, que puede encerrar en sí otras hipótesis de aplicación más reducida; la teoría además suele implicar una mayor confirmación que una mera hipótesis y, por ser más amplia que una mera hipótesis, posee una mayor fecundidad de aplicación y una mayor consistencia. La teoría tiene al menos la triple misión de explicar los hechos, predecir a veces otros nuevos y economizar esfuerzos de pensamiento. Un conjunto organizado de teorías alrededor de un principio constituye una ciencia. La teoría está sujeta a crítica y evolución, aun cuando haya superado su condición de mera hipótesis. Una doctrina, en cambio, es un conjunto organizado de dogmas y por lo mismo no puede permitir la crítica y la reforma. Cfr. NAGEL, E. *La estructura de la ciencia*. Bs. As., Paidós, 1978, p. 108-139.

³⁰⁸ Torricelli, discípulo de Galileo, ha visto la limitación racional que implican las ciencias. La ciencia es una construcción racional dentro de los límites de racionalidad o explicación que le permiten los principios establecidos. Si hay algún cuerpo real, por ejemplo, que se mueve con un movimiento que no sigue la ley de la inercia, ¡peor para él! Torricelli y Galileo dirán que no hablan de él. "Che i principii della dottrina de motu siano veri o falsi a me importa poquissimo. Poiché se non sonó veri, fingasi che sian veri conforme habbiamo supposto, e poi prendansi tutte le altre specolazioni derivate da esse principii non come cose miste, ma puré geome-triche. ¡o fingo o suppongo que qualche corpo e punto si muova all'ingió e all'insú, con la nota proporzione ed horizontalmente con moto equabile. Guando questo sia io dico che seguirá tutto quello che ha detto ¡l Galileo, ed io anchora. Se poi le palle di piombo, di ferro, di pietra, non osservano quella supposta proporzione, suo danno, noi diremmo che non parliamo di esse". (*Opere*. Faenza, 1919, Vol. III, p. 357). Advértase la distinción que existe entre causa, principio, hipótesis, y leyes. Causa es, en general, el principio del ser o del conocer que influye sobre el ser o conocer de otra cosa. Principio es aquello de lo que una cosa procede, sin depender en su ser de esa cosa, una vez que fue originada. Toda causa es principio; pero no todo principio es causa. Por ejemplo, el fuego es causa del humo, pues quitado el fuego se quita también el efecto (humo); pero el padre es principio del hijo, pues aunque se muera el padre el hijo puede seguir viviendo.

La hipótesis, en la antigüedad, era un *supuesto evidente*, y podía ser tanto una causa como un principio (del ser o del conocer). En la época moderna, la hipótesis es un *principio o causa conjetural*, oscura, desconocida, y que, por lo tanto *debe probarse*. La causa, principio o hipótesis, puede ser la premisa de un razonamiento científico: Aristóteles exigía que la premisa fuese más clara o evidente que la conclusión. Esta exigencia podía sostenerse aplicada a la *lógica aristotélica* que admitía primeros principios innatos, y que constituían lo más evidente de todo conocimiento. Pero aplicada a la naturaleza, esta exigencia era insostenible. De acuerdo a nuestro conocimiento sensible de la naturaleza, lo más evidente o claro es lo concreto, los hechos y no los principios o hipótesis. La causa, los principios de las ciencias naturales, las hipótesis de las ciencias naturales, se vuelven en la época moderna

Según lo dicho, quien construye **una ciencia que tiene aplicación empírica** no debe pretender que los principios que ha establecido sean verídicos (esto es, que sus ideas sean una copia de la realidad física sensible; que sean verídicos como las conclusiones de un silogismo que concuerdan con las premisas); sino que es suficiente con que la realidad confirme sus ideas. En la época moderna, más bien que hablar de **verificación empírica** hay que hablar de **confirmación empírica**³⁰⁹.

objeto de conjetura, de prueba.

Es más, la época moderna y contemporánea fue abandonando la búsqueda de las causas (que eran siempre oscuras). A Galileo le parecía que buscar la esencia interior, la causa o principio de las cosas, era un "esfuerzo vano y estéril" (*Lettere intorno alle macchie solari*). La ciencia moderna debía atenerse —según Galileo— a las manifestaciones cuantitativas.

La ley sustituye, en la época moderna y contemporánea, en las ciencias naturales, a la causa y a los principios aún hipotéticos. Newton no quería que se hicieran hipótesis, sino que se buscasen las constantes matemáticas (leyes) de las cosas naturales. Newton busca los principios matemáticos (leyes) de la ciencia natural. Las leyes se constituyen en los principios del razonamiento científico moderno. "No considero —dice Newton— estos principios (masa, gravedad, cohesión) como cualidades ocultas, los cuales se supone que resultan de las formas específicas de las cosas, sino como leyes generales de la naturaleza, que rigen la formación de las cosas; su verdad se nos aparece a través de los fenómenos, aunque no se hayan descubierto sus causas todavía, pues éstos son cualidades patentes y solo sus causas son ocultas... Estas cualidades ocultas constituyen una valla para el progreso de la filosofía natural (así le llamaba a la física), y por eso se las ha rechazado en los últimos años. Decir que todas las clases de cosas poseen una específica cualidad oculta, merced a la cual actúa y produce efectos patentes, es como no decir nada: en cambio derivar de los fenómenos dos o tres principios del movimiento, y explicar después la manera como se deducen de estos principios manifiestos las propiedades y acciones de todas las cosas materiales sería dar un gran paso...". (Newton, I. Óptica. Citado por BURTT, E. A. *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*. Bs. As., Sudamericana, 1960, p. 244-245).

³⁰⁹ Es interesante constatar el giro que, a través de los siglos, ha tomado el concepto de verdad y falsedad, aplicado a la ciencia. "Verdad" científica, en el silogismo científico aristotélico, era la concordancia que la conclusión silogística tenía con la realidad, a través de las premisas (éstas a su vez debían ser verdaderas, o sea, concordar con lo real a lo cual se referían). La dialéctica, en cambio, y la lógica moderna hablan de verdad como concordancia no con la realidad, sino con los principios aceptados en el razonamiento: a esto se le llamó verdad formal o corrección o validez. A la concordancia de la premisa con la realidad se le llamó verdad empírica.

Finalmente se advirtió que ningún hecho o realidad puede concordar con una idea universal o principio, y entonces más bien que hablar de verdad o verificación empírica se habla de confirmación empírica: un hecho o experi-

Una ciencia, que tiene confirmaciones empíricas para sus principios, puede llamarse empírica, mientras siga obteniendo esas confirmaciones. **El principio del "horror al vacío"** explicaba los hechos hasta los tiempos de Torricelli; era un principio o inicio de una construcción racional que tenía aplicación y confirmación empírica. Pero Torricelli advirtió que ese principio no se aplicaba al vacío dejado libre por el tubo de mercurio, cuando este era levantado sobre la cubeta de mercurio más allá de los 76 centímetros. Ante este hecho nuevo había que decir, o bien que no pertenecía a la física antigua (la cual no lo podía explicar con sus principios o hipótesis); o bien revolucionar la física estableciendo unas hipótesis que serían confirmadas con este nuevo hecho y con los otros. **El flogisto** era también un principio que tenía poder explicativo empírico según Priestley; pero para Lavoisier la hipótesis del flogisto no ofrecía una confirmación empírica: había que dejarla entre las creaciones de nuestra mente que pueden tener algún sentido pero no nos ofrecen confirmaciones empíricas.

En estos dos ejemplos citados, la confirmación empírica estaba unida a experimentos, esto es, por experiencias repetibles y manipulables por cuantos desearan realizar el experimento. En otros casos de ciencias empíricas el experimento no es posible: no podemos, por ejemplo, provocar un eclipse cuantas veces queramos; no podemos encontrar repetidamente tantos documentos históricos cuantos queramos. **La experimentación es aplicable solo a un campo restringido y privilegiado de lo empírico.** El experimento tiene la ventaja de provocar la confirmación desde diversos puntos de vistas. En última instancia, sin embargo, es la *decisión* de los científicos la que hace que una teoría sea considerada aún empírica (aplicable y confirmada por lo real), o bien sea considerada inútil en la explicación de lo real.

Cuando una hipótesis no puede recibir confirmación **desde diversos puntos de vista**, no la consideramos empírica. No tiene confirmación empírica sólo porque explica lo que queremos que explique. Si, por ejemplo, debemos explicar los casos de histeria, no es suficiente

mento nos hace más firme (nos confirma) en la creencia de que nuestra explicación racional concuerda con lo real.

"Hasta las leyes mejor fundadas de la física deben basarse en sólo un número finito de observaciones. Siempre es posible hallar el día de mañana un contraejemplo. En ningún momento es posible llegar a una verificación completa de una ley. En realidad, no debemos hablar para nada de «verificación» —si con esta palabra queremos significar el establecimiento definitivo de la verdad— sino solamente de confirmación". (CARNAP, R. *Fundamentaron física de la lógica*, e. c., p. 37).

que hagamos la hipótesis de que la histeria se debe a la influencia del demonio, y que en cada caso de histeria veamos comprobada nuestra hipótesis. **Una hipótesis que pretende ser empírica debe poder ofrecer diversos modos de confirmarla:** no es suficiente que explique lo que debe explicar, pues esto lo hacen también los principios o hipótesis formales o metafísicas. Se da aquí un cierto círculo vicioso: se hace una hipótesis para explicar una serie de fenómenos; y esos fenómenos, evidentemente, confirman la hipótesis que hemos hecho³¹⁰.

En resumen, observando **la estructura de la ciencia empírica** vemos que también ella **es una construcción racional**; y que, aunque tenga una aplicación en lo que se estima empírico y sea confirmada nuestra convicción en los principios a través de la experiencia o del experimento, puede dejar de ser empírica cuando no le encontramos más confirmación. No por esto, sin embargo, deja de ser ciencia: solamente deja de ser empírica. Una ciencia al dejar de ser empírica no pierde su sentido: sus hipótesis pueden seguir teniendo sentido y corresponderse a la observación de algunos fenómenos. La hipótesis del "horror al vacío" explica aún hoy ciertos hechos observados (cuando, por ejemplo, hacemos el vacío con una bomba el agua sale de la tierra para cubrir ese vacío provocado) y tiene cierto sentido en un mundo con creencias animistas: sin embargo, los científicos decidieron abandonar esta hipótesis pues no ha sido confirmada en todos los casos (como en el caso presentado por Torricelli) y prefirieron instalarse en un mundo con creencias mecanicistas.

La **ciencia empírica** es, pues, la construcción de un ámbito racional o lógico, como por otra parte lo es toda ciencia. Pero la ciencia empírica crea un ámbito racional o lógico relacionado con nuestro mundo: a partir de él, aplicándolo a él, recibiendo confirmación de él.

La **ciencia** es la manera y el instrumento con el que organizamos "científicamente" nuestra racionalidad o sentido³¹¹, sea en su conjunto

³¹⁰ "Hemos de rechazar este tipo de explicaciones por su *carácter circular*. Tomemos el siguiente ejemplo: «¿Por qué está hoy el mar tan encrespado?». «Porque Neptuno está furioso... ¿En qué se basa usted para decir que Neptuno está furioso?». «Caramba, ¿no ve usted qué encrespado está el mar? ¿Acaso no se encuentra así cuando Neptuno está furioso?». Consideramos insatisfactoria esta explicación porque (como en el caso de las explicaciones plenamente circulares) el único elemento de juicio en pro del *explicans* (de lo que explica, de la hipótesis) es el propio *explicandum* (lo que debe ser explicado)...". Para que el *explicans* (hipótesis) sea ricamente empírico debería tener diversas confirmaciones independientemente de lo que queremos explicar. De otro modo, no estamos haciendo más que una aplicación empírica de un principio formal, creyendo que la realidad sensible es como la explicamos con nuestras causas, principios o hipótesis ideales. Cfr. POPPER, K. *El conocimiento objetivo*. Madrid, Tecnos, 1974, p, 181.

³¹¹ "Si se admite que únicamente los problemas de la ciencia natural tienen sen-

(a través de las ciencias que tratan de la totalidad: filosofía y teología), sea en algunos ámbitos que pueden aplicarse al mundo de la experiencia (o más restringidamente dicho, al mundo del experimento: ciencias empíricas y ciencias experimentales); sea a ámbitos que no hacen referencia más que a conceptos o principios (ciencias formales) empíricamente no constatables por recursos históricos, contingentes o físicos (ciencias formales metafísicas).

"Después de todo —ha dicho Paul Feyerabend—, las ciencias, incluidos todos los severos estándares que parecen imponernos, son creación nuestra. Es bueno tener siempre presente este hecho"³¹². Por esto, es necesario tener una clara actitud ante la ciencia.

Prácticamente, la ciencia es una de las mejores cosas que el hombre ha creado y sumamente útil aun bajo su a veces aparente inutilidad³¹³.

Teóricamente, sus principios son arbitrarios (en las ciencias formales, como la geometría) o improbables (como en las ciencias metafísicas); o bien probables o confirmables (si se trata de ciencias con principios empíricos). Las ciencias, en su aspecto puramente teórico, son inútiles (en vistas a la producción); son fines de especulación en sí mismas, pero aún en esta inutilidad práctica ofrecen el gran valor de la contemplación y del sentido de las cosas, que también son necesidades humanas.

Socialmente, las ciencias poseen, por lo general, más autoridad y valor que cualquier autoridad humana particular, por lo que resulta

tido, todo debate acerca del concepto de «sentido» se convierte también en algo carente de sentido". (POPPER, K. *La lógica de la investigación científica*. Madrid, Tecnos, 1977, p. 50).

³¹² FEYERABEND, P. *Consuelos para el especialista*, en *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, e. c., p. 379.

³¹³ "La ciencia es el producto de una última etapa de la evolución biológica del género humano. Constituye el más reciente resultado de la adaptación al medio ambiente de la función biológica de la inteligencia. El hombre, mediante ella, se construye un modelo esquemático del mundo y, al hacerlo, pone en cierta forma este mundo a disposición de sí mismo, lo gobierna, lo somete a las necesidades de su vida... La ciencia cumple así una de las funciones principales de la inteligencia, la de penetrar en el conocimiento de lo exterior para beneficio del hombre, para asegurar la conservación y la perpetuación de la especie humana. Su finalidad última es esencialmente pragmática: poner hechos y relaciones de hechos al alcance del hombre para satisfacción de las necesidades de la vida (y el hombre en su vida manifiesta también necesidades espirituales, contemplativas, religiosas). Pero esta utilización del conocimiento que adquiere la deja a cargo de su hermanastra la técnica, que constituye el motor de la forma de producción actual". (BUTTY, E. *Alcance de la ciencia*. Bs. As., Troquel, 1957, pp. 29-30). Cfr. ORTEGA Y GASSET, J. *Meditación de la técnica*. Madrid, Revista de Occidente, 1977.

difícil que cualquier ideología u opinión social pueda sostenerse hoy seriamente si se opone a los resultados de la ciencia. Por el contrario, las opiniones e ideologías tratarán de tomar al menos el aspecto formal de la ciencia y presentarse de este modo como científicas y racionales.

Personalmente, dado que la ciencia no es infalible, en cuanto no es definitivamente probada o confirmada, algunos filósofos prefieren minusvalorarla cuando se opone a la evidencia inmediata; teniendo sin embargo presente que las evidencias sociales y personales varían o pueden variar. Las evidencias fundadas en lo metafísico, si bien parecen en sí mismas no variar (el "ser" ha sido, es y será siempre "ser"), son físicamente improbables; o sea, la racionalidad de estas evidencias tiene no poco de creencias. Esto nos llevará —en el tercer capítulo— a hablar del valor y del límite de la verdad.

3.- LAS CONSTRUCCIONES RACIONALES SEGÚN ALGUNAS CIENCIAS EMPÍRICAS

A)- La construcción racional de lo real, según la epistemología genética

La **epistemología** es la *ciencia de la ciencia*; es el estudio organizado y racional, de acuerdo a principios, de lo que llamamos ciencia.

La epistemología puede ser **filosófica** si busca el fundamento, el ser o sentido último de la ciencia; o puede ser **no filosófica** si se atiende al estudio de la ciencia presuponiendo algunos principios de los cuales deberá dar cuenta la metafísica.

Ahora nos dedicaremos a exponer la construcción de lo real según la *epistemología genética* que es un estudio empírico acerca de cómo surgen en el niño las categorías racionales fundamentales con que estructura lo real y que permitirán la elaboración de eso que llamamos ciencia.

La epistemología genética observa como aparece y se estructura el fenómeno del pensamiento humano. Según Jean Piaget, *el comportamiento sensomotor de la primera infancia constituye el punto de partida de la formación del pensamiento*³¹⁴. El niño al coordinar los movimientos del propio cuerpo y de los objetos adquiere un conocimiento sensomotor del espacio sobre el que se estructuran más

³¹⁴ Cfr. PIAGET, J. - INHELDER, B. *Psicología de la primera infancia*, en KATZ, D *Manual de psicología*. Madrid, Morata, 1977, p. 245.

tarde las representaciones espaciales y sobre éstas las representaciones más abstractas de la geometría.

Primero es la acción del ser humano, embrionariamente inteligente: el niño usa primeramente su inteligencia para coordinar los movimientos y las percepciones. De este modo, *construye ante todo un esquema de conducta frente a los objetos*, que por la constante manipulación los estructura como constantes. Descubre, en la manipulación y lentamente, que los objetos aún los ocultos o ausentes tienen una forma y un tamaño permanente: este será el fundamento de todos los principios de invariación usados en la ciencia o construcción ordenada de los pensamientos.

Según la epistemología genética, la facultad de pensar lógicamente no es congénita ni está preformada en el psiquismo del hombre. El pensamiento lógico, ordenado de acuerdo a un principio permanente, es el término de una construcción activa y de un compromiso con el mundo exterior que el niño manipula. Antes de las funciones lógicas del pensamiento hay acciones sensomotoras y representaciones simbólicas.

"El desarrollo intelectual es una cadena ininterrumpida de acciones, simultáneamente de carácter íntimo y coordinador, y el pensamiento lógico es un instrumento esencial de la adaptación psíquica al mundo exterior"³¹⁵.

Hay, por lo tanto, tres fases en la elaboración del pensamiento racional o lógico: 1º) inteligencia sensomotora; 2º) inteligencia objetivo-simbólica; 3º) inteligencia lógica.

1º) La inteligencia sensomotora:

Ya antes de hablar el niño realiza actos inteligentes coordinando los movimientos y las percepciones.

Primeramente se advierte el movimiento reflejo de succión del lactante. Pero este movimiento, impulsado por la necesidad interior, funciona sin una plena coordinación con el mundo exterior: "el recién nacido no chupa sólo cuando mana, sino también en los intervalos, en cierto modo en el vacío". Luego, progresivamente, el lactante va dominando sus movimientos congénitos de succión y coordinándolos con la forma y tamaño de los objetos que succiona. Comienza finalmente a distinguir cada vez más los diversos estímulos: la función psíquica se pone en contacto con los estímulos y se adecua a ellos. Es este quizás el primer dominio de la actividad psíquica.

Luego viene el placer de la repetición habitual: el niño repite modos de conducta como tomar y dejar caer, mirar y dejar de mirar repetida-

³¹⁵ ídem, p. 246.

mente un objeto.

Este creciente dominio de la actividad psíquica está acompañado de una creciente construcción del objeto intelectual (no del objeto físico). En general, se puede decir que toda acción (succión, visión, etc.) da lugar a reconocimiento. Sin embargo, el universo de las primeras semanas del niño no está compuesto de objetos, es decir, de "cosas concebidas como permanentes, sustanciales, exteriores al yo y perseverando en su ser aun cuando no afecten directamente la percepción"³¹⁶. Aquí el reconocimiento no tiene ninguna evocación de imagen mental: se trata más bien de un reconocimiento de la actividad, aunque esta actividad no es aún reconocida ni como actividad del sujeto ni del objeto. Los objetos no son aun objetos para los niños de pocos días de vida; es decir, los objetos no están dissociados de la actividad que realizan, ni ubicados en un contexto de relaciones espaciales y causales independientes de la actividad: no hay búsqueda del objeto desaparecido, creencia en su permanencia, evocación, etc.

Alrededor de los tres meses, el infante comienza a tener cuadros percibidos con un comienzo de continuidad, coordinando cuadros heterogéneos como el de la aprehensión y el de la vista, con las acomodaciones sensorio-motrices. A los dos meses, un niño que ve desaparecer un objeto tras un paño, por ejemplo, mantiene la mirada hacia el lugar en que desaparece, como en espera de su reaparición, pero no busca el objeto tras el paño, ni se desplaza con la vista hacia donde pudiese desplazarse el objeto tras el paño:

"Es precisamente esto lo que no sabe hacer, pues el objeto desaparecido *no es para él todavía un objeto permanente* que se desplaza: es un simple cuadro que entra en la nada tan pronto se eclipsa, para volver a aparecer sin razón objetiva"^{317 43}.

Todo parece indicar que el niño, en esta edad, no disocia el objeto de su acto: *el objeto es aquí solo la prolongación de su acto*.

De los tres a los seis meses de vida, el niño organiza la coordinación de su universo visual con su universo táctil (lleva ante sus ojos todo lo que toca, etc.). Después del noveno mes comienza la búsqueda activa de los objetos desaparecidos. Primeramente considera como permanente todo lo que sirve para su acción, pero sin tener en cuenta la sucesión de los desplazamientos visibles. El niño comienza a buscar el objeto donde desapareció por primera vez³¹⁸. Hay aquí algo

³¹⁶ PIAGET, J. *La construcción de lo real en el niño*. Bs. As., Proteo, 1970, p. 17.

³¹⁷ *idem*, p. 22.

³¹⁸ "En el período característico de este estadio ocurre lo siguiente: sea un objeto que uno esconde en A: el niño lo busca y lo encuentra. Después de esto, se

permanente, pero sigue desprendido de su contexto y no es aislado como un móvil con permanencia. El objeto sigue estando en la prolongación de su acción y allá espera encontrarlo: para que el objeto llegue a ser realmente objeto será necesario aún que se adquiriera la conciencia de las relaciones de posición y de desplazamiento; deberá renunciar a creer que el objeto aparecerá misteriosamente en el lugar en que desapareció; deberá renunciar al fenomenismo de la percepción inmediata y creer en la permanencia del móvil. Esto sucede alrededor del primer año de vida: el niño observa todos los desplazamientos, lo tiene en cuenta, y abstrae el objeto de su contexto práctico. Cuando se oculta un objeto bajo una primera pantalla, donde el niño lo encuentra, y luego se lo esconde bajo una segunda pantalla, el niño no busca ya más el objeto debajo de la primera, sino únicamente debajo de la segunda. El niño se halla aquí ante un objeto: ha adquirido la idea de sustancia o permanencia de un algo, sin la cual sería imposible toda ciencia³¹⁹.

pone el objeto en B; cubriéndolo delante de los ojos del niño: éste que no cesa de mirar el objeto y que lo vio desaparecer en B, trata sin embargo e inmediatamente de en contrario en A", (idem, p. 54). Cfr. SPITZ, R. *El primer año de vida del niño. Génesis de las primeras relaciones objetales*, Madrid, Aguilar, 1972, p. 13-35. REYMOND-RIVIER, B. *El desarrollo social del niño y del adolescente*. Barcelona, Herder, 1977, p. 23-75. Sobre la relación genética "yo-realidad", véase BAREMBLITT, G. y otros: *El concepto de realidad en psicoanálisis*. Bs. As., Socioanálisis, 1974.

³¹⁹ "¿Qué es, en realidad, el esquema de un objeto? Es, en parte esencial, un esquema de la Inteligencia: tener la noción del objeto implica atribuir la figura percibida a un sostén sustancial, tal que la figura y la sustancia de que ella es índice sigan existiendo fuera del campo perceptivo". (PIAGET, J. *Psicología de la inteligencia*. Bs. As., Psique, 1977. p. 117].

"En el nivel del reflejo no hay ciertamente objetos, pues el reflejo es una respuesta a una situación, y ni el estímulo ni el acto engendrado suponen más que cualidades atribuidas a cuadros perceptivos, sin soporte sustancial necesario: cuando el lactante busca y encuentra el seno, no hay necesidad de que lo convierta en un objeto...". (idem, p. US).

"En la lógica de la ciencia debe aceptarse el postulado de permanencia, pues de otro modo la ciencia sería imposible, lo obvio que sin permanencia los fenómenos naturales no mostrarían coherencia en el tiempo, y esta coherencia resulta básica para los procedimientos de la ciencia. Sin ella los fines de control y predicción carecerían de significado". (BHOWN, C. - GHISEUI, E. *El método científico en psicología*. Bs. As., Paidós, 1969. p. 33).

"Aunque el cambio está ocurriendo siempre, es a menudo tan gradual que se encuentra por debajo del umbral de nuestra percepción. Aprendemos muy temprano en la vida a aceptar y esperar la permanencia: raramente cuestionamos este aspecto", (idem, p. 32). Cfr. RUSSEL, B. *Conocimiento del mundo exterior*. Bs. As., Mirasol. 1964, p. 68-84.

2º) La inteligencia objetivo-simbólica

Después del segundo año de vida del niño, éste comienza a pensar, o sea, a conducirse interiormente con la ayuda de representaciones simbólicas incompletas. La representación parece estar condicionada a la imitación; imita objetos y personas presentes y ausentes. La función de representación es la posibilidad de sustituir una acción o un objeto por un signo (una palabra), una imagen o símbolo³²⁰.

Al año y medio el niño comienza a aprender *el lenguaje* y, con él, el uso de la designación de un objeto por medio de un signo. Sus designaciones no tienen aún un significado fijo. "El sonido «guau-guau» se puede referir, bien a un perro determinado, bien a todos los animales de cuatro patas o a todo lo que se mueve por delante de la ventana"³²¹.

No se trata aún de conceptos ni individuales ni genéricos; **no hay ni inducción ni deducción**. Hay, más bien, una proyección analógica de una imagen sobre otra, "la transferencia entre esos objetos de una experiencia puramente **concreta y práctica**"; "asocia... objetos entre sí, pero no como los ejemplares de un concepto o de un tipo en si mismo anónimo"³²².

³²⁰ "Un símbolo debe definirse como una relación de semejanza entre el significante y el significado: mientras que el signo es -arbitrario- y reposa necesariamente sobre una convención. El signo requiere, pues, la vida social para constituirse, en tanto que el símbolo puede ser elaborado por el Individuo solo". (PIAGET, J. *Psicología de la inteligencia*. Bs. As., Psique, 1977, p. 134).

"El símbolo no se presenta sino con la representación separada de la acción propia: por ejemplo, hacer dormir a una muñeca o a un oso. Pero, justamente, es en el nivel del juego en que aparece el símbolo en sentido estricto; el lenguaje desarrolla, por lo demás, la comprensión de los signos", (ídem, p. 135).

³²¹ KATZ, D., o. c., p. 250.

³²² WALLON, H. *Del acto al pensamiento*. Bs. As., Psique, 1974, p. 174. Véase la interpretación metafísica que A. Rosmini hizo de experiencias semejantes, en DAROS, W. *La interpretación rosminiana del intelecto agente tomista*, Revista *Pensamiento*, Madrid, Madrid, 1978, Vol. 34, p. 47-72.

"El lenguaje transmite al individuo un sistema completamente preparado de nociones, de clasificaciones, de relaciones, en suma, un potencial inagotable de conceptos que en cada individuo se reconstruyen sobre el modelo multiseccular conformado ya por las generaciones anteriores. Pero se sobreentiende que, de toda esta colección, el niño comienza por tomar solamente lo que le conviene, ignorando soberbiamente todo lo que sobrepasa su nivel mental. E incluso lo que toma es asimilado según su estructura intelectual: una pala-

Sería un antropomorfismo creer que el niño tiene de las cosas los mismos conceptos que tienen los adultos y que sólo se expresan mal; que percibe las cosas igualmente que el adulto, pero que no tiene un vocabulario preciso. Es de creer más bien que **el niño vive un mundo notablemente distinto del mundo del adulto**, un mundo que recién está construyendo, un mundo de semejanzas afectivas, no plenamente objetivas y racionales como acaece en el adulto. En el mundo del niño no hay análisis y síntesis racionales como sucede en el adulto: **"no hay ni esencial ni fortuito**, no hay sino el todo simultáneamente vivido por el niño. A veces le parece a él que todo está en todo, que puede pasar de no importa qué a no importa quién. Pero inversamente no hay ninguna medida común entre objetos o entre situaciones"³²³. Desde el punto de vista filosófico podríamos decir que el niño aún no elaboró la idea universal, lo común; mucho menos aún no elaboró la idea del ser y obtuvo su concepto, el más común de todos los conceptos.

El niño, pues, hasta los siete años piensa objetivamente, experimenta interiormente los objetos con ayuda de las representaciones; pero no piensa aún lógicamente. Para pensar lógicamente se requiere poder realizar "inclusiones de clases", esto es, incluir en el todo los elementos parciales, disgregar el todo en elementos parciales, y coordinar relaciones simétricas y asimétricas. Las cosas se desprenden de la acción del niño y se sitúan entre una serie de acontecimientos del ambiente: las cosas se vuelven permanentes, sustancias en una red espacio-temporal; se constituye un sistema de sustancias y de relaciones de causas y efectos. "Un objeto es un sistema de cuadros perceptivos, dotados de una forma espacial constante a través de sus desplazamientos sucesivos y que constituye un término aislable en las series causales que transcurren en el tiempo. La elaboración del objeto es solidaria, en consecuencia, de la del universo con su conjunto"³²⁴. Pero sólo llegando a la creencia en la permanencia del objeto el niño puede ordenar el espacio, el tiempo y la causalidad. Todo esto es una deducción constructiva que va realizando el niño: la creación de una verdadera red racional. No se trata de una deducción simple, ni de un puro tanteo empírico: el niño organiza sus esquemas motores y elabora relaciones operatorias "sin seguir pasivamente la presión de los hechos". La imitación y asimilación indican que el niño interioriza los objetos ya creídos permanentes, y les añade

bra destinada a ser vehículo de un concepto general no engendra, por de pronto, sino un preconcepto, semiindividual y semisocializado (la palabra «pájaro» evocará así el canario familiar, etcétera)". (PIAGET, J. *Psicología de la inteligencia*, e. c., p. 168).

³²³ WALLON, H. *Del acto al pensamiento*, e. c., p. 176.

³²⁴ PIAGET, J. *La construcción de lo real en el niño*. e. c., p. 90.

un signo (palabra) que luego aplica a los objetos más dispares en fuerza de una cierta analogía afectiva o perceptiva.

"El mundo exterior comienza, pues, confundiéndose con las sensaciones de *un yo que se ignora a sí mismo*, antes que ambos términos, mundo y yo, se separen uno de otro para organizarse correlativamente"³²⁵.

La inteligencia sensomotora es una adaptación del individuo a las cosas o al cuerpo del otro; la inteligencia objetivo-simbólica implica la interiorización de los objetos y de su imagen permanente, comenzando la inteligencia o socializarse por medio de la palabra, acercándose a un pensamiento colectivo que obedece a reglas comunes.

La inteligencia objetivo-simbólica no es aún racional. Los primeros esquemas verbales no son esquemas sensorio-motores puros ni tampoco puros conceptos: son modos de acción generalizables que se aplican a numerosos objetos y, por lo mismo, representan ya un semidesprendimiento respecto de la actividad propia para ponerse en comunicación con un tercero³²⁶.

Los primeros esquemas verbales ("guau" aplicado a todo lo que el niño ve a través de la ventana: perros, caballos, ciclistas, cochecitos, etc.), retienen del signo su carácter imitativo de asimilación onomatopéyica (imitación del objeto designado o imitación de las palabras empleadas por el adulto); pero son una imitación aislada del lenguaje común, reteniendo como el símbolo una movilidad desconcertante, por oposición a la fijeza convencional del signo.

El lenguaje inicial del niño es expresión de deseos, el enunciado de una acción, como la prolongación de una acción. Sólo poco a poco la palabra comienza a funcionar como signo, no ya como parte de un acto, sino como representación fija de éste. Entonces el esquema verbal se desprende del esquema sensomotor y adquiere *la función de representar*, de hacer una nueva presentación de los objetos por medio del signo.

En esta función de representar no solo se representan objetos por medio de signos verbales; también se representan escenas mudas pero significativas (un niño puede imitar sin enfado los caprichos de su compañero enfadado cuando éste se retira de su casa). El niño adquiere la capacidad de imitar diferidamente: se unen entonces la memoria, la imagen y el signo bajo el poder de control del sujeto.

³²⁵ ídem, p, 316.

³²⁶ PIAGET, J. *La formación del símbolo en el niño*. Bs. As., F.C.E., 1973, p. 303.

3º) La inteligencia lógica

Alrededor de los siete años aparecen las operaciones lógicas aplicadas a casos concretos. La imagen, que es singular y concreta, es acompañada a veces del concepto que es general y comunicable. El **preconcepto**, que aparece con el uso de las palabras, es una asimilación a un objeto privilegiado, sin acomodación generalizada a todos: la generalidad o universalidad no se alcanza sino con la reversibilidad de las operaciones (o sea, que a toda operación le corresponde una operación inversa, a la suma la resta, etc.), lo que sucede alrededor de los siete años.

El concepto supone una acomodación del niño a todos los objetos a los que se refiere, no sólo a los presentes en su campo perceptivo. Debe usar la palabra, en la que se apoya el concepto, pero debe trascender el sonido y las experiencias particulares de los objetos para acomodarse a todos los objetos y así usar el lenguaje en función social. En **la representación simbólica**, cada experiencia de la palabra con la cosa, prolonga el significado anterior en forma acumulativa; en **el concepto**, en cambio, cada cosa representada es intercambiable: bajo el concepto "hongo" se intercambian igualmente este o aquel hongo, un hongo pequeño o uno grande, etc.

A partir de los siete años, el niño comienza a no confundir su punto de vista con el de los demás, sino que disocia estos dos planos. Su lenguaje ya no es egocéntrico; antes bien busca la conexión entre las ideas, sin identificarlas como una proyección de sus acciones y pretende hallar una justificación lógica, una causa fuera de él (edad de los "por qué"). Conoce las reglas de juego y controla para que se mantenga la igualdad frente a una ley única³²⁷.

De los siete a los doce años, las operaciones mentales de los niños son lógicas, ordenadas: son capaces de formar grupos (con fósforos, varillas, cajitas, etc.) y ordenarlos de acuerdo a un principio. Pero estas **operaciones lógicas** son únicamente **concretas**, se refieren a objetos tangibles, manipulables. Mas si a los niños de esa edad se les pide que razonen los problemas solamente sobre un enunciado verbal, difícilmente pueden resolverlos.

"Por ejemplo, todos los niños de nueve o diez años saben ordenar colores aún mejor que los mayores, pero fracasan totalmente al intentar resolver una cuestión como esta, incluso cuando es planteada por escrito: «Edith tiene los cabellos más oscuros que Lola. Edith es más clara que Susana, ¿cuál

³²⁷ Cfr. PIAGET, J. *Seis estudios de Psicología*. Barcelona, Barral, 1974, p. 57.

de las tres tiene los cabellos más oscuros?». La respuesta es, en general, que al tener Edith y Lola un color más oscuro y al tenerlo más claro Edith y Susana, la que los tiene más oscuros es Lola, Susana es la que los tiene más claro y Edith semiclaros.. .³²⁸.

Pero, a partir de los once o doce años, el pensamiento del niño es capaz de **razonamientos lógicos formales**. De la manipulación concreta de ordenación pasa a la ordenación de las meras ideas (manejo de los símbolos matemáticos). El pensamiento formal es *hipotético-deductivo*: es capaz de deducir conclusiones de simples hipótesis sin observación de cosas reales. Las conclusiones formales son válidas o correctas incluso independientemente de la realidad: de aquí la dificultad y el esfuerzo mental que implica lo racional formal; de aquí la necesidad de la reflexión, esto es, de volver la atención sobre los objetos mentales.

Después de los doce años, el adolescente adquiere un poder totalmente nuevo: **el poder racional formal**; su pensamiento queda desligado y liberado de lo real y puede planear a su antojo reflexiones, organizar ideas y construir teorías. Surge entonces el **egocentrismo intelectual** (comparable al egocentrismo del niño que asimila el universo con su actividad corporal): la creencia en el infinito poder de la reflexión. El mundo debe someterse a las ideas o sistemas y no a la inversa. "Esta es la edad metafísica por excelencia: el yo es lo suficientemente fuerte como para reconstruir el universo y lo suficientemente grande como para incorporárselo"³²⁹. Posteriormente comprenderá que la función de la reflexión no es contradecir la realidad, sino interpretarla, reconciliando lo formal con lo real o factible.

El **poder racional del adolescente** se desliga de lo real, que lo rodea, y acaricia lo infinito, los sentimientos generosos, los proyectos altruistas; con frecuencia se atribuye la misión de salvar a la humanidad y organiza su plan de vida en función de ello.

En las adolescentes, la función racional hipotético-deductiva se ejercita no tanto en lo teórico eidético, sino en lo afectivo: hacen hipótesis de situaciones ("el príncipe azul") y deducen conclusiones que suelen ser otras situaciones.

Cuando los adolescentes, de razonadores deban hacerse realizadores (comenzar a trabajar, hallarse un empleo, etc.), entonces el trabajo efectivo y prolongado reconciliará el pensamiento formal con lo real o factible de las cosas. De la metafísica se caerá con frecuencia en la física, en lo manipulable, en lo realizable.

Por lo que se refiere al **juicio y razonamiento del niño**, debemos

³²⁸ Ídem, p. 84.

³²⁹ Ídem, p. 87.

tener presente que si por razonar entendemos encadenar proposiciones de manera que cada uno contenga la razón de la que sigue (y sea así demostrada por la que la precede), entonces el niño ignora la necesidad de ordenar racionalmente su discurso³³⁰. **La necesidad de control y demostración no es una necesidad espontánea del niño**, sino una exigencia social que se le impone: "la demostración nace de la discusión y de la necesidad de convencer"³³¹.

En el niño hay muchas realidades heterogéneas, más o menos coherentes e independientes entre sí: el juego, lo real observable, el mundo de las cosas contadas, las cosas extensas, etc. Estos mundos diversos no están coordinados plenamente entre sí, "por esto el niño puede negar lo que acaba de afirmar y así sucesivamente".

"Se puede incluso suponer, sin paradoja, que la conciencia del niño varía en función de su ambiente. Según que el niño esté con sus padres, con sus maestros, con sus camaradas o solo, *puede tener muy bien tres o cuatro sistemas de conciencia intercambiables*. Por eso hemos visto en niños de ocho años afirmar con una convicción y una seriedad que no dejan duda, que hay ogros cerca de Ginebra, sobre el Salève, y, después, en el momento en que sonreíamos, afirmar que no lo habían creído nunca: *manifiestamente, hay aquí dos grupos de creencias contradictorias* y, puestos en presencia de desconocidos como nosotros, el niño no sabe a primera intención cuál adoptar. Por otra parte, muchos adultos conservan esta modalidad y encontramos sin esfuerzo gentes del pueblo que creen en el diablo en la iglesia, pero no creen en él en el taller"³³².

En el mundo del niño reina, con más frecuencia que en el adulto, la **contradicción**. Muchos estados de conciencia están no coordinados, sino simplemente conglomerados, sin orden, sin jerarquía ni elección. Los sentimientos, imágenes, sensaciones, los datos de la conciencia se hallan en un perpetuo fluir y mezclarse. **El principio de no contradicción surge lentamente** como un estado de equilibrio psicológico aferrándose a puntos fijos permanentes (conceptos lógicos) que se ubican con independencia del tiempo y el espacio.

La **necesidad de probar** surge del choque del pensamiento del niño con el de los demás, lo que produce la duda en el propio pensamiento. El niño prefiere yuxtaponer sus pensamientos, sin elegirlos y jerarquizarlos: "excluye toda especie de razonamiento silogístico"³³³.

³³⁰ PIAGET, J. *El juicio y el razonamiento en el niño*. Madrid, Ed. La Lectura, 1929. p. 8.

³³¹ Ídem, p. 21.

³³² Ídem, p. 182.

³³³ Ídem, p. 245.

En el niño domina el pensamiento egocéntrico: no se adapta a los propósitos ni a los puntos de vista de los demás. Por el contrario, lo refiere todo a sí mismo y toma su percepción inmediata como absoluta; ignora las relaciones objetivas e impone esquemas arbitrarios a las cosas. Más bien que adaptarse al mundo exterior, tiende a asimilarlo al yo.

El pensar del niño es más sincrético que deductivo: el niño percibe o concibe los fenómenos como ligados y "este esquema adquiere fuerza de implicación recíproca": una parte no se deduce de la otra, sino que *el todo yuxtapuesto es la única justificación*. Antes de los siete-ocho años, el juego y la realidad común están yuxtapuestos: no han sido aún comparados y jerarquizados; se entremezclan indistintamente o pueden funcionar en forma independiente. Después de los ocho años aparece **"la necesidad de sistematización y no de contradicción"**³³⁴. Como se ve,

"la actividad lógica no es toda la inteligencia. Se puede ser inteligente sin ser lógico. Las dos funciones esenciales de la inteligencia, la de **inventar las soluciones y la de comprobarlas**, no se implican y arrastran necesariamente la una a la otra: la primera participa de la **imaginación**, sólo la segunda es propiamente lógica. La función de la lógica es, pues, la demostración, es la indagación de la verdad"³³⁵.

La representación del pensamiento en el niño

Hay diversas visiones del mundo, diversas maneras de entender y organizar los pensamientos, hay en otras palabras **diversas racionalidades**. La racionalidad del hombre primitivo o arcaico no es la del hombre occidental contemporáneo. La racionalidad del niño, según los datos de la epistemología genética, no es la del adulto.

"Si la estructura lógica del pensamiento del niño difiere de nuestra estructura lógica de adulto... parece probable que el contenido del pensamiento infantil será en parte original"³³⁶.

El niño no lo copia todo: imita seleccionando. Más bien que copiar, el niño recrea en su interior. "Las palabras, por ejemplo, son las mismas en los niños y en nosotros, pero *tienen sentidos diferentes*, más o menos

³³⁴ Ídem, p. 272.

³³⁵ Ídem, p. 222.

³³⁶ PIAGET, J. *La representación del mundo en el niño*. Madrid, Losada, 1933, p. 35.

amplios, según los casos"³³⁷.

Teniendo esto presente, podemos averiguar cómo piensa el niño lo que es el pensamiento. Pues bien, los niños de unos cinco años, generalmente creen que **pensamos con la lengua o con la boca**. Las personas solo piensan cuando hablan y no piensan cuando tienen la boca cerrada. Otros sostienen que **se piensa con las orejas**. "La noción de pensamiento se confunde, pues, con la noción de voz, es decir, con palabras que se pronuncian o que se escuchan"³³⁸. "Las palabras forman parte de las cosas". El sueño está en la habitación, el pensamiento está en la boca o en los sonidos.

No hay aún en el niño de cinco años una neta distinción de lo interior psíquico (del yo) y de lo exterior; es más, no vacilan en dar al pensamiento un origen exterior.

En una segunda y tercera etapa, el niño sostiene que **pensamos con la cabeza**. La primera etapa (se piensa con la boca) es una espontánea —aunque general— creación de los niños, no sugerida por los adultos. La segunda y tercera etapa (se piensa con la cabeza) parecen más bien impuestas por el ambiente, en la segunda etapa, el pensamiento aunque reside en la cabeza sigue siendo material: el niño continúa (alrededor de los seis años) creyendo que el pensamiento es una voz o soplo. Las palabras "cerebro", "inteligencia" están acompañados de imágenes o figuras de esferas, tubos, vientos.

Hacia los once años, en la tercera etapa, los pensamientos están en la cabeza, pero son distintos de las cosas³³⁹. Ahora se tiene al pensamiento por inmaterial.

En estas etapas el pensamiento del niño es egocéntrico, aunque sin conciencia clara de su yo: más bien habría que decir que su punto de vista es absoluto. Las cosas son siempre tal como él las ve, independientemente de su perspectiva³⁴⁰.

El surgimiento de la propia conciencia parece estar unido a la

³³⁷ Ídem, p. 36.

³³⁸ Ídem, p. 49.

³³⁹ "Hasta alrededor de los diez-once años hay confusión entre lo significativo y lo significado. Hacia los once años... la noción de pensamiento se desprende de la noción de materia física. Hacia los diez-once años vemos que el niño adquiere conciencia de pensamientos o de palabras distintos de las cosas en que se piensa", (Ídem. p. 64).

³⁴⁰ "En la medida en que *ignora la subjetividad de su punto de vista*, se cree en el centro del mundo: por esto tiene un conjunto de concepciones finalistas, animistas y casi mágicas...", (Ídem. p. 128).

"Hay, pues, *dos egocentrismos: el lógico y el ontológico*. Del mismo modo que el niño hace su verdad hace su realidad: no tiene el sentimiento de la resistencia de las cosas cuando no tiene el de la dificultad de las demostraciones. Afirma sin probar y manda sin limitación", (Ídem. p. 165).

constatación de que sus padres no lo saben todo: el niño descubre entonces al mismo tiempo la existencia de su propia subjetividad. Hasta ese momento el niño vivía en un mundo ingenuamente realista, esto es, consideraba como pertenecientes a las cosas y como emanado de ellas lo que procede, de hecho, de su propia actividad. El niño comienza ahora a descubrir otros puntos de vista: ya no puede quedar encerrado en su propia perspectiva, creyendo que todo el mundo piensa como él, como si su visión fuese la única posible, afirmando sin pruebas y falto de la necesidad de convencer. De aquí surgirá poco a poco la necesidad del razonamiento deductivo, la advertencia de la relatividad, la necesidad del punto de vista objetivo, la necesidad de las leyes generales en la reciprocidad de las relaciones.

Luego el niño proyecta, en cuatro etapas, la conciencia que ha descubierto a las cosas. Primeramente todo lo que tiene una actividad cualquiera es consciente, incluso lo que es inmóvil: si se desplaza una piedra o se la moja o rompe, la piedra lo siente. En una segunda etapa, la conciencia está reservada a los cuerpos que se mueven: el sol, la bicicleta, son conscientes. En tercer lugar, se hace una distinción entre el movimiento propio y el movimiento recibido del exterior: sólo serán conscientes los seres dotados de movimientos propios: el viento es consciente, lo mismo que los astros, pero no así la bicicleta. En una cuarta etapa, solo tienen conciencia los animales.

Con la idea de conciencia surge la idea de animismo infantil: el niño posee en esta edad una mentalidad animista; (hasta los ocho años) cree que el sol y la luna lo siguen. Luego piensa contradictoriamente que el sol lo sigue y no lo sigue, y trata de resolver esto como puede: el sol permanece fijo pero sus rayos lo siguen; o bien, el sol permanece fijo pero gira de modo que siempre lo mira. Después de los diez-once años deja esta ilusión³⁴¹.

³⁴¹ ídem. p. 207-208.

No queremos hacer referencia aquí a los **presupuestos filosóficos** que tiene, en sus contenidos, la epistemología genética de J. Piaget. como, por ejemplo, su realismo (la aceptación evidente de la realidad exterior sobre la cual se ejercen las funciones motoras); su creencia en la condición necesaria (desde el punto de vista de la explicación causal del biólogo) del funcionamiento organizador en su continuidad absoluta: su admisión de una intencionalidad previa que es creadora de significaciones posteriores ("el esquematismo sensorio-motriz está cargado de significaciones, ya que asimilar un objeto a unos esquemas consiste en conferirle unas significaciones. Pero los significantes propios de este nivel solo son aún unos indicios o señales perceptivas"); su desvalorización de lo trascendente y su satisfacción con una explicación meramente psicológica de problemas filosóficos, etc. Cfr. PIAGET. J. *Biología y conocimiento. Ensayo sobre las relaciones entre las regulaciones orgánicas y los procesos cognoscitivos*. Madrid, Siglo XXI. 1969, p. 290-300. *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*. Barcelona. Península, 1973, p. 150. Piaget

Dentro de esta mentalidad animista, el niño de seis y siete años concibe el origen de las montañas ya como una construcción de los hombres, ya "como vivas y en este sentido han "crecido"³⁴².

En resumen, observamos que la epistemología genética es una ciencia empírica. Ella tiene sus presupuestos propios que aquí no examinamos. Esta ciencia es un conjunto sistemáticamente organizado acerca del surgimiento de las categorías de la ciencia en el niño. A través de la observación, de hipótesis interpretativas y de experimentos, el científico de la epistemología genética nos muestra científicamente cómo surge la racionalidad en el niño.

El modo normal en que se tramite esta racionalidad, en nuestra sociedad, es el lenguaje. La ciencia se transmite a través del lenguaje; pero el lenguaje es, él mismo, un sistema de conocimientos y constituye una ciencia particular.

B)-La construcción racional del lenguaje, según la lingüística

Lenguaje y pensamiento se condicionan mutuamente. Según Piaget,

mismo estima que de su epistemología se puede decir "que es naturalista sin ser positivista, que muestra la actividad del sujeto *sin ser* idealista, que se apoya igualmente sobre el objeto pero considerándole como un límite (existiendo por tanto con Independencia de nosotros, pero sin ser alcanzado nunca), y sobre todo que ve en el conocimiento una construcción continua: este último aspecto de la epistemología genética es el que da lugar al mayor número de problemas... El conocimiento no puede concebirse como si estuviera predeterminado, ni por las estructuras internas del sujeto, puesto que son el producto de una construcción efectiva y continua, ni por los caracteres pre-existentes del objeto, ya que solo son conocidos gracias a la mediación necesaria de estas estructuras, los cuales los enriquecen al encuadrarlos (aunque sólo fuera situándolos en el conjunto de los posibles). En otras palabras todo conocimiento supone un aspecto de elaboración nueva y el gran problema de la epistemología consiste en conciliar esta creación de novedades con el doble hecho de que, en el terreno formal, se convierten en necesarias apenas elaboradas y, en el plano de lo real, permiten (y son las únicas que lo permiten) la conquista de la objetividad". (*Epistemología genética*. Barcelona. Ed. A. Redondo. 1970, p. 13 y 8).

³⁴² ídem. p. 331. De paso cabe recordar que no sólo los niños tienen un periodo de *mentalidad animista*. esto es. una mentalidad que es un sistema de conocimientos regidos por la ley o principio de lo viviente en todo; la *ciencia* (los científicos) hasta el 1782 creían en la *fecundidad* del mineral. Hasta tal punto creían esto que sembraban "virutas y limaduras de hierro" y esperaban quince años con la creencia de obtener más hierro. Se creía —y la Academia de Ciencias respaldaba con su autoridad esta creencia— que "los minerales crecen y renacen a la manera de las plantas". (BACHELAHD. G. *La formación del espíritu científico*. Bs. As., Siglo XXI. 1974, p. 167).

el lenguaje es una condición necesaria del pensamiento lógico formal, pero no es una condición suficiente del mismo: no se construye una lógica formal simplemente porque se posee un lenguaje. La inteligencia creadora es anterior al lenguaje, como el lenguaje es anterior a la construcción lógica formal³⁴³.

La *lingüística* —de acuerdo al pensar de E. Benveniste— es una ciencia de ciencias, un sistema de sistemas: por una parte es ciencia del lenguaje. El lenguaje es estudiado como una organización de pensamientos (ciencia) que, en cuanto prescinde de señalar objetos y versa sobre conceptos o denotaciones, es una ciencia formal; pero en cuanto con el lenguaje podemos también señalar objetos, la lingüística y el lenguaje son ciencias formales con aplicación empírica. La lingüística, además, es ciencia de las lenguas, y, en este sentido, es también una ciencia empírica: observa las hablas, crea una teoría acerca de la lengua, y se confirma en la aplicación de las lenguas habladas.

La lingüística, como ciencia estudia muchos lenguajes y un lenguaje, a su vez, supone la lengua y muchas hablas.

El *lenguaje*, por su parte, implica: 1º) la lengua (sistemas de signos) que es la parte social, común, esencial, del lenguaje; y, 2º) el habla que es lo que cada uno dice dentro de la lengua, su propia aplicación de la lengua; pero si cada persona tuviese su propia lengua, como tiene su propia habla, sería imposible la comunicación de pensamientos.

Según el lingüista E. Benveniste, es harto difícil definir lo que es el pensamiento si no toma forma en el lenguaje. Por pensamiento puede entenderse una intencionalidad o estructura psíquica que como un contenido solo recibe forma a través del enunciado. El pensamiento recibe forma en la lengua y de la lengua; no puede dissociarse de ella ni prescindir de ella. La forma lingüística no es solamente condición de transmisibilidad del pensamiento, sino también condición de su realización normal. No captamos el pensamiento, sino en la lengua. Fuera de la lengua hay comunicación como mímica, o en forma paranormal. En otras palabras, de hecho, el pensamiento se da en el lenguaje y las categorías japarecen como mediadoras. Ahora bien, hay categorías de pensamiento y categorías de lengua. Fácilmente se advierte que el pensamiento, en cuanto poder creador, puede especificar libremente sus categorías e instaurar otras nuevas; pero las categorías lingüísticas no son, como tales, propiedad del locutor: son atributos de un sistema que el locutor recibe y debe mantener sin poder (modificarlas a gusto, so pena de no ser entendido³⁴⁴).

³⁴³ PIAGET. J. *Seis estudios de Psicología*. Barcelona. Barral. 1974. p. 124.

³⁴⁴ La filosofía del lenguaje —tan en auge aún hoy en Europa— ha hecho del análisis del lenguaje un absoluto descuidando la distinción entre pensamiento creador y categorías lingüísticas. "Los límites de mi lenguaje significan los

límites de mi mundo. La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites". (WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5, 6 y 5, 6.1). El análisis del lenguaje se convirtió, en efecto, en el punto último e indiscutible de los problemas filosóficos. Este análisis se redujo primeramente a ver si las palabras **tienen un fundamento en lo real** (positivismo lógico); luego el análisis se orientó a ver los usos que tienen las palabras en el lenguaje ordinario, que en última instancia es un juego.

El lenguaje ordinario y su uso, pues, se convirtieron en el criterio para ver el sentido o no sentido de un término. Esto es hacer del uso del lenguaje un principio último: es hacer de la lingüística (habla y lengua) una filosofía, o mejor, es renunciar a la filosofía —como tradicionalmente la concebíamos— disolviéndola en lingüística y refugiándose en lo místico. Por otra parte, el uso del lenguaje—si prescinde de la semántica y sus problemas— se reduce a un mecanismo irracional. La estrechez de este criterio filosófico, propio de la filosofía analítica, salta a la vista apenas se advierte **el poder creador, que tiene el hombre no solo con sus manos y herramientas (técnica) sino también con la mente**, al menos por lo que se refiere al significado de los signos. El mismo Wittgenstein, viendo lo estrecho de este criterio de sentido, dejó para lo místico (lo cual puede mostrarse más no decirse) lo que suele ser la pregunta más filosófica: el sentido del mundo y el valor. "El sentido del mundo —der Sinn der Welt— debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede (lo que significa reducirse a una explicación fenomenológica, al cómo de las cosas y no darles una razón fuera de ese cómo); en él no hay ningún valor, y aunque lo hubiese no tendría ningún valor. Si hay un valor que tenga valor, debe quedar fuera de todo lo que ocurre y de todo ser-así. Pues todo lo que ocurre y todo ser-así son casuales". (*Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.41). Ahora bien, la filosofía como elucidación implica un preferencial por el lenguaje ordinario: "What we do is to bring words back from their metaphysical to their everyday use". (*Philosophical Investigations*, I. 1161. De este modo, aún la filosofía del uso del lenguaje ordinario termina por carecer de sentido: "Una obra filosófica consiste esencialmente en elucidaciones" (*Tractatus*, 4.112). "Mis proposiciones son elucidaciones de la siguiente manera; todo aquel que me entienda acaba por reconocer que carecen de significado" (*Tractatus*, 6.54). Según Wittgenstein, la filosofía no es ciencia (y entiende por ciencia la ciencia natural); no se refiere a lo que puede decirse, a lo físico. En el lenguaje filosófico (metafísico) las palabras han perdido su relación con lo físico y así han transpasado el límite de significado. Para este lenguaje filosófico, solo queda analizar el uso: el significado de una palabra es, en muchos casos, su uso en el lenguaje: "The meaning of a word is its use in the language". (*Philosophical Investigations*, I. 431. En el lenguaje ordinario, según Wittgenstein, no habría referencia a lo metafísico, sino a lo físico. El metafísico, usando el lenguaje ordinario, le da un significado nuevo, un uso no ordinario: inventa "un nuevo modo de mirar las cosas". (*Phil Invest.* I. 401). Pero con esto el metafísico ha inventado también problemas metafísicos que son pseudoproblemas.

En realidad, el verdadero problema filosófico se debe trasladar entonces del análisis del lenguaje al estudio de la capacidad inventora y creadora de la mente del hombre. Wittgenstein ha desvalorizado esta capacidad creadora

Ahora bien, examinando las categorías que Aristóteles presenta como categorías de las cosas (sustancia, cantidad, cualidad...).

Benveniste cree que Aristóteles ha tomado inconscientemente como criterio la necesidad empírica de una expresión en la lengua, creyendo que eran categorías de los objetos. Aristóteles "pensaba definir los atributos de los objetos", pero "no plantea más que seres lingüísticos"³⁴⁵. La lengua ha proporcionado la configuración fundamental de las propieda-

del hombre, confirmada una y mil veces a través de la historia humana: ha desvalorizado la creatividad de la mente y ha supervalorado un producto osificado de la mente, esto es, el lenguaje como categoría lingüística de uso ordinario. Ni siquiera ha dado importancia a la historia evolutiva de los lenguajes en la que habría advertido este poder creador de la mente.

Ya Marx y Engels vieron, por otra parte, que el lenguaje filosófico se volvía un mundo independiente, propio y soberano, que habría que reducir al lenguaje corriente de donde se lo abstraía. Pero estos señores no sólo no admitieron un absoluto mundo platónico de pensamiento: tampoco admitieron un absoluto lenguaje ordinario; más bien vieron en este la expresión de la vida real que tiene como único determinante absoluto, en última instancia, la propiedad de las fuentes de producción económica: "Uno de los problemas más difíciles para los filósofos es *descender del mundo del pensamiento al mundo real*. La realidad inmediata del pensamiento es el lenguaje. V como los filósofos han proclamado la independencia del pensamiento, debieron *proclamar también el lenguaje como un reino propio y soberano*. En esto reside el secreto del lenguaje filosófico, en el que los pensamientos encierran, como palabras, un contenido propio. El problema de descender del mundo de los pensamientos al mundo real se convierte así en el problema de descender del lenguaje a la vida". (*La Ideología alemana*. Montevideo, Pueblos Unidos, 1959, P. 506).

"Los filósofos no tendrían más que reducir su lenguaje al lenguaje corriente, del que aquél se abstrae, para darse cuenta y reconocer que ni los pensamientos ni el lenguaje forman por sí mismos un reino aparte, sino que son, sencillamente, expresiones de la vida real", (ídem, p. 507).

Para los filósofos del lenguaje, por el contrario, *el uso* es el absoluto más allá del cual no hay otro significado: "Las palabras disfrutan de un significado y de una referencia en el uso y por el uso que hacemos de ellas, y este uso no se puede explicar en términos de ningún significado que lo anteceda". (FINDLAY, L. N. *Uso, costumbre específica y significado*, en PARKINSON, G. *La teoría del significado*. Madrid. F.C.E., 1976, p. 181). Cfr. AYER, A. (Comp.) *El positivismo lógico*. México, F.C.E., 1968. ULLMANN, S. *Semántica. Introducción a la ciencia del significado*. Madrid, Aguilar, 1976. CAMPS, V. *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*. Barcelona. Península, 1976. FANN, K. *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid. Tecnos, 1975. GARCÍA SUAREZ, A. *La lógica de la experiencia. Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*. Madrid, Tecnos, 1976. SÁNCHEZ DE ZAVALA, V. *Hacia una epistemología del lenguaje*. Madrid. Alianza, 1972. KARTNACK, J. *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*. Barcelona. Ariel, 1972.

³⁴⁵ BENVENISTE, E. *Problemas de lingüística general*. México. Siglo XXI, 1974, p. 70.

des atribuidas por el espíritu a las cosas. El hombre ha creado el lenguaje; el lenguaje no orienta determinísticamente el pensamiento, pero hace de él una noción objetivable. A su vez, los pensadores griegos han actuado sobre la lengua y han enriquecido los términos con nuevas significaciones³⁴⁶. Según Benveniste, no hay que caer en dos ilusiones respecto de la relación entre pensamiento y lengua. La primera consiste en creer que el espíritu es libre respecto de toda lengua y la lengua es solo su instrumento prescindible. La segunda se halla en creer que la lengua al ser un conjunto ordenado, racional, revela un plan o una lógica inherente al espíritu humano, exterior y anterior a toda lengua". Benveniste concibe al espíritu como un dinamismo o virtualidad, independientemente no de la lengua sino de las estructuras lingüísticas particulares. De este modo, ninguna lengua puede impedir la actividad creadora del pensamiento, y sin embargo el pensamiento se maneja con signos de la lengua que él crea. El pensamiento está vinculado al lenguaje. La lengua es una estructura informada de significación. "Pensar es manejar signos de la lengua³⁴⁷: manejarlos, pero también crearlos.

³⁴⁶ Tanto para Benveniste como para C. Kahn. et verbo ser propio de la lengua griega —con capacidad de predicación universal— ha sido una creación necesaria para la gestación de la filosofía griega, pero no ha sido una condición suficiente. La copula generalizada no es una característica del verbo griego solamente, ya que "there are other languages with equally flexible system (and some systems. Like Turkish, which seem to be even more flexible) but in which no such philosophic theories are developed". [KAHN, C. *The verb "Be" In ancient Greek*. Dordrecht, Reidel. 1973, p. 216).

³⁴⁷ En esta segunda ilusión ya se dejan los presupuestos de una ciencia no filosófica, como es la lingüística, y se pasa a hacer una ciencia filosófica. Al buscarse las estructuras que rigen el espíritu humano en todo tiempo y espacio, se está buscando el ser que rige al hombre, se está haciendo *antropología filosófica*, sea por medio de la lingüística como lo hace Noam Chomsky. sea por medio de la etnografía como lo hace Lévi-Strauss.

"La doctrina central de la lingüística cartesiana es que las características generales de la estructura gramatical son comunes a todas las lenguas y reflejan *ciertas propiedades fundamentales de la mente*... Hay pues ciertos universales del lenguaje que establecen límites a la variedad del lenguaje humano. El estudio de las condiciones universales que prescriben la forma de cualquier lenguaje humano es la 'gramática general'. Tales condiciones universales no se aprenden, más bien proporcionan los principios organizadores pues hacen posible el aprendizaje del lenguaje, que han de existir si los datos han de conducir al conocimiento. Al atribuir tales principios a la mente como propiedad innata, es posible explicar el hecho clarísimo de que quien habla una lengua sabe mucho más de lo que ha aprendido". (CHOMSKY, N. *Lingüística cartesiana*. Madrid. Credos. 1972. p. 124-5).

"Al nivel de gramática universal, su objeto es establecer ciertas propiedades generales de la Inteligencia humana. La lingüística, en la forma descripta, no es sino la rama de la psicología que trata de esos aspectos del entendimiento". (CHOMSKY, N. *El lenguaje y el entendimiento*. Barcelona. Barral.

De hecho la naturaleza del pensamiento parece tener algo de metafísico: hunde sus raíces en lo misterioso y solo lo captamos en su manifestación. El lenguaje, por el contrario, parece algo menos metafísico. Por eso no es raro que haya surgido una ciencia —la lingüística— que no es filosófica: esta ciencia prescinde de los problemas relacionados con el origen último del significado. La lingüística, como ciencia, toma a la lengua como un sistema de signos; toma a la lengua conscientemente como "un universo absoluto", como un hecho fuera "del cual no hay objetivamente nada" que le interese a esta ciencia. No es una ciencia que pretende ser "la" ciencia, esto es, una filosofía. *El lingüista tiene conciencia de los límites del objeto de su ciencia y de su perspectiva. Si bien toma a la lengua como un hecho absoluto, como un punto de partida que no depende de otra ciencia, advierte también que la lengua no es todo lo que es.* Por esto puede prescindir conscientemente del problema filosófico que implica la relación de la lengua con la realidad o el problema no menos filosófico de! origen del significado como sentido último³⁴⁸.

1971, p. 51). "Sucede que el pensamiento del adulto se construye alrededor de cierto número de estructuras, a las que precisa, organiza y desarrolla por el solo hecho de esta especialización y que constituyen solo una fracción de las que se dan al comienzo, de modo aún grosero e indiferenciado. en el pensamiento del niño. Dicho de otra manera, los esquemas mentales del adulto divergen según la cultura y la época a las que cada uno pertenece, pero todas están elaboradas a partir de un trasfondo universal, infinitamente más rico que aquel de que dispone cada sociedad particular, de tal manera que el niño trae consigo al nacer, y en forma embrionaria la suma total de posibilidades de las que cada cultura, y cada período de la historia, no hacen más que elegir algunas para retenerlas y desarrollarlas. Cada niño trae al nacer, y como estructuras mentales esbozadas, la totalidad de los medios que la humanidad dispone desde toda la eternidad para definir sus relaciones con el mundo y sus relaciones con los otros". (LÉVI-STRAUSS. C. *Las estructuras elementales del parentesco*. Bs. As., Paidós, 1969, pp. 134-5].

³⁴⁸ En esto se advierte una diferencia del lingüista y el filósofo del lenguaje: uno hace ciencia no Filosófica, el otro nace ciencia filosófica. El lingüista parte de un supuesto (el mundo lingüístico, la existencia lingüística de las cosas) y prescinde conscientemente de analizar otros tipos de existencia (la extra lingüística, por ejemplo). Mas quien pretenda no sólo prescindir de otro tipo de existencia sino de negarlas, entonces está haciendo filosofía del lenguaje: entonces está reduciendo todo lo que es a ese tipo de existencia. En este sentido L, Wittgenstein no ha sido un lingüista, sino un filósofo que se ocupó del lenguaje, que filosofó sobre el lenguaje. En efecto, en su *Tractatus* además del lenguaje admitía el carácter referencial del lenguaje: el lenguaje es una figura (picture, Abbildung) de los hechos, que son relaciones de cosas. "Para reconocer si la figura es verdadera o falsa hemos de contrastarla con la realidad" (2.223).

La realidad —dicho sea de paso—, para el Wittgenstein del *Tractatus*, resulta ser, después de todo, los objetos en sus propiedades internas; y, en última instancia, dependen del criterio de lo pensable, de la posibilidad de pen-

El significado lingüístico es un hecho del cual parte esta ciencia. Cada lengua es un sistema racional, es un universo con significado propio. El hombre al crear una lengua a dado existencia lingüística a cosas que no existen en otras lenguas. Por esto, para la lingüística ya no es un problema la relación entre lenguaje y realidad extralingüística: la lingüística —como dijimos— se inicia prescindiendo de este problema filosófico.

La lingüística **da como presupuesto la existencia de "sentido"**: ella no estudia la naturaleza de la inteligibilidad en sí misma o el sentido en su razón última de ser; éste es un problema de la ciencia filosófica. **La lingüística —ciencia no filosófica— estudia los signos verbales en cuanto éstos organizan el sentido**³⁴⁹.

sarlo, pues "una propiedad es interna cuando resulta impensable que su objeto no la posea" (4.123). Para el Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas*, por el contrario, además del lenguaje se halla el uso del lenguaje, por lo que tampoco, en este segundo período, Wittgenstein es un mero lingüista, como podría serlo. El principio último y total del significado no queda reducido al lenguaje sino a la praxis cotidiana. Este es el punto al que se reducen los problemas últimos, este el punto al que son llevados todos los problemas filosóficos a fin de disolverlos empíricamente confrontándolos con el uso. El "uso" es el absoluto último de la filosofía del último Wittgenstein.

El lingüista tiene una actitud diversa. Primeramente no sale conscientemente del lenguaje como mundo lingüístico de significado. En segundo lugar, es consciente de que no todo se reduce al lenguaje, que el "ser" no es sinónimo de "lenguaje", ni de "uso" en el lenguaje; por eso es consciente de prescindir de problemas como el origen último del significado y se conforma con partir de un hecho (el significado en el lenguaje) sin pretender darle una ulterior explicación; pero también sin pretender que su explicación sea la última (sea una explicación filosófica).

³⁴⁹ GUTIÉRREZ LÓPEZ, G. *Estructura de lenguaje y conocimiento. Sobre la epistemología de la semiótica*. Madrid. Fragua, 1975, p. 128.

"Cuando nos preguntamos, pues, qué es lo que organiza el lenguaje la respuesta inmediata es que el lenguaje organiza el "sentido". Pero con esto aún no hemos dicho nada sobre la posible organización que haga de la realidad. El mero hecho de que el "sentido" quede como tal fuera del signo lingüístico no permite identificar sin más "sentido" y "realidad"... El lenguaje organiza, estructura y fija en función del signo determinadas divisiones en la "masa" de este sentido. Pero lo que esta división del sentido en unidades significativas implica directamente es una estructuración, no de la "realidad", sino de la concepción que de la realidad tienen los hablantes de la lengua", (ídem, p. 135).

Esta manera de pensar el lenguaje como una realidad en sí, donde los signos se refieren al concepto (que es el significado) y no a la cosa, ya fue propuesta por los sofistas. Pero ellos pretendían hacer de esta concepción una ciencia filosófica (lo que conducía a un relativismo) y no una ciencia no-filosófica como los lingüistas modernos. "Leurs (des sophistes) théories sont. pourrait-on dire, des théories immanentistes du langage est pour eux une réalité en soi, qui fait corps avec ce qu'elle exprime, et non une signe qu'il faudrait dépasser

En el Medioevo, la semiótica estaba unida a la filosofía. A través de la teoría de los signos formales, la especie inteligible era signo de las cosas³⁵⁰. De esta manera el signo quedaba unido a lo real y a través de lo inteligible al problema metafísico de la iluminación. Mas, en la época moderna, se ha prescindido de lo metafísico: **los nombres se convirtieron en signos de los conceptos, no de las cosas**³⁵¹.

De este modo, la lingüística, dentro de la semiótica, está en condiciones de constituirse en una ciencia no filosófica. En Saussure, la estructura del signo lingüístico puede hacer referencia a lo empírico y puede constituirse como ciencia empírica, si de su estudio se hace un sistema. El signo lingüístico es una unidad psíquica compuesta de **significado** (*signifié*) que designa el concepto, y de **significante** (*signifiant*) con el que se designa la imagen acústica³⁵².

Establecidas estas definiciones básicas, Saussure pasa a establecer los principios que rigen la lingüística. El primero dice que el lazo que une el significante al significado es arbitrario, con lo que se hace ver que el lenguaje no es algo totalmente motivado o determinado por lo físico; sino una creación del hombre que elaboró un sistema fundado en lo arbitrario del signo³⁵³. Una vez creado, el signo se transmite y resiste toda transformación natural, precisamente porque no depende de nada natural: el signo lingüístico es ya una propiedad de la comunidad hablante y escapa al arbitrio de (individuo).

Sin embargo, **en la creación de la lengua se ha expresado la razón.**

vers un signifié. Non pas donné, mais problématique —ce qui supposerait une certaine distance entre le signe et la chose signifié" (AUBENQUE, P. *La problématique de l'être chez Aristote*. Paris. Presses Universitaires, 1966, p. 100).

³⁵⁰ "Communitur possumus signum dicere quodcumque notum in quo aliquid cognoscitur. et secundum hoc forma intelligibilis potest dici signum rei quae per ipsam cognoscitur". (Tomás de Aquino, *De Veritate*, Q. 9. a. 4 ad 4).

³⁵¹ "Nomina... signa sunt conceptum; manifestum est ea non esse signa ipsarum rerum". [HOBBS. *De Corpore*. Cap. II. *De vocabulis*, 5).

"Words, in their primary or immediate signification, stand for nothing but the ideas in the mind that use them". (LOCKE. J. *An Essay concerning Human Understanding*. Book III. c. 2, 2).

³⁵² "Lo que el signo lingüístico une no es una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica. La imagen acústica no es el sonido material, cosa puramente física, sino su huella psíquica, la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos". (SAUSSURE, F. *Curso de lingüística general*. BE. As.. Losada, 1976, p. 128).

"Proponemos conservar la palabra signo para designar el conjunto, y reemplazar concepto e imagen acústica respectivamente con significado y significante", (ídem, p. 129).

³⁵³ Sobre la arbitrariedad del signo saussuriano véase. "La naturaleza del signo lingüístico en BENVENISTE, E. *Problemas de lingüística general*. México. Siglo XXI, 1974, p. 49-62.

Hay un sistema en la lengua y por lo tanto hay racionalidad. La lengua ha sido quizás el primer modo de construir un campo racional formal, que es estudiado empíricamente por la lingüística. El *habla* es un arte o técnica; la *lengua* es una ciencia formal (en cuanto versa sobre significados que prescinden de lo real) que tiene aplicación empírica. La *lingüística* es una ciencia empírica (con referencias a lenguas concretas) que versa sobre signos verbales los cuales organizan el sentido. Dado que la lengua no hace referencia necesaria a lo físico o a lo cambiante natural, sino que está constituida por un nexo arbitrario entre lo significado y el significante, transmitido por tradición, se pone de algún modo fuera del tiempo y del cambio permanente. Por eso, la lengua es un **factor y sistema racional conservador**. La relación entre significado y significante permanece, pues es esencial a la lengua, aunque esta relación puede recibir —y de hecho lo recibe constantemente— desplazamientos en el habla. Pero estos desplazamientos tienen que estar aprobados, valorizados, por la colectividad que garantiza el uso y el consenso general.

La lengua es, por lo tanto, un **sistema formal** integrado por oposiciones y referencias: la lengua, dice Saussure, es una forma, un sistema de signos donde las cosas materiales como tales quedan afuera^{354 80}.

Nos encontramos, en la lengua, con un **sistema autosuficiente**: con un sistema de relaciones que sólo tienen razón de ser precisamente en el sistema y no preexisten a él³⁵⁵. El sistema lingüístico, que presupone

³⁵⁴ SAUSSURE, F. *Curso de lingüística general*. Bs. As., Losada, 1976, p. 193.

"La lengua, considerada en su estado sincrónico, es un campo de significaciones mutuamente condicionadas y que se sostienen entre sí gracias a las mutuas relaciones de necesidad de las posiciones relativas que ocupan en el sistema. Por esta razón, la lengua es en sí misma un universo simbólico que no remite en primera instancia a nada fuera de ella, a una «sustancia» o a una «realidad» exterior". (GUTIÉRREZ LÓPEZ, G. o. c., p. 91). Cfr. VELILLA BARQUERO, R. *Saussure y Chomsky. Introducción a su lingüística*. Madrid, Cincel, 1974, p. 24-31.

³⁵⁵ "Ya se considere el significante, ya el significado, la lengua no comporta ni ideas ni sonidos preexistentes al sistema lingüístico, sino solamente referencias conceptuales y diferencias fónicas resultantes de ese sistema". (SAUSSURE, F. o. c., p. 203).

"La lengua es un conjunto de signos cuya existencia es anterior al habla: sistema anónimo o código al que recurre el hablante. Instrumento del habla, es a la vez su producto, porque se ha formado y desarrollado poco a poco por virtud de palabras realmente pronunciadas..."

"Para los lingüistas —pero solo para ellos— un signo no tiene sentido sino por su relación con los demás signos de la lengua. Todos estos signos son solidarios, inseparables entre al o con respecto al sistema en su con-

el sentido, es, después de este presupuesto, auto-suficiente. Es este un sistema que se basa en relaciones, en diferencias, donde lo único absoluto aquí es mantener esas diferencias relativas.

En fin, el lenguaje es un ejemplo de una racionalidad formal [y su estudio organizado en una ciencia) en cuanto el significado es considerado un universo arbitrariamente independiente de su referencia a objetos reales; y sin embargo es también una racionalidad empírica, sea porque se parte estudiando el habla concreta, sea porque el lenguaje adquiere de hecho un uso empírico, esto es, referido a objetos reales.

C) La construcción racional de lo físico, según la teoría de la relatividad

No nos interesa presentar aquí técnicamente, matemáticamente, la teoría de la relatividad de A. Einstein. sino sugerir el clima racional que ella ha creado³⁵⁶.

junto. El valor de cada uno deriva de la presencia simultánea de los otros. Un «estado de sistema* no supone términos absolutos sino únicamente relaciones internas de dependencia mutua".

"La lingüística, en su carácter de ciencia de la lengua y de las lenguas, se funda así sobre un principio de immanencia que remite el sujeto a la psicología y al psicoanálisis, y el contexto situacional a la sociología y a la antropología. Los estructuralistas rindan a hipostasiar este sistema semiótico. desprendido de su relación con una semántica —en particular con la semántica de la frase, que plantea el problema de la apertura intencional a la realidad—. (CORVEZ. M. *Los estructuralistas*. Bs. As., Amorrortu, 1972, p. 13, 14 y 19).

Sobre la aplicación empírica del lenguaje como sistema formal, en el caso de la señalación y denotación, véase: LANGER, S. *Nueva clave de la filosofía. Estudio acerca del simbolismo de la razón, del rito y del arte*. Bs. As., Sur. 1958, p. 68-96. BERLO, D. *El proceso de la comunicación*. 8s. As., El Ateneo. 1973, p. 146-162. DU-BARLE, D. *Logos et formalisation du langage*. París. Klincksieck. 1977. p. 91-134: LEECH, G. *Semántica*. Madrid. Alianza. 1977, p. 15-115.

³⁵⁶ "Como la música, las matemáticas y la física matemática son creaciones artísticas. Como en la música, debemos distinguir entre la técnica y las Ideas. Nadie puede interpretar bien a Beethoven, así como nadie puede escribir un trabajo científico sobre la teoría de la relatividad, sin dominar primero la técnica. Con todo, así como se puede sentir una honda emoción al escuchar a Beethoven aun cuando se ignore por completo' la técnica de la Interpretación, así se puede experimentar un profundo placer al captar las Ideas básicas de la teoría de la relatividad, incluso si se desconoce la técnica matemática". (INFELD. L. Einstein, su obra y su influencia «en nuestro mundo. Bs. As., Pléyade. 1973, p. 12).

Es sabido que el mismo Einstein escribió, en 1916, un librito (Relatividad, teoría espacial y general) "para aquellos que se interesan en el punto de vista filo-

Las ciencias son ámbitos racionales, estructuración del sentido, organización de conocimientos ("hechos", definiciones, axiomas, principios, hipótesis, experimentos, confirmaciones, aplicaciones, predicciones). Pues bien, nos place indicar aquí como A. Einstein creó este reducto racional, que, si bien hoy es ya considerado por los físicos una teoría clásica, revolucionó notablemente el modo de pensar y la racionalidad de los principios de la física.

En el siglo XIX, dos grandes teorías reinaban en física. La **teoría mecánica**, por una parte: Descartes, Galileo, Newton, Laplace, imaginaban el mundo como una gran máquina que obedece a leyes deterministas. El modelo que regía esta forma mental de pensar era la máquina y concretamente el reloj³⁵⁷. Si se conoce el estado presente de un sistema mecánico, las posiciones y velocidades de todas las partículas; y si se conoce, además, las fuerzas que actúan, entonces se puede conocer el pasado y el futuro del sistema. Por otra parte, la **teoría del campo** (Maxwell, Hertz) que resultó en el siglo pasado tan afortunada para explicar los fenómenos eléctricos y ópticos, como la concepción mecánica para la astronomía. Se supuso, según esta teoría, que las ondas se expandían en un medio material, en el universo llamado éter. A través del éter se expandían las on-

sófico general... y no poseen el conocimiento del formalismo matemático".

³⁵⁷ "Mi asignación de formas y movimientos concretos a partículas corpóreas insensibles igual que si yo las hubiera visto, pese a admitir que son insensibles, puede inducir a algunos a preguntarse cómo puedo describirlas. He aquí mi respuesta: partiendo de los principios más simples y familiares que conocen nuestras mentes por su constitución innata, he considerado en general las principales diferencias posibles de tamaños, formas y posiciones entre cuerpos a los que su sola pequeñez hace insensibles, y los efectos sensibles de sus variadas interacciones. Tras haber observado efectos similares entre objetos sensibles, deduje que provienen de interacciones similares de cuerpos insensibles, sobre todo cuando éste parecía ser el único modo de explicarlos. Y **me prestó un excelente servicio la consideración de las máquinas**. La sola diferencia que veo entre las máquinas y los objetos naturales es que los trabajos de las máquinas, en su mayor parte, son ejecutados por aparatos lo suficientemente grande para ser perceptibles por los sentidos (como lo exige el hacer humanamente posible su manufactura); mientras los procesos naturales casi siempre dependen de partes tan pequeñas que eluden por completo nuestros sentidos. Aunque la mecánica —que es una parte o especie de la física— no teoriza, sino que hace uso, pertenece con todo a la física; y es exactamente tan «natural» para el *reloj* compuesto de tales y tales ruedas al marcar el tiempo como para un árbol el nacer de tal semilla y producir tales frutos...". (DESCARTES, R. *Principia Philosophiae*, parte IV, c. CCIV). Cfr. KEARNEY, H. *Orígenes de la ciencia moderna, 1500-1700*. Madrid, Guadarrama, 1970, p. 141-196. HEGENBERG, L. *Introducción a la filosofía de la ciencia*. Barcelona, Herder, 1969, p. 137-159. HULL, L. *Historia y filosofía de la ciencia*. Barcelona, Ariel, 1973, p. 189-223. CIMADEVILLA. *Mundo antiguo y universo moderno*. Madrid, RIALP, 1964.

das electromagnéticas.

Por medio del éter se mantenía un punto de referencia único para todo sistema de movimiento: las leyes del movimiento establecidas por Galileo seguían siendo válidas para cualquier sistema. El movimiento, en efecto, solo puede ser descrito en relación con algún sistema de referencia. Podemos decir que un coche marcha a ochenta kilómetros por hora en referencia a un punto fijo de partida, por ejemplo, a partir de nuestra casa desde donde medimos los kilómetros; pero respecto del sol este coche no marcha a ochenta kilómetros por hora, pues la tierra se mueve a unos 32 kilómetros por segundo alrededor del sol.

Todo movimiento implica un punto de referencia y constituye un sistema respecto de ese punto o principio. Pues bien, en física se advirtió que las velocidades se sumaban cuando se trataba del movimiento; pero no sucedía lo mismo cuando se estudiaba el movimiento de la luz. El experimento de Michelson-Morley, hecho en 1887, mostraba que no hay diferentes velocidades de la luz. La velocidad de la luz permanece siempre constante e inmutable, y equivale a 300.000 kilómetros por segundo, sea por referencia a un punto fijo o a un punto en movimiento.

"Los experimentos sobre la luz y las ondas electromagnéticas nos condujeron a la conclusión de que:

La velocidad de las ondas electromagnéticas, o la luz, es siempre la misma, y no importa que la fuente o el observador estén en movimiento.

Este último resultado era incompatible con el concepto del éter. Por otra parte, no estaba de acuerdo con la regla de la suma de las velocidades... No sólo se derrumbaba el concepto de éter, sino que la concepción mecánica y la del campo se contradecían entre sí"³⁵⁸.

La ciencia física es un mundo racional, estructurado según algunas leyes o principios. Pues bien, al final del siglo pasado, los principios que regían, dentro de la física, el movimiento, parecían contradecirse. Estos principios o leyes se reducían a tres:

a) **Principio de relatividad**: Todo movimiento es relativo a un punto de referencia; esto es, tiene sentido en relación a ese punto. En otras palabras, no hay movimiento absoluto y uniforme.

b) **Constancia de la velocidad de la luz**: Los experimentos parecían sugerir que la luz permanece constante en su velocidad, sea

³⁵⁸ INFELD, L. o. c.. p. 40-41.

que su fuente o su observador estén en movimiento o en reposo³⁵⁹.

c) **Suma de las velocidades:** Parece evidente que si viajo en un tren a 80 kilómetros por hora, y mientras el tren se mueva camino en él a la velocidad de 8 kilómetros por hora, entonces mi velocidad es de 88 kilómetros si me muevo en la misma dirección que el tren o a 72 kilómetros si me muevo en la dirección contraria.

Ahora había que dar a la teoría del movimiento una nueva explicación a fin de que resultase racional y no contradictoria. Los tres principios no podían aceptarse a la vez. El joven A. Einstein, a los veintiséis años, en 1905, aceptó el primero y el segundo de los principios citados y sacó las consecuencias.

El principio de la suma de las velocidades —admitido en la mecánica clásica— servía para nuestro mundo donde los cuerpos tienen una velocidad pequeña comparada con la velocidad de la luz: para los automóviles, aviones, para el sistema solar, podemos emplear aún los principios de la mecánica clásica. Pero cuando nos acercamos a velocidades cercanas a la luz (la velocidad de los electrones, por ejemplo) es necesario emplear la mecánica relativista de Einstein.

En el universo mecánico de Newton, el espacio es un receptáculo tridimensional, un absoluto sin límites definidos a partir de donde nos hallamos, el *sensorium Dei* (como el seno sensible de Dios en donde yace el mundo). También el tiempo, para un físico clásico, es absoluto, o sea, un reloj no modifica el ritmo en el movimiento: el tiempo fluye uniformemente para todos los observadores³⁶⁰. Hasta fines del siglo XIX, la concepción del tiempo y espacio como absolutos no llevó a ninguna contradicción, pues no se pensaban en velocidades próximas a la luz.

Cuando, por el contrario, se tomó como punto de referencia la constante velocidad de la luz, entonces el tiempo y espacio absolutos quedaron relativizados. Con la teoría aristotélico-ptolomaica, la tierra era el centro del universo y un punto absoluto de referencia; con la teoría copernicana-newtoniana. Todo se mueve, pero el espacio

³⁵⁹ "Enunciaremos a continuación los hechos que han sido suficientemente confirmados por la experiencia...

1º) La velocidad de la luz en el vacío tiene siempre el mismo valor, con independencia del movimiento de la fuente o del observador.

2º) En dos SC (sistemas de coordenadas) en movimientos uniforme relativo, todas las leyes de la naturaleza son idénticas, no habiendo manera alguna de descubrir un movimiento uniforme y absoluto". (EINSTEIN, A. - INFELD, L. *La Física, aventura del pensamiento*. Bs. As., Losada, 1974. p. 154).

³⁶⁰ Cfr. BURTT, E. *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*. Bs. As. Sudamericana, 1960, p. 261-292. Sobre las diversas concepciones del "tiempo" véase el capítulo tercero de COUDERC, P. *La relatividad*. Bs. As., Eudeba. 1979.

permanece fijo como un punto absoluto.

Ahora bien, en física, el cuerpo o punto, al cual son referidos los acontecimientos o fenómenos en el espacio, constituyen un sistema de coordenadas. El movimiento de un automóvil tiene sentido referido a la tierra en la cual se pueden medir los desplazamientos: un punto de la tierra y el automóvil forman un sistema de coordenadas. El movimiento de la tierra o de un planeta tiene sentido en relación o referencia a la totalidad de las estrellas fijas visibles, y forma con ellas otro sistema de coordenadas. Pues bien, **según la teoría de la relatividad, tanto el observador como el sistema de referencia deben ser tenidos en cuenta.**

Analizando, pues, el sistema de coordenadas que rigen la concepción absoluta del espacio en la teoría newtoniana, se advierte que ésta está dominada por la referencia a una concepción euclidiana. El espacio de nuestro pequeño mundo cotidiano ha sido extendido hasta el infinito: el espacio total del universo tiene un largo, un ancho y un alto sin límites. Se trata de un espacio homogéneo que no se achica ni se alarga, porque es un espacio ideal más bien que real.

Ahora bien, la teoría de la relatividad universal advierte que el espacio y el tiempo tienen sentido dentro de un determinado sistema de coordenadas. Es necesario tener siempre presente el punto de referencia real que tienen los cuerpos en su comportamiento geométrico. En otras palabras, el espacio y el tiempo (o la marcha de nuestros relojes) dependen de los campos de gravitación que a su vez son producidos por la materia³⁶¹. Esto es lo que se quiere significar cuando se dice que el espacio se curva, que los conceptos de "recto", "plano", etc., pierden su sentido visual euclidiano referido al espacio.

Según la teoría de la relatividad, el espacio se curva de acuerdo a la gravitación causada por la densidad de la materia. Según Euclides, el espacio está regido por tres dimensiones que se prolongan en línea recta indefinidamente. El modelo visual de esta línea recta es el rayo de luz. El concepto de línea recta es el de la distancia más corta entre dos puntos. Ahora bien, aplicado al mundo físico, la distancia que recorre un rayo de luz entre un punto y otro no es visualmente rectilíneo (tal como lo vemos en la tierra), sino que se curva de acuerdo a la mayor o menor densidad de la materia por la que atraviesa. La geometría o forma del espacio no es algo ideal, sino que está determinada por el contenido de la materia y por la estructura de sus campos de fuerza electromagnéticos: la materia hace el espacio. Hay espacio hasta donde hay cuerpos que se relacionan. ¿Pero qué forma tiene ese espacio físico? Según la teoría de A. Einstein, el universo y su luz se curva por la atracción de la densidad de la materia. Por lo tanto, el universo en su expansión no puede sino recorrer una gran curva que

³⁶¹ Cfr. HEIMENDAHL, E. *Física y filosofía*. Madrid, Guadarrama. 1969, p. 48.

terminaría siendo un círculo. El movimiento del universo llega a donde había comenzado, cerrándose sobre sí mismo: el espacio de nuestro universo sería finito y esférico. El espacio cósmico sería semejante al de la superficie de una esfera. Esta concepción del universo cerrado dejó de tener interés cuando Edwin Hubble, en 1929, descubrió el corrimiento hacia el color rojo que mostraban los movimientos de las galaxias. Esto fue interpretado como un constante alejamiento de las mismas entre sí y de nosotros: el universo, según estas experiencias, se estaría expandiendo como si hubiese tenido origen en la explosión de un átomo primitivo³⁶².

Sea lo que fuere de la forma del universo, en la teoría física de la relatividad, nunca podemos hablar de espacio absoluto o de tiempo absoluto³⁶³ porque no podemos hablar de movimiento absoluto. En el

³⁶² Cfr. LEMAITRE, G. *L'Univers*. Louvain, Nauwelaerts. 1950. HOYLE, Fred. *La naturaleza del universo*. Bs. As., Compañía Gral. Fabril. 1961. MERLEAU-PONTY, J. *Cosmología del siglo XX*. Madrid, Grados, 1971. SINGH, J. *Teorías de la cosmología moderna*. Madrid, Alianza, 1974.

³⁶³ El tiempo no es absoluto, porque el movimiento no es absoluto y el tiempo es la numeración de los movimientos.

El tiempo es diferente en dos lugares distintos del universo. No hay un tiempo o reloj absoluto válido para todo el universo. Un suceso único — como puede ser una explosión en la estrella Aldebarán — no es simultáneo para lugares distintos: en cada lugar el hecho se observa en momentos diferentes. Una explosión en Aldebarán se observa en la tierra 53 años-luz después, y un habitante de Beelgeuse lo observaría 250 años-luz después de ocurrido.

Es más, el tiempo se ha convertido en una dimensión necesaria para establecer las distancias siderales. El tiempo ("años-luz") es una cuarta dimensión, una cuarta condición indispensable para nuestro universo físico.

Además, hay que recordar que así como el espacio físico depende de la densidad de la materia, también el tiempo depende de la densidad de la materia. Un mismo reloj marcha más o menos lentamente según la densidad atómica de la materia. Se sabe que las frecuencias de vibración de los átomos solares son menores que las de los átomos de la tierra, lo que significa que cualquier reloj funcionaría más lentamente en el sol. Einstein estableció que un segundo en el sol equivale a 1,000 002 segundos en la tierra: cada seis días en el sol el reloj atrasaría un segundo, respecto de cómo funcionaría en la tierra con una diversa densidad de la materia. En el universo, pues, no hay un solo y único reloj; hay muchos relojes atómicos, según la diversa densidad de la materia. Esta diversa densidad es la que también curva diversamente cualquier línea espacial que se quiera trazar, así sea una línea lumínica.

El tiempo y el espacio, en física, son empíricos: no son el tiempo y el espacio ideales o puramente matemáticos. Una hora de tiempo ideal consiste en dividir una unidad en sesenta fracciones: es algo mental. El tiempo real o físico no es una idea de tiempo. El tiempo real consiste en movimientos físicos que son contados, pero como el movimiento no es absoluto sino rela-

mundo físico, no hay un punto absoluto respecto del cual toman referencia todos los movimientos. Todo movimiento es relativo a un sistema de coordenadas dentro del cual tiene sentido y todo sistema es relativo a otro sistema³⁶⁴. Lo único absoluto aquí es que la luz posee una velocidad constante independientemente del observador y de su fuente³⁶⁵. Un éter estacionario se hallaría en movimiento absoluto: sería la

tivo a la densidad de la materia, entonces el tiempo tampoco es absoluto.

³⁶⁴ "Si dos cuerpos, A y B (por ejemplo, la tierra y el sol) están en movimiento relativo, entonces, como es natural, no tiene sentido suponer que A está en reposo y B en movimiento, o que A está en movimiento y B en reposo. Todo lo que podemos observar es el movimiento de un cuerpo en relación con el otro. Por ejemplo, discutir el movimiento de un cuerpo en el universo entero, carece por completo de sentido, dado que el movimiento significa cambio en la posición relativa. En la actualidad todo esto parece de buen sentido común, y es lamentable que la mecánica clásica se haya alejado alguna vez de este punto de vista. No existe el movimiento absoluto. La afirmación de que se mueve la tierra o que se mueve el sol carece de sentido". (INFELD. U. *Einstein. Su obra y su influencia en nuestro mundo*. Bs. As., Pléyade, 1973, p. 97-99).

³⁶⁵ Einstein, basado en los experimentos realizados (que apuntan a confirmar que la luz se expande a una velocidad constante, independientemente del movimiento o quietud del observador o de su fuente) hizo de estos experimentos un principio fundamental de su teoría, desafiando al sentido común. El sentido común dice que una onda luminosa procedente de una estrella tiene una velocidad de 300.000 Km. por segundo; pero parece imposible que siga teniendo esa velocidad independientemente de si el observador o la estrella se estén acercando o alejando a 299.999 Km. por segundo!

Sin embargo, A. Einstein, desafiando la racionalidad del sentido común, creó una nueva racionalidad para la física moderna. Esto significa que Einstein creó una nueva evidencia. Los filósofos de la antigüedad hablan poco de evidencia: preferían hablar de cosas conocidas por sí mismas (*per se notum*). Evidente era aquello que no necesitaba de otra cosa para ser conocido. Así, por ejemplo, el ser (no Dios), la existencia de la verdad, son por sí mismos conocidos: *Ipsium esse est per se notum* (Tomás de Aquino. In 1 Sent. D. III, q. 1, a. 2. Cfr. De *Veritate*, q. 1. a. 5, ad 5). Las evidencias no se prueban: no son el término de un razonamiento, sino el principio o supuesto de todo razonamiento. La evidencia es el inicio de un ámbito racional, pero ella no es racional.

En la época moderna se habla preferentemente de evidencias. Hoy no pocos autores advierten que lo que fue evidente para una época histórica no lo es necesariamente para otra época.

" «Évidence» de la Terre plate, «évidence» de l'impossibilité de l'existence d'antipodes, «évidence» du mouvement du Soleil le long de la voûte céleste et plus tard, «évidente» de la différence de la vitesse de la lumière dans des systèmes en mouvement «évidence» de l'espace euclidien. Cette sorte d'«évidence» ne se conforme pas à la nature, mais à un dogme". (KOUZNETSOV. B. *Galilée*. Ed. Mir, 1973. p. 276). Hay evidencias sensibles cuando lo

única cosa inmóvil del universo; pero solo podemos percibir el movimiento como algo relativo, en consecuencia el éter no es detectable. El éter solo podría conservarse como una entidad metafísica, improbable: pero una entidad metafísica no pertenece a la física. La física pretende prescindir —sin negarlos— de los contenidos metafísicos: por esto la teoría de la relatividad, no implica un relativismo metafísico. **La física es una ciencia no filosófica**, pues no hace hipótesis absolutas que quieran explicar toda la realidad de lo que es, sino solamente lo físico. Precisamente porque no es una ciencia filosófica, **se le puede buscar presupuestos filosóficos**, de acuerdo a una u otra filosofía, **pero estos presupuestos no son los supuestos de la física como tal**. En otras palabras, si de la ciencia no filosófica, como es la física, se desea hacer una ciencia filosófica (una filosofía, extendiendo sus principios hasta lo incondicionado, hasta el ser total) es posible hacerlo: de la teoría física de la relatividad se puede hacer un relativismo metafísico. Esto, sin embargo, no es inherente a la teoría física de la relatividad, sino al deseo creador del filósofo.

Los grandes genios, cuando han hecho una ciencia no filosófica, la supieron distinguir de la ciencia filosófica; advirtieron claramente **lo que había de creación humana, en sus organizaciones racionales**, de lo que creían real. En relación a eso la ciencia empírica tiene su razón de ser, y, aunque —como ciencia— sea una invención, conserva su referencia a lo real.

"La ciencia no es sólo una colección de leyes, un catálogo de hechos sin mutua relación. Es una creación del espíritu humano con sus ideas y conceptos libremente inventados. Las teorías físicas tratan de dar una imagen de la realidad y de establecer su relación con el amplio mundo de las impresiones sensoriales. Luego, la única justificación de nuestras estructuras mentales está en el grado y en la norma en que las teorías logren dicha relación.

La realidad creada por la física moderna está, ciertamente, muy distante de la realidad primitiva. Pero el objeto de toda teoría física sigue siendo el mismo.

Con la ayuda de las teorías físicas tratamos de encontrar nuestro camino por el laberinto de los hechos observados; ordenar y entender el mundo de nuestras sensaciones. Desearíamos que los hechos observados resultaran consecuencia lógica de nuestro concepto de realidad. Sin la creencia de que es posible asir la realidad con nuestras construcciones lógicas, sin la creencia en la ar-

que constatamos con los sentidos no necesita para nosotros de otra cosa a fin de ser comprendido: la luz del sol se nos presenta como evidente. Pero hay ademas evidencias inteligible* cuando una Idea es entendida sin la ayuda de otra. Las evidencias sensibles tienen más fuerzas de persuadan para los hombres de la edad moderna, pero se refieren a campos más restringidos. Las evidencias Inteligibles eren más persuasivas para los hombres de la antigüedad, y pudiendo ser mas abstractas pudieron tener vigencia por más tiempo (por ejemplo, la evidencia de que "el ser es").

monía interior de nuestro mundo, no podría existir ciencia. Esta creencia es, y será siempre, el motivo fundamental de toda creación científica³⁶⁶.

4.- A MODO DE INTERLUDIO

En este capítulo hemos tratado de ver a la ciencia como una construcción o estructura racional creada por el hombre.

Es importante distinguir aquí el origen de nuestros conocimientos y la problemática filosófica que esto implica o puede implicar, de la forma o disposición como el hombre ha organizado sus conocimientos, esto es, de la ciencia.

Los problemas relacionados con el origen último del conocimiento constituye el objeto de un estudio especial: la ciencia filosófica llamada gnoseología, que suele terminar siendo, en muchos casos, una metafísica del conocimiento.

El modo de estructurar y organizar nuestros conocimientos, por el contrario, es estudiado en la época moderna por la epistemología (que, como dijimos, puede ser filosófica o no filosófica). La epistemología no filosófica prescinde de los problemas filosóficos y el querer hacer de toda epistemología una filosofía, el ver en toda epistemología los supuestos últimos, es ya una toma de posición filosófica que no todos están obligados a hacer.

³⁶⁶ EINSTEIN, A. - INFELD, I. *La física aventura del pensamiento*, e. c., p. 250-252. Cfr. WEIZSACKER, K. *La imagen física del mundo*. Madrid, BAC, 1974. p. 207. Max Planck decía: "Admitiendo que el *mundo exterior de la realidad* es gobernado por un sistema de leyes, el físico elabora una síntesis de conceptos y teoremas; y esta síntesis es considerada como la imagen científica del universo. Trátase de una representación del mundo real en tanto que corresponde, tan exactamente como es posible, a la información proporcionada por las mediciones realizadas..."

No es cierto, como muchas veces han dicho los físicos que en la exposición de una hipótesis el autor deba extraer el material para su idea única y estrictamente de aquellos primeros datos que le han sido proporcionados por las mediciones experimentales... Por una parte, **toda hipótesis** —como factor en la imagen del universo externo presentada por el físico— es un producto de la libre especulación de la mente humana; y, por otra parte, no hay fórmulas físicas que sean los resultados inmediatos de mediciones experimentales. Toda medición únicamente adquiere una significación para la ciencia física a través del significado que la teoría da". (PLANCK, Max. *¿A dónde va la ciencia?* Bs. As., Losada, 1941, p. 92-99).

Lo interesante es ver que, si la ciencia filosófica pretende juzgar los supuestos últimos de toda ciencia no filosófica, solo lo puede hacer siendo a su vez ella misma una ciencia. De aquí la importancia de estudiar la estructura de la ciencia y el valor de sus cánones. La epistemología (como antes lo era la lógica) se convierte, así, en uno de los estudios filosóficos preliminares y no menos importante que cualquier otro.

Por nuestra parte, nos hemos detenido, solo muy brevemente, en ver la estructura de la ciencia. Esta se nos apareció como un sistema, como una organización de conocimientos a partir de un (o unos) principio del cual cobran valor las conclusiones. Nos detuvimos luego en la importante distinción entre ciencia formal y ciencia empírica, y en la no menos importante distinción de verdad formal y verdad empírica. Con algunos ejemplos de cómo se organiza nuestra racionalidad científica empírica tratamos de ilustrar lo que dijimos.

Nos queda por unir ahora los temas tratados en estos dos primeros capítulos mediante la cuestión del relativismo. En el primer capítulo, en efecto, vimos que los filósofos desean llegar a una respuesta última sobre la racionalidad buscando el principio último y universal del sentido, lo que parece excluir todo relativismo. En el segundo capítulo, por el contrario, vimos que la racionalidad *científica* es una organización sistemática de nuestros pensamientos, con sus principios, sus leyes, sus comprobaciones, que el hombre ha inventado o seleccionado, lo que tiene sus propios límites, su propia relatividad.

Capítulo III

RELATIVISMO Y VERDAD

“...La verdad es relativa, condicional, variable, etc. Los franceses tienen incluso un refrán que dice: "Lo que es verdad a un lado de los Pirineos es falso al otro". Y hoy se ha puesto casi de moda afirmar que la verdad es relativa. ¿Qué razones hay en pro de tal concepción?”. (I. BOCHENSKI)

1.- MUTUA COLABORACIÓN DE LA CIENCIA FILOSÓFICA Y LA CIENCIA NO FILOSÓFICA

Los grandes hombres de la ciencia no filosófica nunca despreciaron la ciencia filosófica. Galileo, en el apogeo de su fama, (en su carta a Fortunio Líceti del 15-9-1640), no temía admirar a Aristóteles, filósofo, porque antepone la experiencia al razonamiento³⁶⁷. De *Einstein*, dice su discípulo Infeld:

"Este nunca se consideró un matemático. **Se consideraba justamente un filósofo**, porque los problemas físicos que abordó se hallan en estrecha relación con los que ha preocupado a los pensadores durante todo el transcurso de la historia de nuestra civilización. Estos problemas, tales como el del tiempo, el espacio, la geometría, fueron trasladados por Einstein desde el campo de la especulación hacia el de la física..., del razonamiento riguroso, cuya herramienta la constituyen las matemáticas. Einstein aprendió matemáticas cuando las necesitó, y para los propósitos por los cuales le fueron necesarias"³⁶⁸.

"El (Einstein) también **se consideraba un filósofo**. A menudo me ha dicho: soy más filósofo que físico"³⁶⁹.

Einstein comprendió claramente que la ciencia física tiene límites y pone cuestiones que no puede resolver, remitiéndolas a la ciencia filosófica. **Ciencia filosófica y no filosófica son dos exigencias igualmente humanas:**

³⁶⁷ Cfr. CERVINI, M. *Galileo Galilei. Antología*. Torno, SEI, 1948, p. 45.

³⁶⁸ INFELD, L. *Einstein, su obra y su influencia en nuestro mundo*. Bs. As., Pléyade, 1973, p. 102.

³⁶⁹ Ídem, p. 177.

ni la una ni la otra, por sí solas, satisfacen al hombre completo y de hecho se influyen mutuamente:

"Los resultados de las investigaciones científicas determinan a menudo profundos cambios en la concepción filosófica de problemas cuya amplitud escapa al dominio restringido de la ciencia. ¿Cuál es el objeto de la ciencia? ¿Qué requisitos debe cumplir una teoría que pretenda describir la naturaleza? Estas cuestiones aun cuando excedan los límites de la física, están íntimamente relacionadas con ella, ya que tienen su origen en la ciencia. Las generalizaciones filosóficas deben basarse sobre las conclusiones científicas. Pero establecidas y aceptadas aquéllas ampliamente, influyen a su vez en el desarrollo ulterior del pensamiento científico, indicando uno de los múltiples caminos a seguir"³⁷⁰.

Desde antiguo, y aún Descartes estaba convencido de ello, se consideró a **la ciencia filosófica como la ciencia madre**, como aquella que otorgaba el fundamento inteligible a todo lo que es. En especial la metafísica, o filosofía primera, ofrecía la posibilidad de elucidar el fundamento último de las cosas en una panorámica de máxima universalidad respecto del ser y del conocer las cosas.

Cuando se establece un punto de referencia absoluto y último (así sea la suspensión de todo juicio o la negación de la certeza acerca de todo punto de referencia absoluto, como hace el escepticismo) se está erigiendo el principio de una ciencia, que por ser un principio absoluto y último la podemos llamar **filosofía**. Un principio absoluto, último, sin ser él mismo racional es el principio de toda racionalidad. Los principios últimos, los inicios ontológicos o gnoseológicos de las filosofías no son racionales sino inteligibles: son el origen del sentido, y a veces también del ser, de todo lo restante. Por ejemplo, para una filosofía materialista, la materia es el origen de todo lo que es y lo que da sentido o fundamento inteligible a todo lo que es; para una filo-

³⁷⁰ EINSTEIN, A. - INFELD, L. *La física, aventura del pensamiento*. Bs. As., Losada, 1974, p. 51.

"Los grandes filósofos, Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, han abierto nuevas sendas a la investigación científica; y sin llevar el nombre de filósofos, sabios como Galileo, Newton, Darwin y otros, han actuado potentemente sobre el pensamiento filosófico", (MACH, E. *Conocimiento y error*. Bs. As., Espasa, 1948, p. 18). Werner Heisenberg, leyendo el diálogo de Platón Timeo, se convenció de una cosa, "a saber, de que apenas es posible cultivar la Física atómica moderna sin conocer la Filosofía natural de los griegos". (*La imagen de la naturaleza en la física actual*. Barcelona, Ariel, 1979, p. 51). Y hablando de la educación humanística afirma: "Quien quiera llegar hasta el fondo de las cosas en cualquier disciplina, tanto si se trata de técnica como medicina, tendrá que dar más tarde o más temprano con aquellas fuentes antiguas; y entonces, obtendrá muchos beneficios para su labor por él hecho de haber aprendido de los griegos el pensamiento referido a los principios, los métodos derivados de los principios", (idem, p. 52).

sofía espiritualista, un espíritu último [Dios] es el origen creador y el que da sentido a todo lo que es; para una filosofía empirista, el origen del sentido de las cosas se halla en la experiencia; para el idealismo de Hegel, este origen ontológico y gnoseológico se halla en la Idea; en una filosofía escéptica, el origen y fundamento último del sentido se halla en la suspensión de todo juicio acerca de una certeza absoluta: esta constatación es un punto absoluto de referencia; para la filosofía del lenguaje, el punto de referencia absoluto y último que da sentido a toda posibilidad de análisis es el uso en el lenguaje ordinario.

Nuestra visión del mundo está integrada, pues, **por diversos campos o ámbitos de racionalidad**: a) por la racionalidad no muy organizada del sentido común; b) por la racionalidad de las ciencias no filosóficas que se constituyen en torno a un principio hipotético o condicionado; c) por la racionalidad que integra nuestros conocimientos científicamente parciales en una racionalidad mayor (filosófica o teológica), (a cual depende de un principio incondicionado o absoluto, origen y fundamento del ser, o al menos del conocer o del sentido, de todo lo que es.

De hecho la ciencia filosófica no se contrapone a la ciencia no filosófica: más bien se integran y complementan, satisfaciendo una necesidad humana de racionalidad, por una parte formal o empírica, y por otra parte condicionada o incondicionada. La ciencia —filosófica o no filosófica— es ese armazón o estructura que han creado los hombres y que fundamentalmente consta de un principio en torno al cual se organizan otros pensamientos y se sacan consecuencias. Sólo al precio de no razonar se puede prescindir de la ciencia; y, no obstante esto, no se debe reducir el saber a la ciencia, como si la ciencia —descartando la intuición u otros modos de conocer— fuese un absoluto y el único saber legítimo. No hay por qué hacer de la ciencia un cientismo³⁷¹.

La **ciencia filosófica** puede buscar el sentido, la causa o fundamento último de las cosas, el ser en sí o esencia de las cosas. La **ciencia no filosófica** prescinde de esta cuestión, y busca con frecuencia ver el constante fun-

³⁷¹ El *cientismo* es una filosofía que hace de la ciencia un absoluto. De esta manera se descartan otros tipos y modos de conocer en favor de una estructura determinada creada por el hombre y que parece no gozar de por sí de ningún privilegio. Además si por ciencia se entiende la ciencia *empírica*, y se considera que esta ciencia es la única capaz de dar al hombre un saber completo y satisfacer todas sus necesidades intelectuales, entonces fácilmente se advierte lo estrecho de este planteo que desea reducir la racionalidad a un pequeño ámbito racional creado por el hombre. Si la ciencia empírica natural (la mecánica, por ejemplo) pretende ser el único saber completo y legítimo, esto revela que esa ciencia no filosófica se ha convertido en ciencia filosófica. Un principio condicionado se ha fagocitado a su condicionante y se ha establecido como absoluto incondicionado.

cionar de las cosas, o sea busca leyes, en lo posible formuladas matemáticamente. Un filósofo, por ejemplo, se podrá preguntar ¿qué es la materia, cuál es su ser? A un físico le será suficiente constatar que la materia de un cuerpo es cuantificable, y así cuantificada se llama **masa**. La masa de un cuerpo es algo constante que no varía: no es su peso, el cual varía de una parte a otra de la tierra y de un planeta a otro planeta. Un mismo litro de agua, por ejemplo, tiene siempre la misma masa, aunque su peso a los 45 grados de latitud sea de 1.000 gramos y en el Ecuador pese 997 gramos y en el Polo 1.002 gramos. La masa es, pues, una constante matemática que puede ser expresión de algo metafísico (el ser del cuerpo); pero al físico no le interesa saber qué es en sí ese algo sin relación a nada (o sea, metafísicamente considerado); al físico le interesa conocerlo en relación con nuestro mundo físico regido por relaciones y movimientos medibles. Por esto Newton se contentó con establecer el *Principio de masa*, que rige la mecánica, como una *ley o constante de relaciones*, que se formula matemáticamente así:

$$M = \frac{F}{A} \quad \text{Masa} = \frac{\text{Fuerza}}{\text{Aceleración}}$$

Aquí al físico no le interesa lo que es la materia en sí, en su ser o esencia fuera de este mundo físico; lo que le interesa es la materia cuantificada, resultado de una ecuación de medidas. Así, por ejemplo:

$$M = \frac{F}{A} = \frac{6,0 \text{ new}}{1,5 \text{ m/seg}^2} = \frac{6,0 \text{ Kg} \cdot \text{m/seg}^2}{1,5 \text{ m/seg}^2} = 4,0 \text{ Kg}$$

Aquí la masa viene dada a través de -la medida patrón (Kg.) que es expresión de la fuerza gravitatoria ejercida sobre un litro de agua a los 45 grados de latitud.

De este modo la *física* ha creado su propio objeto y perspectiva de estudio, sus propias preguntas y respuestas, sin oponerse a la *metafísica*, la cual buscó con frecuencia el ser en sí, el ente en cuanto ente, sus causas. La física, sin saber cuál es la causa de la fuerza gravitatoria, sabe medir las fuerzas y obtener la masa o cantidad de materia de un cuerpo. Conociendo las relaciones entre peso y masa sabe que una misma persona que pesa 70 Kg. en la tierra pesará sólo 12 Kg. en la luna, sin que por esto la podamos llamar flaca; y que pesará 1.960 Kg. en el sol, sin que la podamos llamar gorda. Sabe que la misma persona de 70 Kg. pesa 90 Kg. al arrancar el ascensor y 50 al frenar. Sabe todo esto prescindiendo de lo que sea la esencia última o metafísica del cuerpo humano: sabe cómo es un cuerpo físico, aunque ignora lo que sea un cuerpo metafísico.

Entre la ciencia filosófica, pues, y la ciencia no filosófica *no hay contradicción*. Por el contrario, ambas pueden *colaborar* para responder preguntas distintas pero igualmente humanas.

2.- RELATIVIDAD DE LOS SISTEMAS Y RELATIVISMO

Según lo dicho, bien se entiende que la relatividad es una característica de la ciencia.

Las **ciencias no filosóficas** son aquellas que tienen por principio un principio no absoluto, sino relativo o condicionado. Si un principio es relativo a otro (a uno último, absoluto), todo el sistema ordenado en vista de este principio relativo resulta relativo o condicionado³⁷².

Las ciencias filosóficas son aquellas que tienen por principio un principio no condicionado, o absoluto, último. Aquí con el término "absoluto", atribuido al principio de una filosofía, no queremos significar algo necesariamente infinito o sin límites. "*Ab-solutum*" significa no dependiente de otro, último gnoseológicamente, primero ontológicamente: el fundamento primero y lo que a menudo se conoce solo en última instancia.

La "materia", por ejemplo, puede ser un principio último en una filosofía materialista; pero es un principio condicionado en una ciencia no filosófica como es la física. La física ha tomado la materia, como energía-masa, y la ha hecho su principio y objeto de estudio, sin afirmar, sin embargo, que todo lo que existe es energía o materia: no ha hecho de la materia un principio incondicionado o absoluto, y, por lo tanto, fundamento de todo lo que es. De otro modo la física se habría convertido en metafísica, en filosofía.

Tampoco se puede **absolutizar la ciencia**, esa estructura que los humanos hemos construido, sin caer en un cientismo, sin hacer — como dijimos— de la ciencia una filosofía o un principio absoluto que

³⁷² "Si se pregunta a un geómetra actual si determinado teorema es verdadero o falso, él preguntará primero: ¿En qué sistema? Las proposiciones geométricas son, pues, en amplio grado, relativas respecto del sistema.

Todavía es peor lo que pasa en la lógica. También en lógica hay diversos sistemas, de suerte que la cuestión de si una proposición es verdadera o falsa no puede ser contestada sin hacer referencias a determinado sistema. Así, el conocido principio del *tertium non datur* —llueve o no llueve— rige en la llamada "lógica clásica" de Whitehead y Russel, pero no en la lógica del profesor Heyting. Luego la verdad de las proposiciones lógicas es relativa en este sentido. Ahora pudiera pensarse que ha de haber un camino para decidir cuál de entre todos los sistemas es el verdadero: ver si se verifica o no. Pero las cosas no son tan sencillas. En geometría, por ejemplo, dicen los especialistas que la euclidiana se verifica en nuestro contorno minúsculo; en el espacio cósmico, en cambio, se ajusta mejor a los hechos otra geometría. Tendríamos, pues, que *una proposición es verdadera en unas circunstancias y falsa en otras. La cosa es grave*". (BOCHENSKI, I. M. *Introducción al pensamiento filosófico*. Barcelona, Hender, 1975, p. 46).

fundamenta el significado de todo lo que es.

Toda ciencia, pues, es relativa a sus principios (sea ésta ciencia filosófica o no filosófica); pero, además, toda ciencia no filosófica es relativa a una ciencia —explícita o implícitamente— filosófica. La relatividad es, pues, como decíamos, la característica de una ciencia. Las ciencias son relativas a sus principios en torno al cual se ordenan los conocimientos y se constituye el sistema que propiamente se llama ciencia. Con esto **no queremos significar** —especialmente referido a una ciencia filosófica— **que aquello a lo que las ciencias se refieren sea siempre relativo**: pero entonces aquí —advértase bien, y luego volveremos a hablar de esto— el término "relativo" adquiere el significado de "contingente", "arbitrario".

Una cosa es, por ejemplo, la "*ciencia física*" y otra cosa es el "*mundo físico*". El hecho de que además de la ciencia física exista un mundo físico es una cuestión que deben resolver los filósofos en sus filosofías. Pero más allá de esta cuestión, la ciencia física es un mundo de ideas y es relativa al principio de la ciencia física. Si el mundo físico —y aquí se habla de cosas reales y no de ideas— existe y si es relativo a otra cosa o persona (a otro principio real: una materia primera, la energía, Dios, etc.), es una cuestión que resuelven, de diversas maneras, diversas filosofías.

Esto nos lleva a hablar no ya de las ciencias en sus conclusiones, cuya característica es la **relatividad** respecto de sus correspondientes principios; sino del **relativismo** referido a los principios mismos de la ciencia. El relativismo es, en efecto, una cuestión referida a los principios.

Ya vimos que toda ciencia no filosófica prescinde de la cuestión de los principios últimos o absolutos; justamente por esto no se convierte en una ciencia filosófica. Los principios de las ciencias no filosóficas pueden ser interpretados y fundados en principios filosóficos o últimos y, por esto —repitámoslo—, los principios de las ciencias no filosóficas son relativos a las filosofías. Esta **relatividad** de los principios de las ciencias no filosóficas no lleva al **relativismo**.

En resumen, la ciencia es un sistema en el que las conclusiones son relativas y dependientes de los principios; además, si se trata de ciencias no filosóficas, los principios de estas ciencias son relativos o dependientes de las ciencias filosóficas, y éstas lo son de sus principios, los cuales son verdaderamente últimos.

El principio de una filosofía, su fundamento, se presenta como **no relativo lógicamente**. Es el punto de la ciencia filosófica que no depende de nada anterior. Si digo, a la manera de Tales de Mileto, que el agua es el principio de todo lo que es, entonces el agua se impone como el principio

no relativo a ningún otro³⁷³. Si digo, a la manera de los escépticos, "se debe suspender todo juicio", estoy estableciendo aquí un principio que no es relativo lógicamente: es el inicio absoluto que da sentido a la ciencia filosófica del escéptico. El **relativismo**, como veremos, se refiere al principio, fundamento o ser de la verdad, y sostiene que **no existe ninguna verdad absoluta**.

Un sistema de pensamientos, una ciencia, está compuesta —dijimos— de conclusiones que son relativas a las premisas o principios; estos principios, si no son últimos, son a su vez relativos a los últimos principios o principios de la ciencia filosófica. En esto consiste la **relatividad interna** a los sistemas mismos. Esta relatividad es una característica de toda ciencia: es una característica de la estructura misma de la ciencia.

Ahora bien, la relatividad y el relativismo es una cuestión de **medida**; medida que determina la verdad y la dependencia de una cosa respecto de otra. En un sistema lógico como es la ciencia, la verdad de las conclusiones dependen del principio: **el principio es la medida de verdad, lo que produce verdad en las conclusiones**. En este caso se trata de una **verdad formal**: las consecuencias son verdaderas si se hallan medidas por los principios, o sea, si se hallan incluidas en los principios. En este caso el pensamiento funciona de acuerdo a sus propias leyes, prescindiendo de la realidad externa.

Cuando hablamos ahora de **relativismo** en una ciencia, nos estamos refiriendo, en cambio, al principio de esa ciencia respecto de la **medida** que mide el principio mismo y no sus conclusiones. Ahora pues, lo que mide el principio de una ciencia puede ser: a) o bien, otro principio **superior** de una ciencia respecto de otra ciencia: de este modo, el principio que rige a la ciencia matemática o a la física puede ser medido y valorado por un principio superior o más abstracto, como es el principio de una filosofía; en este caso puede decirse que la física o las matemáticas son relativas a esta o aquella filosofía: se trata aquí de relatividad; b) o bien, el principio de una ciencia puede ser medido por algo **exterior** a la ciencia misma; entonces el principio adquiere una **verdad o falsedad empírica o material**. Nos hallamos aquí con una **relatividad respecto de lo exterior** al principio lógico de la ciencia empírica: aquí puede tener su origen el relativismo. Cuando el principio de una ciencia se desdobra y es medido por algo exterior a él mismo, surge entonces el problema de la **verdad empírica o material** del principio mismo; surge entonces el problema de la adecuación del principio (que es una idea expresada en una proposición) con aquello a lo

³⁷³ En este caso se trataría de un principio **ontológico**, porque daría el ser a todo lo que es. Sería además un principio **gnoseológico** porque si da el ser a todo lo que es, entonces da también el ser a la inteligencia: le da el poder conocer. Sin embargo, el agua aun siendo en este caso un principio absoluto no sería trascendente a nuestra física: no sería metafísico.

cual el principio se refiere (y que a falta de un término mejor podemos llamar "realidad" o "ser").

Si una ciencia, filosófica o no filosófica, tiene un principio que no remite a otra cosa, sino que debe entenderse en función de sí mismo, en función de su concepto, entonces esa ciencia no puede caer en el relativismo lógico³⁷⁴. Es el caso de las *ciencias formales*. Las ciencias formales tienen principios que no se refieren a la realidad y no son medidos por ella. La matemática pura, por ejemplo, prescinde de la realidad, sus verdades valen siempre y necesariamente porque no se refieren a nada real o temporal.

Si una ciencia, por el contrario, sea filosófica o no filosófica, tiene un principio que remite a algo fuera de su concepto, nos encontramos entonces ante la **posibilidad del relativismo**. En este caso, la ciencia es medida por algo exterior al sistema. En este caso nos hallamos ante **un principio cuya verdad debe ser empíricamente comprobada**. Aquí el principio se desdobra y tenemos un *principio lógico* (la idea o proposición que rige todas las conclusiones de este sistema) y un *principio ontológico* (al que se referirá el principio lógico). Entonces en una actitud realista, se cree que el principio ontológico (la realidad) rige al principio lógico (principio de la ciencia): en este caso la realidad a la que se refiere es *la medida* del sistema que interpreta esa realidad.

En estas circunstancias, cuando el principio se desdobra en lo que él es y aquello a lo que se refiere, surge así, como dijimos, la posibilidad del *relativismo*, juntamente con el problema de la *verdad empírica*. Ambos problemas dependen de la *medida exterior* que rige y sella como auténticas o inauténticas las ideas o principios lógicos.

3.- EL RELATIVISMO COMO UN PROBLEMA DE "MEDIDA"

El problema del relativismo fue formulado, ya desde sus orígenes, como un problema de "medida". El sofista *Protágoras* enseñaba que la ciencia no era otra cosa que la sensación y tan variante y dependiente como ella. Enseñaba, pues, que arbitrariamente **"el hombre es la medida de todas las cosas"**; de las que son como medida de su ser y de las que no son como medida de su no-

³⁷⁴ Nos referimos aquí al *relativismo desde el punto de vista lógico*. En este sentido, el principio de una ciencia formal no es lógicamente relativo: al contrario, él es absoluto y todas las demás conclusiones le son relativas. Está claro que, desde otros puntos de vista, un principio lógicamente absoluto puede considerarse dependiente. Así, por ejemplo, el principio de un sistema de geometría es absoluto respecto del sistema, pero es dependiente de quien lo creó, quizás de la cultura de un pueblo, etc.

ser"³⁷⁵.

Como la sensación es siempre "verdadera" o real para quien la siente, cada hombre debe juzgar como "verdaderas" o reales las cosas según cada uno las siente con sus sentidos. No hay, pues, una única medida para nuestras ideas: **nuestras ideas se miden con la sensación de cada uno**. Según Protágoras, todo lo que se aparece está sujeto a devenir; el ser de las cosas es lo que aparece de ellas.

"Cada uno de nosotros es medida tanto de lo que es como de lo que no es. De aquí que haya una gran diferencia de uno a otro, por la misma razón de que para uno es y aparece una determinada cosa y para otro otra. En poco tengo yo, pues, a la sabiduría y al hombre sabio. Yo llamo sabio, por el contrario, a aquel que puede hacer cambiar el sentido de las cosas, de manera que se le aparezca como buenas, siendo o pareciendo que son malas para nosotros"³⁷⁶.

Para escapar del relativismo, Parménides y luego Platón **"inmovilizaron el mundo"**, esto es, desvalorizaron el devenir de este mundo y crearon el mundo del ente o la esencia como el verdadero mundo, como el mundo real, mundo necesario³⁷⁷.

Platón advirtió que el pensamiento es medido por algo común a todas las mentes, por ejemplo, el "es" (*estin*) o "no es" (*uk estin*). la esencia (usía, que para Platón es la verdadera realidad), o "el no ser" (*to me éinai*). Con los sentidos captamos lo que es cambiante: una cosa dulce o amarga, fría o caliente, etc. Las sensaciones son relativas al modo de sentir de cada hombre. Pero el psiquismo del hombre capta, además, *lo común (ta koiná)* que no procede ni puede proceder de los sentidos, sino que el alma lo observa por sí misma³⁷⁸.

De este modo, Platón escapaba del relativismo poniendo la medida del ser de las cosas en la esencia, la cual no era producto de ningún hombre en particular, ni de todos en general: la esencia es el ser inteligible de las cosas que tiene su consistencia en sí mismo y no en la sensación del hombre. Como la esencia es el ser inteligible de las cosas, la verdad —que es la captación y desvelamiento de ese ser— quedaba fuera de todo relativismo. La verdad se basa en el ser y el ser está fuera del mundo de la sensación. El mundo de la sensación es precisamente el mundo de "lo otro del ser", el

³⁷⁵ PLATÓN. *Teeteto*, 152 a.

³⁷⁶ ídem, párr. 166 d.

³⁷⁷ "Si, en cambio, creemos que están más en lo verdadero los partidarios de la inmovilidad del todo, nos acercaremos a estos últimos para alistarnos contra los que afirman la movilidad de lo inmóvil", (ídem, 181 a-b).

"A mi parecer, Parménides, como el héroe de Homero, es «venerable» a la vez que «temible»", (ídem, 183 e).

³⁷⁸ ídem, 185 b-e.

mundo de las apariencias, de las sombras, de las opiniones³⁷⁹.

Platón colocó las ideas (cuyo contenido son las esencias] en un mundo inmutable y eterno, y así, a ese precio, escapó del relativismo. Las cosas no eran, entonces, relativas unas a otras, como lo es, diríamos hoy, el movimiento de las cosas en la teoría de la relatividad física. El ser de las cosas y del hombre, su esencia, no consiste en ser relativa a cada hombre que la piensa. El principio último inteligible de la filosofía platónica es la idea del Bien: los demás principios de las otras ciencias son relativos a ella; pero esta idea del Bien no es relativa a nada. Ella es lo absoluto inteligible: es necesaria y eterna.

Así vemos que el relativismo ha sido combatido colocando un absoluto, que por ser el absoluto último es un absolutismo: esto es, una filosofía de lo absoluto. La idea del Bien, en última instancia, es el absoluto lógico (el principio último absoluto del cual depende el fundamento de todo conocimiento); el Bien (al cual se refiere esa Idea del Bien) es el *absoluto extralógico*, la medida externa a este mundo cambiante. El Bien es el fundamento real de la esencia inteligible, de la cual todas las cosas reciben su esencia, el ser y el ser inteligibles; y los hombres reciben de ella la capacidad de ser inteligentes³⁸⁰.

Cuando *Aristóteles* combatió el ser de las ideas y esencias, y de su mundo soberano e independiente las bajó a las cosas, la lucha contra el relativismo se hizo más difícil. Aristóteles reconoció lo acertado del planteo que Platón le hiciera a Protágoras. Decir que el hombre es la medida de todas las cosas "es como decir que lo que opina cada uno es la pura verdad; pues, si es así, resulta que **la misma cosa es y no es**"^{381 15}. Aho-

³⁷⁹ "Diremos que no es de su Incumbencia (de la sensación) alcanzar la verdad; porque con la sensación tampoco se alcanza la esencia", (ídem, 186 e). En la Escolástica continuará esta minusvaloración del conocimiento sensible. Según los Escolásticos hay una *cognitio sensibilis* y una *cognitio intellectuallis*. (Véase Tomás de Aquino: S. Th. I, q. 84. a. 6). Estos son dos modos de conocer y cada uno. De ellos se extiende hasta donde llega la forma que es el principio del conocer del cognoscente. (S. Th. I, q. 14, a. 12). El conocimiento sensible tiene por forma lo sensible, lo cual es mutable y hace mutable a su vez al conocimiento sensible: el *conocimiento inteligible*, por el contrario, tiene por forma lo Inteligible (esto es, la luz del intelecto y las razones universales y necesarias de los entes contingentes. S. Th. I. q. 86, a. 3; I-II, q. 109, a. 1; *In III Sent. D. 35. q. 2. a. 2*]; por esto el conocimiento Inteligible no es formalmente mutable. Según esto, conocer lo sensible es conocer aún lo otro del ser. es conocer lo que no es. Aunque lo sensible tenga ser. conocer lo sensible no es conocer la *razón de ser*: "Quamvis esse sit in rebus sensibilibus. tamen rationem *essendi vel intentionem entis* sensus non apprehendit, sicut nec aliquam formam substantialem. (*In I Sent. D. 19. q. 5, a. 1 ad 6*). Solo el conocimiento *intelectual* llega a la esencia, a lo común, y aferra la sustancia.

³⁸⁰ *República*, 508 e.

³⁸¹ *Metafísica*, XI, 6, 1062 b, 13-16.

ra bien, para combatir el relativismo, Aristóteles tuvo que recurrir a una medida absoluta fuera del hombre; pero, por otra parte, advertía que todo lo que nos rodea en este mundo es relativo a nuestra sensibilidad, corruptible y mortal. Lo único eterno, inmortal y común que admitía Aristóteles en el hombre era la luz del intelecto, que procedía de "afuera" (*thú-rathe*) y que, según él, esa luz comulgaba con un cuerpo más divino que los cuatro llamados elementos que conocemos en la tierra³⁸².

Para superar el relativismo era necesario encontrar una medida no relativa, sino absoluta, que fuese el principio del ser y de la verdad de todo lo demás. Aristóteles recurrió en este caso a los astros. Sostuvo que era "absurdo juzgar de la verdad partiendo de que las cosas de aquí abajo parecen cambiar y no permanecer nunca en el mismo estado; pues debemos indagar la verdad a base de las cosas que siempre se conservan del mismo modo y no tienen ningún cambio. Y tales son los cuerpos celestes"³⁸³. Esta no relatividad, no corruptibilidad, de los cuerpos celestes, no es para nosotros hoy tal; además el ser de los cuerpos celestes no es para el hombre moderno y contemporáneo fuente de inteligibilidad: hoy nos parece que la luz del intelecto humano no es una participación de la luz de los astros, como ya pretendían los órficos.

Aristóteles recurrió también vagamente al **ser absoluto de la verdad**, para combatir el relativismo, afirmando que **no pueden ser verdaderas proposiciones contradictorias referidas a lo mismo**. Esto era recurrir al **principio lógico de no contradicción**, que los antiguos estimaban se fundaba en el ser de las cosas mismas³⁸⁴.

³⁸² *De Gener. Animal*, II, 3, 736 b 28.

³⁸³ *Metafísica*, XI, 6, 1063 a 12-16.

³⁸⁴ Cuando hablamos del "ser" de las cosas mismas, según Aristóteles, debemos entender por "ser", como fundamento de la cosa, la *usía*. El "ser" de Aristóteles no es el "esse" participándose de Tomás de Aquino. Cuando Aristóteles habla del "ser" (*éinai*) se refiere a una entidad mental que es el fundamento articulatorio de todo el lenguaje griego. Pero este supuesto mental y universal de todo el lenguaje tiene por fundamento real, extramental, solo al limitado *ón* y a la *usía*. El "ser" si se lo considera como lo ilimitado, infinito, no existe realmente (extra-mentalmente) según Aristóteles. **El "ser" (en infinitivo) solo existe en la mente como categoría de la lengua:** no es ninguna de las diez categorías de las cosas que establece Aristóteles.

El lenguaje, como discurso sobre algo, supone el ente del cual se habla (la lapicera, por ejemplo); pero supone además que sea (esto es, supone el "ser", pero determinado en relación a la lapicera, de modo que el ser de la lapicera no es más que su forma que determina la materia).

El "ser" de las cosas, que se supone, no es la fuerza de la cosa (por ejemplo, de la lapicera) que crea la *impresión sensible* en nosotros; sino que el ser de las cosas es su *ser intelectivamente*, su *forma* que en cuanto es inteligible es específicamente universal.

Ahora bien, **el principio de no contradicción aplicado** al ente sensible significa que lo que nos impresiona los sentidos sensiblemente, mientras nos

impresiona, no puede no impresionarnos. Si llevamos ahora el principio de no contradicción al **lenguaje** significa, entonces, que mientras afirmamos no podemos no afirmar: esto sería una contradicción que no es posible realmente. Pero si llevamos este principio de no contradicción a! ser en su formulación lógica universal ("el ser, mientras es, no puede no ser") nos podemos preguntar qué valor tiene, qué fundamento tiene esta expresión lógica. Entonces el "ser" en modo universal o es una creación de la mente humana (y no tiene más fundamento que la abstracción creadora de la mente humana y un ente concreto a partir del cual la mente lo generalizó) o bien el "ser" universal existe platónicamente en sí mismo como universal (no solo en el lenguaje, sino fuera de la mente humana y del lenguaje). El lenguaje exige una referencia a la cosa de la cual se habla (la lapicera, por ejemplo); pero el "ser" que expresamos en el lenguaje como verbo infinitivo ¿a qué se refiere? ¿Al estímulo que *fuera* o impresiona nuestros sentidos? ¿A la generalización que hicimos sobre ese estímulo (de modo que "ser" equivale a "todo estímulo posible", al estímulo en modo universal)? ¿Al "ser" que no es ningún ente real, sino una convención lingüísticamente aceptada? Cuando decimos "la lapicera es", este "es" es indudablemente una determinación (modo indicativo, tercera persona) del infinitivo. Pues bien, este ser en infinitivo, pasará a ser una estructura ontológica que fundamentará el principio de no contradicción en su universalidad. "La théorie aristotélicienne du langage présuppose donc une ontologie (presupone las cosas acerca de las cuales se habla). Mais inversement l'ontologie ne peut faire abstraction du langage, et cela non seulement pour cette raison général que toute science a besoin de mots pour s'exprimer, mais pour une raison qui lui est propre: ici le langage n'est pas seulement nécessaire à l'expression de l'objet, *mais aussi à sa constitution*". (AUBENQUE, P. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris, Presses Universitaires, 1966, p. 133). El principio de no contradicción, el "ser", en su formulación universal ("el ser que mientras es no puede no ser") lo basa Aristóteles en el lenguaje; y lo estima una convención y un supuesto como fundamento de la comprensión. Pero este supuesto es evidentemente objetivo, o mejor, intersubjetivo. "Il n'y a pas pour Aristote de contradiction entre convention et objectivité, entre hypothèse et nécessité: l'axiome commun est une «hypothèse- en ce qu'il est «supposé» par le discours humain, mais il est une hypothèse objective et nécessaire en ce que l'accord des hommes et la cohérence de leur discours exigent l'être en tant qu'être comme fondement de cet accord et de cette cohérence. L'ontologie est donc bien un système d'axiomes... mais... une axiomatique objective et nécessaire...". (idem, p. 132, nota 2).

De hecho, Aristóteles no concibe que la *usía* se dé sin el *estin*: pero, por otra parte, el ser (*éinai*) no es la *usía*, ni el ente, el cual no tiene género. (*Anal. Post.* II, 7, 92 b, 12-14).

El supuesto "ser", que se introduce en toda *usía*, no tiene al parecer, según Aristóteles, otro fundamento que la existencia de hecho con la *usía*. No hay un fundamento platónico para el "ser" indeterminado, ni existe en la realidad extramental en forma indeterminada. El "ser", pues, en su forma universal indefinida, una vez generalizado a partir del *estí*, perdura solo en el lenguaje como entidad lingüística.

Sin embargo, este ser que fundaba los principios lógicos, si se trataba de las cosas mismas que nos rodean, no podía ser absoluto: la noción de ente (que surgía al contacto de la mente que percibía lo sensible) resultaba inexplicable, pues no podía proceder de lo tocado por los sentidos, los cuales solo captan lo particular³⁸⁵.

La abstracción aristotélica si bien explicaba algo el pasaje de lo concreto a lo universal, no podía darle un fundamento ontológico a eso universal que producía.

Tomás de Aquino le dio una fundamentación metafísica a esa medida común que fundamenta el conocimiento imparcial de las cosas. Puso, como ya vimos, a la razón en dependencia de la inteligencia, como el movimiento depende de un punto de partida y referencia. La inteligencia, según Tomás de Aquino, tiene por *medio* para conocer la **luz inteligible**, que es el **ser inteligible**, por el cual ella es y es inteligencia. La inteligencia no es la luz por medio de la cual conoce, como tampoco es los objetos conocidos. Ahora bien, la luz de la inteligencia es una cierta forma inteligible permanente que la inteligencia intuye como medio —no como objeto adecuado—³⁸⁶.

La luz del intelecto no es Dios, sino una participación de Dios, un medio por el cual el hombre conoce y por la cual el alma inteligente es. Los primeros principios lógicos recibían ahora, pues, un fundamento metafísico y una medida absoluta, ya que estos principios eran conocidos por la luz innata y trascendente del intelecto humano³⁸⁷.

³⁸⁵ En Platón, lo **absoluto lógico**, el principio filosófico o último de lo lógico, es la idea del Bien pero la idea del Bien se refiere a un **absoluto extralógico** que es el Bien inefable. En Aristóteles, **lo absoluto lógico** es el principio de no contradicción que no encuentra referencia a un principio extralógico que lo fundamente. Habiendo quitado el ser a las ideas, las redujo a un producto psíquico del hombre que se refiere a las cosas que nos rodean; pero cuando estas ideas no tienen a qué referirse (como en el caso del "ser" indeterminado), no tienen más fundamento que la creatividad humana, osificada en el lenguaje.

Aristóteles no dice que el principio lógico de no contradicción se basa en que "el ser es y no puede no ser" (pues en este mundo sublunar no hay nada que necesariamente deba ser: todo es relativo o contingente); sino que basa este principio en algo psicológico propio de la limitación humana: en que **no podemos afirmar o decir y al mismo tiempo no afirmar o decir que un ente sea**.

Sólo los Escolásticos harán ver que esa imposibilidad psicológica se basa en una imposibilidad lógica, y que la imposibilidad lógica (que últimamente remite a la luz inteligible del intelecto por la que surge con sentido el primer principio lógico) se basa en algo extralógico u ontológico (Dios, luz divina).

³⁸⁶ "Intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen". (S. Th. I-II, q. 109, a. 1).

³⁸⁷ "Cognitio principiorum accipitur a sensu et lumen quo principia

La luz del intelecto se ha convertido en el fundamento de todo lo cognoscible, también de los primeros principios lógicos^{388 w}. En este sentido el relativismo lógico o gnoseológico quedaba superado en la filosofía de Tomás de Aquino: había un punto inteligible, fundamento de todo el resto, que era absoluto e independiente de todos los hombres, pero también era luz inteligible para todos los hombres. Es lógico, por otra parte, que las filosofías que no llegan a este fundamento, colocarán el fundamento de lo inteligible en el hombre, como generador del significado inteligible de las cosas y de su propio significado (lo que es un idealismo relativista y subjetivo de la significación): o bien pondrán el fundamento último del significado en e) lenguaje (relativismo lingüístico) o en la cultura (relativismo historicista o culturalista), que son productos del hombre³⁸⁹; o

cognoscuntur est innatum". (*In Boetium De Trinitate*, q. 3, a. 1 ad 4). Cfr. *De Anima*, q. u., a. 5.

³⁸⁸ "Lumen Intellectus agentis per se ipsum a nobis intelligitur. in quantum est ratio specierum intelligibilium, faciens eas intelligibiles actu". (*De Veritate*, q. 10. a. 8. ad 10 in c).

³⁸⁹ Respecto del relativismo lingüístico se pueden recordar los trabajos de Whorf. "Black (*Modelos y metáforas*. 1966, p. 240) resume en diez proposiciones la hipótesis de Whorf que merecen ser citadas literalmente por la perfecta síntesis que ofrecen de **una formulación típica del relativismo lingüístico**:

- 1º) Las lenguas encarnan "modos Integrados de hablar" o "sistemas lingüísticos de fondo" consistentes en modos proscriptos de expresar los pensamientos y la experiencia.
- 2º) El hablante nativo de un Idioma posee un "sistema conceptual" peculiar para "organizar la experiencia", y
- 3º) Una "visión del mundo" peculiar referente al universo y a sus relaciones con él.
- 4º) El sistema lingüístico de fondo determina parcialmente el sistema conceptual que le acompaña, así como
- 5º) La visión del mundo asociada a ellos.
- 6º) La realidad consiste en un "calidoscopio flujo de Impresiones".
- 7º) Los "hechos" que se dicen percibir son función del idioma en que se expresen, y
- 8º) La "naturaleza del universo" es función del idioma en que se anuncia.
- 9º) La gramática no refleja la realidad sino que varía arbitrariamente con la lengua.
- 10º) La lógica no refleja la realidad, sino que varía arbitrariamente con la lengua". (GUTIÉRREZ LÓPEZ, G. A. *Estructura de lenguaje y conocimiento*. Madrid, Fragua, 1975, p. 193).

Cfr. FERRUCIO ROSSI-LANDI, *Ideologías de la relatividad lingüística*. Bs. As., Nueva Visión, 1974.

Respecto del relativismo cultural se pueden recordar los trabajos de Ruth Benedict. "La conducta aberrante en cualquier cultura nunca podría ser determinada ni en relación a un mismo denominador común de conducta... La gran diversidad de soluciones sociales que el hombre ha elaborado en culturas diferentes respecto del matrimonio, por ejemplo, o del comercio, son igualmente posibles sobre la base de su dotación original. La cultura no es un

bien condicionarán el significado a la biología (relativismo biológico) o a lo psicofísico³⁹⁰. El escepticismo antiguo, carente de una *perspectiva metafísica* y de una *visión analógica de la verdad* —tal como la presenta Tomás de Aquino— ya había vivido los planteos de los relativismos modernos³⁹¹.

complejo transmitido biológicamente". (*El hombre y la cultura*. Bs. As., Sudamericana, 1967, p. 325 y 27).

Respecto del relativismo historicista y filosófico, recuérdese los trabajos de Dilthey. "Nuestra visión completa del planeta nos muestra la relatividad de las respuestas dadas al enigma universal con mayor claridad que la viera ningún período anterior. La conciencia histórica corrobora cada vez más incisivamente la relatividad de toda doctrina metafísica o religiosa aparecida en el curso de los tiempos". (DILTHEY, W. *La cultura actual y la filosofía*, en *Teoría de la concepción del mundo*. Bs. As., F.C.E., 1954, p. 243).

³⁹⁰ "Si pudiéramos tener ante nuestra vista espiritual los diversos sistemas nerviosos de los animales, como vidrios de colores ante la corporal, conoceríamos el mundo bajo mil formas diversas, comenzando por la mayor sencillez, como se muestra el mundo circundante de la lombriz de tierra, en el que solo hay una izquierda y una derecha subiendo por el mundo circundante del cangrejo maya, que solo consiste en manchas de colores, hasta el de los insectos, que consiste en un fondo de manchas claras y oscuras sobre el que se destacan los contornos de diversos e importantes objetos, como ser, por ejemplo, los animales en los que hacen presa.

Cuanto más avanzamos en el conocimiento de los animales y de sus mundos circundantes, tanto más se nos impone la cuestión de cómo es el mundo que nos rodea a nosotros mismos... ¿Estamos también nosotros mismos encerrados en nuestro mundo circundante, como los animales por los suyos, que apenas contienen un reflejo de la riqueza del mundo que nosotros vemos extendida alrededor de los animales?". (VON UEXKÜLL, J. *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Bs. As., Espasa, 1945, p. 44). Cfr. CASIRER, E. *Antropología filosófica*. México, F.C.E., 1974, p. 45-49. LOWENSTEIN, O. *Los sentidos*. México, F.C.E., 1969.

"No hay justificación intrínseca para considerar como «verdadera» representación del mundo la que tenemos por experiencia «normal» (o sea, la experiencia del europeo adulto medio del siglo XX) ni para considerar todas las demás clases de experiencias —igualmente vividas— como simplemente anormales, fantásticas o, en el mejor de los casos, precursoras primitivas de nuestra imagen «científica» del mundo... Las categorías de la experiencia o formas de intuición, por emplear el término de Kant, no son a priori universal sino que dependen, antes bien, de la organización psicofísica y las condiciones fisiológicas del animal que experimenta, contado el hombre". (VON BERTALANFFY, L. *Teoría general de los sistemas*. Madrid, F.C.E., 1976, p. 243-244).

³⁹¹ La verdad, entre los humanos, *no es ni unívoca* (uniforme, igual para todas las mentes humanas); *ni equívoca* (la verdad de una mente no tiene absolutamente nada de la verdad de otra mente, sobre la misma cosa: esto puede desembocar indudablemente en el relativismo, p peor aún en el escepticismo). Los escépticos y relativistas no creen que el ser de la verdad sea *análogo*, como veremos.

El escéptico Enesidemo de Cnosos 180-40) escribió, en sus *Discursos Pi-*

Et **relativismo extralógico u ontológico** (esto es, la relatividad de los entes, llevada a principio último) también queda superado, porque a través de la luz de la inteligencia y de los primeros principios lógicos se podrá probar la existencia de! ente supremo y absoluto (Dios), fundamento extralógico del ser de los entes.

Si las cosas, pues, de este mundo solo se midiesen entre sí (dado que en este mundo que nos rodea no hay nada absoluto, necesario, eterno), no podríamos escapar al relativismo, esto es, a hacer de la relación, que en la realidad circundante tienen las cosas, un principio último y absoluto (aunque no eterno, necesario y trascendente). Si no hubiera nada absoluto, necesario y eterno en nuestro conocimiento, todo sería sensación o relación entre ideas, y tampoco podríamos escapar del relativismo gnoseológico y antropológico. El relativismo se vuelve así, en su fundamento, sinónimo de **contingentismo e inmanentismo** (no se requiere

rrónicos, diez razones para no admitir dogmáticamente una verdad absoluta. Lo más prudente le parecía ser suspender el juicio acerca de lo que es la realidad, por: 1º) la diversidad de los animales (que conocen diversamente de acuerdo a la diversidad de los órganos cognoscitivos); 2º) por la diversidad existente entre los hombres [cada uno de los cuales ve las cosas a su manera]; 3º) por la diversidad constitutiva de los distintos órganos sensitivos (que captan una misma cosa en forma diversa: una pintura puede aparecer con relieve a la vista y lisa al tacto); 4º) por la diversidad de circunstancias que modifican la percepción de un mismo objeto (un acontecimiento no parece el mismo en la alegría o en la tristeza, en estado de salud o de enfermedad); 5º) por el lugar, la posición o la distancia de los objetos (una torre cuadrada nos parece redonda vista desde lejos: una vara dentro del agua se presenta a los ojos como quebrada); 6º) por la mezcla de cosas (mezcla de sonidos, olores, colores, etc.: una hoja blanca vista con luz roja parece rosada); 7º) por la diversa disposición de las partes o dosis (la medicina es saludable en dosis exactas, pero es nociva en partes o dosis desproporcionadas); 8º) por las diversas relaciones (*apó tú pros ti*): todo es relativo; 9) por la frecuencia o rareza de los acontecimientos (las cosas raras nos impresionan más); 10º) por la diversa educación, creencias, opiniones, hábitos, leyes (las opiniones varían según los países: para un Judío es malo comer carne de cerdo; pero no para un griego). Por todo esto, los escépticos creen que no podemos conocer el ser de las cosas; no podemos conocer como son las cosas en sí mismas. Sólo conocemos las cosas en cuanto se nos aparecen.

Un tomista no negará la diversidad de los "hechos" que caen en los sentidos. Dirá, con Tomás de Aquino, que aunque el ser esté en las cosas sensibles, no son los sentidos los que captan el ser, sino la mente (Cfr. *In I Sent.* 19, q. 5. a. 1, ad 6). Lo que los sentidos captan es el no-ser (los accidentes) de la verdad: lo diverso de la verdad; lo histórico y contingente de la verdad; pero al escapársele lo trascendente (el ser de la verdad) que hay en toda verdad. Incluso en la histórica y contingente, caen en lo subjetivo y relativo, Al no llegar al ser no tienen nada que decir (porque la nada no necesita ser dicha) y hacen bien en callarse.

de nada exterior al mundo para explicarlo).

En esta cuestión de medida, Tomás de Aquino colocó a las cosas, a la realidad (res) entre una doble relación: a) Las cosas dependen de su principio último, que es Dios como intelecto divino. Dios es la medida de las cosas: las cosas son, y son verdaderas, en cuanto se adecuan analógicamente a la verdad que Dios tiene de ellas, b) Pero respecto del *intelecto humano*, las cosas en cuanto son, no son medidas por el intelecto humano. Las cosas son independientemente de si las conocemos o no las conocemos. En este sentido, nuestro conocimiento (nuestra ciencia) es medida por las cosas³⁹². En otras palabras, con nuestra forma de conocer no podemos darle el ser real a las cosas.

Mas aquí debemos hacer algunas distinciones. Según Tomás de Aquino, **el principio es el que mide una cosa**: el principio es la medida de la cosa. Ahora bien, desde el punto de vista del *ser (principium essendi)*, Dios es el absoluto, causa de todas las cosas, el principio por el cual las cosas son y son por El conocidas. En segundo lugar, la forma es la causa del ser específico. La forma de la cosa no depende, para ser, de que la conozca o no la conozca el hombre. Pero desde el punto de vista de principio para conocer la cosa (*principium cognoscendi*), a) primeramente hay que distinguir una **forma del conocimiento**, que es la causa formal o el principio formal del conocimiento; y una **materia del conocimiento**, que es el principio o causa material del conocimiento, b) Pues bien, la realidad de la cosa (la cosa sensible) no es la causa formal de conocimiento humano, sino la **causa de la materia o material del conocimiento**³⁹³.

³⁹² "Res autem *diversimode* se habent ad *diversos intellectus*: quia intellectus divinus est causa rei: unde oportet quod res mensuretur per intellectum divinum, cum unumquodque mensuretur per suum principium... sed res se habent ad intellectum nostrum sicut causa, inquantum scilicet intellectus incipit a rebus: et inde est quod scientia nostra non mensurat res sed mensuratur ab eis. Sic ergo intellectus divinus est mensura prima, non mensurata; res autem est mensura secunda, mensurata: intellectus autem noster est mensuratus et non mensurans". (In I Sent. d. 19, q. 5, a. 2 ad 2).

³⁹³ "Non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quoddammodo est materia causae". (S. Th. I, q. 84. a. 6).

Tomás de Aquino distinguía una razón (facultad) especulativa y una razón (facultad) práctica. La razón especulativa es la que especula sin fines prácticos ni en vista a la acción. En este caso la razón es medida materialmente por la cosa: la medida material de la verdad empírica es la cosa: "Intellectus noster adaequatur rei". (*De Virt. in comm.* q. un., a. 13).

La razón práctica razona en vistas a realizar algo, como en el caso del arte. En este caso la razón es la regla o medida de la cosa artificial; en este caso la razón, su modo de operar, sus ideas, son la medida para decir si la cosa artificial está hecha de acuerdo a la verdad o no, si la cosa está bien o mal hecha. "Ad ea circa quae ratio operatur, se habet ratio ut regula et mensura" (ídem). Una obra de arte es verdadera, está bien hecha, si se adecua a las ideas que tiene el artífice al hacerla.

Si se da una ciencia, pues, cuyo ser es solamente mental —como en el caso

Respecto de la medida de nuestro conocimiento, pues: a) el conocimiento de lo sensible (la percepción intelectual) se mide por lo sensible de la cosa, por lo que estimula nuestros órganos sensoriales. Es el conocimiento empírico o materializado que se mide por la relación a la realidad. Lo material del conocimiento se mide por la realidad a la que se refiere, b) Lo formal del conocimiento, por el contrario, no es medido por lo material. El principio formal y remoto del conocimiento inteligible es la luz del intelecto; el principio formal próximo del conocimiento inteligible es la

de una ciencia formal pura—, entonces la idea es el medio (el continente) para conocer la cosa conocida la cual es el contenido de la misma idea). En este caso, la ciencia (el conjunto organizado de las ideas) es la causa y la medida de lo que se conoce: "Si qua vero scientia est quae est causa rei scitae, oportebit quod sit eius mensura. Ut scientia artificis est mensura artificiatorum". (*In X Metaphys. Lect. II, N° 1959*). Este es el modo como Dios conoce todas las cosas; y este sería nuestro modo de conocer también si nuestros conocimientos fuesen solamente formales, sin referencia a los sentidos.

Pero si nuestros conocimientos son empíricos tienen una referencia a los sentidos y se miden materialmente por las cosas exteriores a nosotros. *Nosotros no somos la medida material de lo que sentimos o conocemos empíricamente*: "In sentiendo et sciendo mensuramur per res quae extra nos sunt". (*idem, N° 1957*).

La verdad es una adecuación o igualación de la cosa y de la idea de esa cosa que está en el intelecto. Por ejemplo, una casa es verdadera cuando la casa construida se adecua a la idea que tiene el constructor al hacerla. Aquí la *realidad* concuerda con la *idea* y tenemos una *verdad empírica*.

La medida de la verdad depende del principio que la hace ser. Ahora bien: la verdad es una adecuación por dos principios o causas: por la cosa (que puede ser extramental o intramental) y por la inteligibilidad o idea que tenemos de esa cosa. La cosa es la causa del *contenido* de la verdad, la inteligibilidad o idea es causa de la *forma* o *modo de ser* de la verdad; el hombre es la causa eficiente que realiza la adecuación o juicio en el intelecto.

Si una cosa es totalmente idéntica (ni siquiera mentalmente diversa como para permitir una adecuación o igualación) no puede haber verdad. Hay verdad cuando una cosa tiene dos *modos diversos de ser* (por ejemplo, ser real y ser idea) que se igualan o adecuan por su contenido, y no por sus formas de ser. Hay verdad cuando la idea de casa se adecua con la realidad casa.

Pero cuándo un concepto, que no hace referencia a nada concreto, es verdadero: ¿cuándo es verdadero, por ejemplo, el concepto de justicia? Cuando lo que (el contenido de la idea de justicia) yo pienso de la justicia se adecua con la forma o continente de la justicia. En otras palabras, un concepto es verdadero cuando se adecua en él la forma o idea con su contenido correspondiente. Ahora bien la forma o idea de una cosa puede tener diversos modos de ser, según la diversa luz inteligible que la hace ser.

Si la verdad es adecuación, un concepto es verdadero cuando se explicita en un juicio que es *tautológico*: dice en el predicado el mismo contenido que se halla en el sujeto ("el ser es ser", por ejemplo). Pero, además, está diciendo que el contenido y la forma del concepto, expresado en el juicio tautológico, son iguales: nos hallamos ante una *verdad formal*.

especie inteligible, o intención³⁹⁴, o idea. Ahora bien, lo formal del conocimiento inteligible (la inteligibilidad del ser) no proviene de lo material, sino de la luz innata del intelecto³⁹⁵. Por lo tanto, la *medida formal del co-*

³⁹⁴ La "intención" no es más que la especie inteligible (Cfr. *De Veritate*, q. 10, a. 8) y es la versión de *proairesis* (lo que se tiene, toma o elige con anterioridad: el principio o preferencia con el que se conoce la cosa).

³⁹⁵ Adviértase que hay en el hombre un *conocimiento sensible* (cuya *materia* de conocimiento son los estímulos de las cosas reales o extrametales y cuya forma de conocimiento es la *sensibilidad*); y hay un *conocimiento inteligible* o intelectual (cuya *materia* de conocimiento es lo inteligible en potencia y cuya forma de conocimiento es la *inteligibilidad*, o sea, la *luz del intelecto* o especie inteligible). Así se explica que aunque lo sensible sea (tenga ser) los sentidos no capten el ser, o razón del ser, sino solo lo sensible: "Quamvis esse sit in rebus sensibilibus, tamen rationem essendi vel intentionem entis. sensus non apprehendit". (*In I Sent.* 19, 5. 1, ad 6). Tomás de Aquino distingue, pues, la materia de la forma del conocimiento. Distingue:

a) **Lo que se conoce** (*quod cognoscitur*): cosas materiales o también cosas mentales, como cuando conozco la idea de número o de relación.

b) Aquello por lo que se conoce (*quo cognoscitur*). lo cual puede ser:

— El **medio remoto de todo conocimiento** (*medium sub quo*). La luz de la Inteligencia es el medio universal por medio de la cual todo se vuelve naturalmente cognoscible. Este medio para conocer da la perspectiva general a nuestros conocimientos, y da al cognoscente su condición (la luz natural de la inteligencia hace que el hombre conozca naturalmente: no sobrenaturalmente, ni como un ángel, ni como Dios).

A un **diverso medio** para conocer le corresponde **un diverso modo de conocer**. Lo que se conoce se conoce según el modo de conocer propio de cada cognoscente. El animal conoce sensiblemente, porque la sensibilidad es su medio para conocer. El hombre conoce además intelectualmente, porque tiene la luz de la Inteligencia como medio para conocer,

- El **medio próximo para conocer una cosa** es la idea, o dicho en manera latina, la forma o especie Inteligible. La luz de la inteligencia (medio remoto) al iluminar la cosa sensible, so determina en su inteligibilidad: nos ofrece la inteligibilidad de la cosa o idea. También vimos que se llama *intención*.

c) Aquello **en lo que se conoce** (*in quo cognoscitur*), o sea el concepto mental, o verbo mental.

Ahora bien, la verdad se da *en el concepto* (el cual explicitado es un *juicio*). El concepto está en el intelecto: la verdad está primeramente *en el intelecto*.

La *verdad* es lo que se expresa en el concepto de adecuación entre *lo que se conoce* (o sea, la cosa) y el *medio inteligible* de la cosa (o sea, la idea de la cosa como recibida en el cognoscente según su condición o medio constitutivo remoto).

Lo que se conoce es la *materia* del conocimiento: la *luz* de la Inteligencia es la *forma universal* de todo conocimiento, mientras que la *idea* de lo que se conoce es la *forma* de este o aquel conocimiento determinado. Ahora bien, la forma de los conocimientos no procede de los sentidos, aunque se

nocimiento intelectual humano no son las cosas reales o sensibles. Nuestra ciencia recibe de las cosas sensibles o empíricas solo una medida material o empírica; pero la medida formal del conocimiento intelectual, nuestra forma de conocer humana, nuestro medio formal de conocer, no proviene de las cosas sensibles.

En resumen, podemos decir que, según Tomás de Aquino, el relativismo es una cuestión de medida. Hay una medida del ser real de las cosas (de su realidad) y el hombre no es la medida de la realidad de las cosas. Pero hay, además, una medida de la formalidad del conocimiento intelectual humano y de su verdad formal: esta medida o principio no procede de la realidad de las cosas, sino fundamentalmente de la luz trascendente del intelecto humano, con lo que se excluye también fundamentalmente todo relativismo, contingentismo o inmanentismo.

En este sentido, en el hombre está la medida del modo (la forma) del conocimiento humano intelectual; y, como hay tantas verdades como modos de conocer, en el hombre está (en este preciso sentido) la medida de la verdad.

No es el hombre (su sensibilidad o arbitrio) la medida de todas las cosas; sino que la forma o modo de conocer intelectual mide la verdad de este conocer. Pero esta forma del conocer intelectual no es totalmente ni trascendente ni contingente: es analógica, o sea, es una participación de la verdad trascendente, absoluta y divina³⁹⁶; pero es también diversa,

refiera a lo que procede de los sentidos: la luz de la inteligencia es innata, es *a priori*, aunque ilumine los datos de los sentidos. La Idea de una cosa no es más que la luz inteligible aplicada y determinada por la cosa que esa luz hace conocer.

Respecto de la verdad. Importa tener presente que la forma de los conocimientos a veces es un constitutivo ontológico (como la luz de la inteligencia); otras veces esa forma mental está también cargada de una luz contingente o histórica (como cuando conocemos por medio de técnicas o de Instrumentos). Dado que la forma mental de las cosas conocidas puede variar, la verdad, que es el resultado de una adecuación de la cosa con esta forma mental, también puede variar. Hay diversos *modos* de conocer [porque hay diversos *medios* para conocer] y, por lo tanto, hay analógicamente diversas verdades acerca de una misma cosa.

³⁹⁶ La **verdad humana es analógica**: consta de algo absoluto e idéntico en todas las verdades (el ser de la verdad) y de algo contingente, diverso, histórico (el modo de ser de la verdad). Por lo absoluto que hay en la verdad se comprende que no se puede negar toda verdad, pues al negar toda verdad afirmamos la nuestra: no se puede entender que la verdad no exista ("Non potest intelligi simpliciter veritatem non esse". *De Veritate*, q. 1, a. 5, ad 5). Pero bien se puede entender que esta aquella verdad contingente no exista. El intelecto puede entender que él no existe y no entiende, pero esto no lo puede entender sin ser y entender: "Potest tamen intelligi nullam veritatem creatam esse; sicut et potest intelligi nullam creaturam esse. Intellectus enim potest intelligere se non esse et se non intelligere, quamvis non intelligat sine hoc quod sit vel intelligat". (*De*

múltiple, condicionada, e inmanente en cada hombre³⁹⁷. Como el medio por el cual formalmente conocemos es analógico, la verdad (que —como veremos— depende también de la inteligibilidad de este medio) no puede sino ser analógica³⁹⁸.

Veritate, q. 1, a. 5, ad 5).

No se puede entender sin existir y sin entender: es contradictorio entender y no entender, porque en esta contradicción hay algo absoluto (el ser del entender, la luz de la inteligencia que no puede ser negada por ser absoluta y trascendente al hombre, el cual incluso para negarla la-necesita). En toda cosa inteligible, en efecto, se ve la luz inviolable y trascendente del intelecto agente: no como objeto sino como medio para conocer la cosa: "In omni intelligibili videtur lumen intellectus agentis, non tamen ratione obiecti, sed in ratione medii cognoscendi". (*In I Sent.* D. 3, q. 4, a. 5).

He aquí, pues, como Tomás de Aquino supera el relativismo como inmanencia total de toda verdad, pues admite que en toda verdad humana hay algo analógicamente absoluto; pero al mismo tiempo, *por medio de lo diverso que implica la analogía*, reconoce también la parte contingente inmanente e histórica que tiene la verdad humana. Recuérdese lo dicho al respecto en el capítulo I, nota 79.

³⁹⁷ Sobre el concepto de analogía, al que luego nos volveremos a referir, véase: *De Veritate*, q. 2. a. 11. Cfr. RAMÍREZ, S. *De analogía*. Madrid, 1970-1972. GARCÍA LÓPEZ, J. *Estudios de metafísica tomista*. Pamplona, Eunsa, 1976, p. 33-89.

"Sicut est unum esse divinum, quo omnia sunt sicut a principio effectivo exemplata, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est; ita etiam est una veritas, scilicet divina, qua omnia vera sunt, sicut principio effectivo exemplari; nihilominus sunt plures veritates in rebus creatis, quibus dicuntur verae formaliter". (*In I Sent.* D. 19, q. 5, a. 2).

³⁹⁸ La teoría tomista del error merecería todo un capítulo aparte, pero no le podemos dedicar más que una nota.

La *verdad* es una relación de adecuación: esto es lo esencial de la verdad. Hay verdad siempre que se dé la adecuación entre los dos términos de la relación (lo inteligible de la cosa y la realidad externa, si se trata de verdad empírica; o lo inteligible de la cosa y aquello a lo que se refiere esa inteligibilidad —que puede ser otro concepto si se trata de verdad formal).

Si cambian los dos términos de la adecuación, pero la adecuación permanece con los dos términos nuevos, entonces hay verdad pero es otra respecto de la anterior: "Oportet quod quando similiter mutatur intellectus et res, remaneat **quidem veritas, sed alia**". (*De Veritate*, q. 1, a. 6).

Cuando, por el contrario, varía sólo uno de los términos de la relación (la cosa o la inteligibilidad que está en el intelecto) entonces la verdad se convierte en falsedad: hay error (Cfr. S. Th. I, q. 16, a. 8).

La *falsedad* es la no adecuación de lo inteligible de la cosa con la cosa, pero teniendo la persuasión de que hay adecuación. Esta persuasión contra la verdad es lo que constituye el error.

Ahora bien, si se admite la analogía de la verdad —como luego veremos— entonces en toda verdad humana hay algo que puede cambiar (lo histórico y contingente: los términos de la relación de adecuación) y algo que no cambia

En fin, cuando se habla del criterio formal del conocimiento verdadero intelectual, no es suficiente tener presente solo las cosas a las cuales se refiere el conocimiento materialmente; es necesario además tener en cuenta la forma, el modo de entender y el modo de significar³⁹⁹: esto no depende de las cosas reales conocidas, sino del medio y del modo —trascendente e inmanente; metafísico e histórico— de conocer que tiene el hombre.

(lo trascendente o luz del intelecto que permite establecer la relación de adecuación). Esto permite hacer entender que nunca puede darse la *falsedad total*, porque en toda verdad hay algo que es siempre verdad, aunque una "parte" pueda convertirse en falsedad.

Antístenes (444-365) tenía en la antigüedad una concepción unívoca del ente y por lo tanto de la verdad y por eso excluía la posibilidad de la falsedad y de la mentira: "Todo discurso o razonamiento produce verdad. En efecto, el que habla diciendo algo dice el ente; y diciendo el ente produce verdad". (PROCLO. *In Cratylum*, 429 b, cap. 37).

Mientras exista la luz del intelecto, en el ser inteligente, existe la posibilidad de establecer una adecuación: existe la posibilidad de la verdad y esto ya excluye la posibilidad de la falsedad total. La posibilidad de la verdad es ya una verdad: es la verdad en general, es entender que el "ser" implica (y puede adecuarse a) su inteligibilidad que le es propia. Por esto, no se puede entender sin más que la verdad no exista (Cfr. *De Veritate*, q. 1, a. 5 ad 5), aunque se pueda entender que esta o aquella verdad histórica y contingente no exista.

Sólo podría negarse toda verdad (afirmar la falsedad total, contra el parecer de Antístenes) si se pudiese negar la *analogía* del ser y de la verdad y sostener la equivocidad. Tomás de Aquino rechazó esta opinión. Entre la idea o especie inteligible de la cosa y la cosa no hay identidad de modo de ser. Lo que hay son dos modos diversos de ser (idea - realidad) con un mismo contenido (la esencia de la cosa). Ahora bien, la verdad o el error es posible por la *analogía* que une modos diversos de ser en una esencia idéntica. La verdad es posible porque la inteligibilidad es un principio que rige la cosa sentida y permite ver si se compara o adecua a ella. Si no hay comparación o adecuación, no hay posibilidad de error: si un gusto sano siente que la miel es dulce, juzgaría bien: si otro gusto siente que es amarga, juzgaría igualmente bien, pues ninguna la compara con la inteligibilidad. Tomás de Aquino ve, pues, la posibilidad de la verdad en la distinción de la idea o especie Inteligible como diversa de la cosa a la cual se refiere esa idea. (Cfr S. Th. I, q. 85. a. 2).

Bien se advierte, pues, que en todo conocimiento intelectual hay algo que no procede de la cosa y que la cosa no puede ser entonces el único principio de la verdad de un conocimiento. El entendimiento no entiende solamente la pasión que sufre de las cosas.

³⁹⁹ "**Modus significandi sequitur modum intelligendi**" (S. Th. I, q. 45, a. 2, ad 2) Cfr. *De Veritate*, q. 10, a. 4.

4.- VERDAD, UNIFORMISMO Y DIVERSOS MODOS Y MEDIOS DE CONOCER

El relativismo es una teoría filosófica que consiste en afirmar que el principio último y supremo que constituye a la filosofía y el conocer no es absoluto, eterno, necesario; sino algo contingente, cambiante, una fluctuante relación (con el hombre, el lenguaje, la sociedad, la historia, la cultura, etc.) elevada a supremo y último criterio del conocer y quizás del ser de [las cosas. No existe, pues, según el relativismo ninguna medida o aspecto absoluto en las verdades humanas.

El relativismo, no encontrando un ser extralógico, trascendente, absoluto, eterno y necesario, queda reducido a un inmanentismo. La superación del relativismo, por el contrario, supone la superación (pero no la supresión) de lo histórico y contingente.

Es una originalidad del cristianismo, la que expresó Tomás de Aquino: el no quedar encerrado ni en el estrecho recinto del inmanentismo, ni en el puro y simple uniformismo absolutista trascendente. Tomás de Aquino trató este tema desde la perspectiva de la verdad. Su recurso ha sido emplear la analogía del ser aplicada a la verdad.

La verdad, según Tomás de Aquino, es la adecuación entre lo inteligible que pensamos de una cosa y la realidad (o aquello a lo que lo inteligible se refiere) de esa cosa⁴⁰⁰. Pero, además, según este filósofo —y esto es

⁴⁰⁰ La verdad, según Tomás de Aquino, es una adecuación del ente y del Intelecto; de modo que en la adecuación, conformación o correspondencia de la cosa y del intelecto se *da* la verdad (Cfr. S. Th. I, q. 16, a. 2). La cosa precede a la verdad, pero la verdad es lo primero que conocemos de la cosa: "Entitas praecedat rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus". (*De Verit.* I, a. 1). Por esto la verdad es algo objetivo, esto es, algo también del objeto, algo que no se da si prescinde del objeto, aunque sea el sujeto el que conoce la verdad. La verdad se halla formalmente, precisamente, en el sujeto, pero no es subjetiva o arbitraria. "Per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu". (*De Verit.* q. I, a. 2).

Según Tomás de Aquino, las cosas naturales están constituidas entre dos intelectos: el divino y el humano. En el intelecto divino que las piensa y las crea, las cosas tienen su consistencia metafísica y logran una verdad —la verdad luego llamada ontológica—, que está más allá de todo error humano y fundamenta la verdad lógica de la mente humana.

Toda verdad es siempre una relación o juicio verdadero, ya sea atribuido a la mente divina (y entonces le llamamos verdad ontológica, porque al pensarla o juzgarla le da el ser); ya sea atribuido a la mente humana y entonces le llamamos verdad lógica. La verdad no es el ser sin más; sino el ser adecuado o conformado en la mente; es un conocimiento que tiene la cualidad de la adecuación entre lo pensado y aquello (objeto real o ideal) a lo cual se refiere.

La verdad en el intelecto humano es una verdad humana o lógica. Esta ver-

muy importante— la *identidad de la verdad* (que parecería ser lo único que nos salva de una visión relativista) depende de la *identidad de la cosa* (del ser de la cosa) y de la *identidad del intelecto* (del ser del intelecto)⁴⁰¹.

La verdad, pues, está condicionada por la identidad de la cosa y por la identidad del intelecto. No puedo, por ejemplo, seguir diciendo que Sócrates está sentado (por temor al relativismo y a cambiar de verdad) cuando Sócrates ha dejado esa posición y ahora se halla caminando. Y lo mismo debe decirse del intelecto: si un intelecto pierde su identidad, entonces cambian sus verdades, las verdades ya no permanecen idénticas. Según este principio tomista, también debe decirse que si dos o más intelectos no son idénticos tampoco lo será la verdad que posean respecto de una misma cosa: en este caso no habría una sola y misma verdad sobre la cosa conocida. **La verdad es analógica** en todo sentido: tiene una "parte" esencialmente igual (y es la relación de adecuación) y una parte constantemente diversa (que son los extremos de esa adecuación)⁴⁰². Así, en el Tomismo, queda salvado, por medio de la

dad sin embargo es objetiva y no una mera utilidad —como quiere el pragmatismo. No es una conveniencia de la cosa para el sujeto, sino una adecuación en el sujeto cognoscente. Sin embargo, la inutilidad de la verdad —su objetividad— nos resulta útil y por eso la buscamos.

Por último recuérdese que la verdad es una relación de pensamiento, que se da en la mente, entre lo inteligible y aquello a lo cual lo inteligible se refiere. Si aquello a lo cual lo inteligible o idea se refiere es algo "empírico", entonces nos hallaremos ante un juicio sobre lo empírico, ante una verdad empírica; si, por el contrario, lo inteligible o idea se refiere a otra idea o principio lógico solamente, entonces nos hallamos ante una verdad formal, ante un juicio sobre ideas. Cfr. SCHAFF, Adam. *La teoría de la verdad en el materialismo y en idealismo*. Bs. As., Lautaro, 1964.

⁴⁰¹ "Identitas veritatis non tantum dependet ex identitate rei, sed etiam ex identitate intellectus". (*De Veritate*, q. 1, a. 6, ad 6). He tratado este tema, con diversos matices, en el artículo Verdad y relativismo según el pensamiento de Tomás de Aquino, publicado en Revista *Sapientia*, Bs. As., 1979, N° 133-134, p. 231-255; y en la comunicación publicada en las Actas del VIII° Congreso Tomístico Internacional (Roma, 1980): *Diversidad de la verdad y relativismo en el pensamiento de Tomás de Aquino*.

⁴⁰² Cuando tenemos un conocimiento verdadero sobre una cosa y la cosa cambia, entonces debemos cambiar —conservando así la proporción o adecuación que es esencial a la verdad— nuestra idea acerca de la cosa para que nuestro conocimiento continúe siendo verdadero y no se convierta en falso. Cfr. *De Veritate*, q. 1, a. 6.

Esto es así por lo que se refiere a la *materia* de nuestro conocimiento. Por lo que se refiere a la forma de nuestro conocimiento, si se desea conservar la verdad de un conocimiento, entonces la cosa conocida para continuar el conocimiento verdadero debe adecuarse al *modo* de conocerla. Si cambia el modo de conocer una cosa, cambia la verdad sobre esa cosa. *La verdad del poeta sobre*

analogía, lo absoluto y lo condicionado de la verdad.

Las verdades que poseemos los hombres no son eternas, inmutables ni idénticas. Sólo si hay un intelecto divino e inmutable, que se capta a sí mismo eternamente, habrá una verdad inmutable, porque la conocerá en su medio de conocer o esencia que es inmutable⁴⁰³.

Según el pensamiento griego y según los escolásticos, la verdad depende de aquello a lo cual se refiere la idea, o sea hablando en general, la verdad depende del ser. La verdad es de-velación (*αληθεια*) del ser: el ser es develado en su inteligibilidad y contemplado como conforme a ella. La mutabilidad o inmutabilidad, por lo tanto, de la verdad, depende de la mutabilidad o inmutabilidad del ser⁴⁰⁴ de la cosa fuera de la mente y del ser de la cosa en la mente. Como ya lo hemos dicho, **la verdad**, según Tomás de Aquino (y tomamos expresamente este autor dado que, al parecer, no tiene visos de ser relativista), **es análoga como el ser y tiene la misma mutabilidad analógica que éste**⁴⁰⁵.

la rosa, no es la verdad del químico sobre esta misma rosa. Para un poeta la rosa quizás sea verdaderamente (no sólo parezca) la ternura; para un químico será una combinación de carbono; para un filósofo será un ente; para un ojo humano será color, etc. **Quidquid recipitur ad modum recipientes recipitur** (lo que se recibe se lo recibe al modo de quien lo recibe). La luz del intelecto hace a las especies inteligibles (Cfr. *De Ver.* q. 10, a. 8 ad 10 in contr.). La especie inteligible es la que hace al intelecto en acto (Cfr. *De Potentia*, q. 8, a. 1): es el principio de la acción del intelecto (*principium actionis intellectus*). cuyo término será el concepto en el cual se da la verdad embrionariamente que se explícita en el juicio o raciocinio. Ahora bien, la medida o criterio de la verdad se toma de su principio (Cfr. *In I Sent.* D. 19, q. 5, a. 2 ad 2). Peco como la verdad y el conocimiento en general es algo compuesto de la idea y de la cosa a la cual se refiere esta idea, entonces el criterio de la verdad es *doble*: uno material que mide la verdad empírica y es la cosa a la cual se refiere la idea; el otro es un criterio de inteligibilidad y no depende de la cosa, aunque se refiera a ella, sino *del modo de ser del cognoscente, de su modo de entender*. Cada uno concibe las cosas según su modo de entender: "Habere autem conceptionem verbi in intelligendo pertinet ad modum intelligendi". (*De Pot.* q. 8, a. 1, ad 12).

⁴⁰³ "Ab aeterno non fuit nisi una veritas, per quam divina cognitio vera fuit de rebus plúribus futuris in tempore". (*De Veritate*, q. 1, a. 5, ad 10).

"Deus hoc modo cognoscit creaturas secundum quod sunt in ipso... hoc quo cognoscit creaturam non est aliud quam sua essentia". (*De Veritate*, q. 2, a. 3, ad 3).

⁴⁰⁴ "Sicut esse unum tantum est aeternum, scilicet divinum; ita una tantum veritas. Similiter de mutabilitate veritatis idem dicendum est quod de mutabilitate essendi". (*In I Sent.* D. 19, q. 5, a. 3). Cfr. S. Th. I, q. 16, a. 8.

⁴⁰⁵ Parménides ha tenido y continuado la fuerza creadora de los filósofos: ha negado valor a lo que se ve (al nacer, perecer, cambiar, etc.; en una palabra, a minusvalorado al no-ente, a la física) y ha valorado lo que no se ve,

La verdad de una cosa se halla formalmente, precisamente, en el intelecto, en el modo de conocer que tiene cada intelecto: **nada sé conoce sino en el modo en que está en el intelecto**⁴⁰⁶. Ahora bien/una verdad humana, además de variar de acuerdo a *como varían las cosas* de las cuales tenemos conocimiento verdadero, **varía de acuerdo al variar del modo y medio de conocer que poseemos** y por medio del cual conocemos. Pues bien, *el medio de conocer próximo* que posee el hombre es, según Tomás de Aquino, la especie impresa o la inteligibilidad propia que tiene la idea de una cosa con la cual conocemos la cosa. El *medio de conocer remoto* es la inteligibilidad propia de la luz del intelecto que es como el medio bajo el cual entendemos todo lo que entendemos⁴⁰⁷.

lo fijo, lo *metafísico*, el ente.

En Parménides, el ente es único y visto unívocamente; así también *la verdad parmenídea es única y unívoca*. Será Platón (*Timeo*, 31 c: Platón habla aquí de *analogía* como de "sobre-razón" o unión superior a sus elementos) y luego Aristóteles los que extendieron la analogía o proporción a toda categoría del ente: "En cada categoría del ente está lo análogo" (*Metafísica*, XIV, 6, 1093 b 18-19). Sin embargo esta obra no fue conocida en el Medioevo hasta que la tradujera la Escuela de Traductores de Toledo. Los escolásticos pusieron de nuevo expresamente el problema de lo uno y lo múltiple, esto es, de la analogía.

Curiosamente hasta los tiempos de San Agustín y Tomás de Aquino se admitirá que hay muchos modos de ser, pero no se aplicará esta analogía del ser a la verdad: no se admitirá igualmente y con facilidad que hay muchas maneras análogas de ser verdad, que *hay muchas verdades al respecto de una cosa*. Esta última expresión tendrá un sabor a relativismo y escepticismo.

-Acerca de la verdad no se aplicará tanto el principio de la analogía cuanto el *principio de identidad*: la verdad es igual a sí misma y, por lo tanto, *una y común para todos, aunque cada uno la posee en su mente*. "Hoc item verum et unum esse, et omnibus qui hoc sciunt, ad videndum esse commune". (*De libero arbitrio*, L. II, c. 10, N° 28). "Unum verum videmus ambo singulis mentibus" (idem). Agustín ve en la verdad sólo lo que hay de común en ella, esto es, la ve no análogamente distribuida entre los hombres, sino *unívocamente*. Para Tomás de Aquino, por el contrario, la verdad será *análoga* y, por lo tanto, podrá hacer a la verdad mutable. Para Agustín, *toda verdad (por ejemplo, que siete más tres suman diez) es inmutable y una*: "Si esta verdad fuera igual a nuestras mentes, sería también mutable, como ellas. Nuestras mentes a veces la ven más, a veces menos, y en eso dan a entender que son mudables; pero ella permaneciendo siempre la misma en sí, ni aumenta cuando es mejor vista por nosotros ni disminuye, cuando lo es menos, sino que siendo íntegra e inalterable (*íntegra et incorrupta*), alegra con su luz a los que se vuelven hacia ella y castiga con la ceguera a los que de ella se apartan" (idem, c. 13, N° 34).

⁴⁰⁶ Nihil cognoscitur nisi secundum modum quo est in cognoscente". (*De Veritate*, q. 2, a. 5, ad 17).

⁴⁰⁷ Cfr. *De Veritate*, q. 18, a. 1, ad 1. In I Sent. D. 3, q. 4, a. 5.

El medio con el cual entendemos algo no es lo que entendemos; no es el objeto adecuado de nuestro conocimiento, sino simplemente el medio de conocer las demás cosas, que por lo general permanece ignorado. Nuestra mentalidad (nuestra forma mental), o racionalidad propia, matiza

Las personas tienen diversos medios y modos de entender. Pero adviértase que los *modos* de entender son a su vez *medios* que permiten entender otras cosas. De acuerdo al modo como un juez entiende las premisas (la trama del hecho) se puede entender por qué son válidas las consecuencias (el fallo).

Esta diversidad de modos de pensar puede verse, en pequeño, si se analiza la racionalidad que se despliega en una corte de justicia. Cuando se trata de probar la inocencia o culpabilidad de un imputado, ambos casos —aunque contradictorios— pueden resultar, luego del fallo, racionales. El juez establecerá la racionalidad de hecho.

Tanto el abogado defensor, como el acusador, crean un ámbito racional de acuerdo al cual el acusado resulta o culpable o inocente. El acusado es inocente o culpable de acuerdo a un cierto *modo* de entender, presentar, reconstruir, imaginar los hechos.

El juez deberá usar su comprensión y decidirse por una racionalidad o por otra; pero no lo hará maquinalmente. No se trata aquí de sacar conclusiones a partir de premisas claras; sino de crear las premisas mismas (construir, imaginar, la ejecución del delito a partir de algunas sospechas o conjeturas) del caso y de valorarlas. El fallo del juez es generalmente tenido por un "resultado racional", aunque no sea un resultado ni puramente deductivo ni puramente inductivo. Aquí lo racional es un modo de entender que tiene mucho de imaginación, de creación, de hipotético, de conjetura, de aproximada reconstrucción, de analogía, de presunciones, juntamente con inducciones y deducciones de pruebas convergentes.

El juez crea o acepta de los abogados un ámbito racional, una visión racional, dentro de cuyos límites tiene sentido su sentencia.

De esta manera, lo que es irracional, inverosímil o absurdo para un modo de entender (por ejemplo, para el abogado acusador), puede resultar una solución racional, dentro de un nuevo modo de entender (presentado por el abogado defensor o viceversa), dentro de nuevos supuestos o visiones racionales que hacen soluble lo que era insoluble.

No se comprenderá la historia de las revoluciones científicas y filosóficas, si no se comprende que *cada nueva filosofía o ciencia es la creación, realizada por un filósofo o científico, de una nueva sistematización racional*. El científico o filósofo más bien que probar a partir de premisas ya aceptadas, lo que hace cuando crea un nuevo sistema es tratar de llevar a otras personas a que vean las cosas en el mismo modo como las ve él: sus nuevas soluciones sólo tienen sentido si se acepta este nuevo modo de entender.

En filosofía sobre todo, como en los pleitos, nunca se pierde o gana irrevocablemente; siempre habrá partidarios de causas perdidas; siempre habrá esperanzas de crear una nueva corte o de que ésta modifique su actitud intelectual en su conjunto, y así poder volver a presentar el caso.

Cfr. NOGAR, R. *La evolución y la filosofía cristiana*. Barcelona, Herder, 1967, p. 36. WAISMANN, F. *Mi perspectiva de la filosofía* en AYER, A. (Comp.), *El positivismo lógico*. México, F.C.E., 1965, p. 376-381.

todos nuestros conocimientos con su luz, pero generalmente permanece ignorada por quien la posee.

Así, pues, según la filosofía tomista, no hay un *uniformismo* (una única forma o modo) de la verdad humana. La verdad humana varía: no es idéntica si las cosas varían; pero además la verdad humana no es idéntica en dos o más mentes humanas si varían los modos y medios de conocer que poseen esas mentes. A distinto medio para conocer corresponde un distinto modo de conocer.

Ahora bien, el *medio* de conocer que tiene la mente humana puede variar: a) ontológicamente, y b) históricamente.

a)- Variabilidad ontológica de la verdad

La mente humana puede variar, según el pensamiento de Tomás de Aquino, primeramente, porque *variando el constitutivo formal* de la inteligencia o alma, varía también su modo de conocer, su condición de cognoscente en el que residen las ideas⁴⁰⁸. El fundamento ontológico del modo de conocer varía, esto es, crece o decrece ontológicamente, cuando varía la luz que ilumina al hombre. La luz de la inteligencia es casi el medio bajo el cual se conoce todas las cosas⁴⁰⁹: con la luz de la inteligencia se conoce todo intelectivamente. Esta luz es constitutiva del espíritu humano y no puede desaparecer sin aniquilarlo⁴¹⁰.

La *luz del intelecto humano* no es más que la manifestación de la verdad (no una verdad humana determinada, sino el fundamento de toda verdad determinada); es una participación o semejanza de la verdad divina. Por esto la verdad, que fundamenta todas las verdades del hombre, es la semejanza de la verdad divina en la mente humana⁴¹¹. Esta luz o se-

⁴⁰⁸ "**Modus cognoscenti rem aliquam est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum eius**". (*De Veritate*, q. 10, a. 4). La luz del intelecto es el medio y forma iluminante universal por medio de la cual el agente cognoscente conoce las otras formas más determinadas de las cosas. "Illud quo intellectus intelligit comparatur ad intellectum intelligentem ut forma eius: quia forma est quo agens agit". (S. Th. I, q. 55, a. 1).

⁴⁰⁹ "Lumen intellectus agentis, quasi médium sub quo intellectus videt...; species intelligibilis, qua intellectus possibilis fit actu inteligens...". (*De Veritate*, q. 18, a. 1, ad 1).

⁴¹⁰ "Impossibile est quod anima privetur lumine intellectus agentis, per quod principia prima in speculativis et operativis nobis innotescunt; hoc enim lumen est de natura ipsius animae cum per hoc sit intellectualis", (*De Veril*, q. 16, a. 3).

⁴¹¹ "Lumen secundum quod ad intellectum pertinet, nihil aliud est quam

mejanza de la verdad divina es una verdad participada, y al ser el constitutivo específico de todas las mentes humanas debemos suponer que es en sí uniforme, esto es, se da en *una única forma natural; pero se trata aquí de un uniformismo metafísico de la verdad*, por el que suponemos que todos los hombres son natural y fundamentalmente iguales a ese nivel metafísico.

Ahora bien, sobre esta luz constitutiva del intelecto y del alma, puede darse *otra luz superior*, la luz de la fe, que no suprime sino que perfecciona la primera. Sobre la semejanza de la primera verdad, se da la Primera Verdad (Dios) que es el objeto y medio de la fe o revelación⁴¹². De esta manera, la condición del cognoscente *cambia y varía sin perder su identidad*: adquiere un modo de conocer superior al natural. Ahora bien, como las verdades varían cuando la identidad (el ser) del intelecto varía, se debe decir que las verdades que conoce un hombre en estado natural cobran una nueva luz, varían, respecto de un hombre que se halla dotado de la luz de la fe sobrenatural.

Dos inteligencias, que tienen diverso medio (diverso ser) constitutivo del conocer, conocen de manera distinta: tienen modos de conocer distintos y la verdad que poseen respecto de una misma cosa no es la misma. He aquí cómo el genio de Tomás de Aquino, *sin caer en el relativismo tampoco cae en un uniformismo absoluto de la verdad humana*. La verdad humana, la verdad que poseen los hombres, no es idéntica o uniforme; y menos aún la uniformidad de la verdad puede constituirse en un principio absoluto último para todas las inteligencias: el tomismo no es uniformismo absolutista, universal y trascendente de la verdad humana. *La verdad varía* también de acuerdo al *variar* (el ser) de los objetos y (el ser) de las formas mentales que constituyen los intelectos.

En cierto modo, la verdad varía, no es idéntica cuando no son idénticos los intelectos que la conocen. Entre la mente divina y la mente humana, según Tomás de Aquino, no hay identidad respecto de la verdad; no hay univocidad sino *analogía*⁴¹³. En la mente humana y en la

manifestatio veritatis". (S. Th. I, q. 106, a. 1). "Unde quantum est de se omnis homo... solum est verum in quantum veritatem divinam participat". (*In Epist. ad Rom.* c. 3, lect. 1). "Primae veritatis similitudo refulget in mente humana, ex qua anima habet quod se ipsam cognoscat". (S. Th. .11-11, q. 173, a. 1, ad 2).

⁴¹² "Prima Veritas se habet in fide ut medium et ut obiectum". (*De Veritate*, q. 14, a. 8, ad 9).

⁴¹³ La *analogía de proporcionalidad* de la que habla Tomás de Aquino consiste en una semejanza de dos proporciones. Seis es a tres como (he aquí la semejanza) cuatro es a dos. La mitad no es totalmente igual en ambos casos, en cuanto una vez es la mitad de seis y otra lo es de cuatro. La *mitad* de seis partes iguales es mayor que la *mitad* de cuatro partes de esa misma cosa, aunque se trate siempre de mitad. Así también, desde el punto de vista del

mente divina hay *algo igual* y *algo diverso* respecto de la verdad. En ambas hay *una relación* de las cosas con la mente, pero esta relación es *diversa* para una y para otra mente: hay verdad pero no la misma verdad. Lo mismo puede decirse de la mente del hombre en estado sobrenatural —según la teología de Tomás de Aquino— y la mente del hombre en su estado natural. Y esto se debe a que los *medios* (esencia divina, luz de la fe, luz natural de la inteligencia) varían y por lo tanto **varían las verdades, sin que por esto podamos decir que Tomás de Aquino cae en el relativismo filosófico.**

ser, Dios y las criaturas son solo analógicamente: ni la existencia de Dios es la existencia de una criatura; ni la esencia de Dios es la esencia de una criatura; tampoco la relación entre esencia y existencia es igual sino solo semejante: en Dios, la esencia es idéntica a la existencia (hay una relación de identidad); en la criatura, la esencia no es idéntica a la existencia.

Ahora bien, *aplicando la analogía del ser a la verdad* (así como debe aplicarse *la mutabilidad del ser a la verdad*) se tiene que la Verdad de Dios no es (ni por su inteligibilidad ni por su realidad a la cual se adecua) la verdad de la criatura. "**Similiter de mutabilitate veritatis idem dicendum est quod de mutabilitate essendi**" (*In I Sent. D. 19, q. 5, a. 3*). "Et similiter dico quod veritas, et bonitas, et omnia hujusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis... Ex quo sequitur quod sint **diversae veritates**". (*In I Sent. D. 19, q. 5, a. 2, ad 1m*).

Es más, si dos hombres perciben (por tener sensibilidad y sentidos más o menos perfectos) diversamente lo real y si lo entienden (por tener un modo de entender o inteligibilidad diversa) diversamente, entonces estos hombres poseen dos verdades diversas, de modo que *la verdad de uno no es la verdad del otro*; pero que *solo analógicamente se pueden llamar verdades* en cuanto ambas son adecuaciones de lo inteligible (diverso) con la cosa (diversamente sentida o vista). (Cfr. *De Veritate*, q. 2, a. 11).

Pero si un punto de la relación de adecuación permanece idéntico, entonces tenemos solo una *analogía de proporción* o cantidad. El tres es análogo al cuatro en relación al uno (que permanece un punto idéntico: la unidad) y es algo distinto del cuatro (la diversa repetición o suma de la unidad, la diversa cantidad). Ahora bien, también se dan verdades humanas análogamente diversas en este sentido. A veces la verdad es diversa en dos hombres solo por la mayor o menor inteligibilidad que tienen de la cosa (la cual permanece idéntica).

Cabe finalmente recordar aquí que "Tomás de Aquino indicó en la **analogía** trascendental del ser el criterio metodológico para formular las proposiciones acerca de toda la realidad, comprendido en ella lo Absoluto. Es difícil supervalorar la importancia metodológica de este descubrimiento para la investigación filosófica, como, por lo demás, también *para el conocimiento humano en general*" (Papa Juan Pablo II, *Discurso del Papa en la Pontificia Universidad de Santo Tomás de Aquino*, Roma. *L'Osservatore Romano*, 9 de diciembre de 1979, p. (641) 17, edición semanal en lengua española).

La verdad no es una medida, sino una adecuación o el resultado de una armonía de medidas (commesuratio): la medida de lo inteligible por una parte, y por otra parte la medida de la cosa a la que se refiere lo inteligible.

Si se trata de la verdad acerca de una cosa material, entonces la cosa material o extramental es la *medida material*; y la intención inteligible o idea es la *medida formal* de esa cosa. La "humanidad" o idea del hombre, por ejemplo, es algo en la realidad (es el hombre); pero en la realidad no tiene un fundamento universal, pues no hay una humanidad común a muchos fuera del alma. A lo que el intelecto recibe por medio de los sentidos (lo material), se le añade por su obra en el intelecto la intención o inteligibilidad, por lo que se llama especie inteligible:

"Quod accipitur in intellectu, adjungitur ei per operationem intellectus intentio, secundum quam dicitur species" (*In I Sent. D. 19, q. 5, a. 1*).

Ahora bien, la verdad es la armonía de dos medidas: lo inteligible o intención de la cosa y la realidad de esa cosa; la armonía entre la idea del hombre y la realidad del hombre.

La idea del hombre, en la mente, contiene la esencia del hombre, y esta esencia tiene que adecuarse con la realidad o ser extra-mental del hombre. En este sentido, la verdad se da ya en el concepto, en la primera operación del intelecto. El concepto se explicita en el enunciado o juicio, donde se da también explícitamente la verdad: la verdad se hace manifiesta propiamente en el juicio.

"Veritas et falsitas proprie invenitur in secunda operatione —quae consistit in compositione et divisione propositionis— et in signo ejus quod est enuntiatio, et non in prima, vel signo ejus quod est definitio, nisi secundum quid, sicut etiam quidditatis esse est quoddam esse rationis, et secundum istud esse dicitur veritas in prima operatione intellectus: per quam etiam modum dicitur definitio vera" (*In I Sent. D. 19, q. 5, a. 1, ad 7*).

La verdad se da, pues, también en la aprehensión donde se capta la esencia de algo y se forma el concepto (in apprehensione quidditatis simplicis, quae alio etiam nomine *formatio* dicitur).

Para entender la verdad de una cosa es, entonces, necesario entender cuáles son las medidas de la cosa. En general se cree que en la verdad hay una sola medida y esta medida es la cosa o la realidad a la cual se adecua nuestro intelecto. Esto es solo una parte de

la verdad.

La realidad extramental de la cosa es la medida de la realidad de la verdad sobre esa cosa; pero respecto de esa cosa los hombres pueden tener diversas verdades, pues pueden tener diversas concepciones sobre esa misma cosa. La cosa no es la única medida o criterio de la verdad acerca de esa cosa. Aunque hubiese una sola medida de la verdad (la cosa), no por eso se seguiría que hay una sola verdad:

"Oportet quod in ratione veritatis intelligatur mensura... Et si non esset nisi una mensura veritatis, adhuc non sequeretur quod esset tantum una veritas; quia veritas non est mensura sed commensuratio vel adaequatio; et respectu unius mensurae possunt esse diversae commensurationes in diversis" (*In I Sent.* D. 19, q. 5, a. 2 ad 2).

La verdad acerca de una misma cosa puede ser diversa en diversas mentes, porque estas mentes tienen diversos modos de conocer y diversos medios (ideas) para conocer esta cosa, por lo que la adecuación o armonía de medidas entre la idea y la cosa puede ser diversa. Así, por ejemplo, la verdad en el hombre acerca de una cosa material es inmaterial; la verdad en Dios acerca de una cosa futura es presente, porque **la verdad es según el modo del cognoscente**:

"Si intelligo aliquid, illud est immateriale; non enim oportet ut quod intelligitur, sit immateriale, nisi secundum est in intellectu; et similiter cum dico: Si Deus sit aliquid, illud erit; consequens est sumendum, non secundum dispositionem rei in seipsa, sed **secundum modum cognoscentis**.

Quamvis autem res in seipsa sit futura, tamen secundum modum cognoscentis est praesens" (*De Verit.* q. 2, a. 12, ad 7).

Es importante distinguir los dos extremos o medidas de la verdad que se armonizan o adecuan: un extremo está constituido por el medio o modo de conocer, o sea, hablando en general, por la *idea* de la cosa o especie inteligible, que cada mente posee; el otro extremo de la relación está constituido por aquello a lo que la idea se refiere (por *lo contenido en la idea*). Aunque esto suene a verdad kantiana es tomista. Lo contenido en la idea es aquello a lo que se refiere la idea (es la esencia de la cosa). Ahora bien, la cosa real extramental puede perecer sin que perezca la verdad de la cosa, pues el alma conserva en su concepto la referencia a la esencia de la cosa: perece la *cosa verdadera*, pero no necesariamente la *verdad* de la cosa.

"Pereunte re vera, perit veritas quantum ad illud quod

habet in re illa. Sed tamen potest remanere intentio veritatis, secundum esse quod habet... in anima" (*In 1 Sent.* D. 19, q. 5, a. 3 ad 6).

La verdad, en el hombre, es contingente y mudable. Si no existiese ningún intelecto creado tampoco existiría la verdad que consiste en una operación adecuada del alma:

"Nulla veritas est necessaria in creaturis" (*In 1 Sent.* D. 19, q. 5, a. 3). Si anima non esset, nec aliquis intellectus creatus, veritas, secundum quod consistit in operatione animae non esset" (idem, ad 3).

Por eso no es de extrañar que Tomás de Aquino use expresiones que tienen sabor relativista, como estas: "**Todo lo que se entiende es entendido en el modo del que entiende**"⁴¹⁴; "lo que se recibe en algo, se recibe en él según el modo del que lo recibe"⁴¹⁵; "**la variedad del modo de conocer hace variable la ciencia, aunque no varíen las cosas conocidas**"⁴¹⁶.

¿Cómo es que en una filosofía en la que no se admite la uniformidad de la verdad humana, en dos o más mentes, no se caiga en el relativismo? Esto sucede porque la verdad no es, en los hombres, una medida extrínseca y común que se aplica a las cosas. Las cosas son las que miden materialmente la verdad del hombre⁴¹⁷; aunque la verdad, al darse en la mente, está formalmente condicionada por las luces (sean como constitutivos ontológicos permanentes o culturales y contingentes) que la mente posee. **La verdad no se da incondicionalmente.** Pues bien, en la luz de toda inteligencia humana hay —según Tomás de Aquino— una participación de la luz divina, participación que es un elemento trascendente y que, aun en la diversidad de la verdad, hace superar el relativismo.

La verdad es una forma mental, una forma que está en la mente:

⁴¹⁴ "**Omne quod intelligitur, intelligatur per modum intelligentis**". (*De Veritate*, q. 15, a. 2).

⁴¹⁵ "**Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis**". (*S. Th. I*, q. 79, a. 6).

⁴¹⁶ "Modus sciendi est in ipso sciente non autem ipsa res scita **secundum suam naturam est in ipso sciente**; et ideo modi sciendi varietas facit scientiam variabilem, non autem variatio rerum scitarum". (*De Veritate*, q. 2, a. 13, ad 8). "Veritas autem quae est in intellectu humano... non comparatur ad res sicut mensura extrínseca et communis ad mensurata, sed sicut mensuratum ad mensuram". (*De Veritate*, q. 1, a. 4, ad 1).

⁴¹⁷ "Veritas autem quae est in intellectu humano... non comparatur ad res sicut mensura extrínseca et communis ad mensurata, sed sicut mensuratum ad mensuram". (*De Veritate*, q. 1, a. 4, ad 1).

es ya idea de adecuación, idea que si es explicada se constituye en un juicio verdadero. Esta forma mental, pues, que yace en la mente, hace referencia a la forma de las cosas. Así entre la forma inteligible de la cosa que está en la mente y la forma real de la cosa se da una adecuación o con-formidad. La verdad, en efecto, es para Tomás de Aquino, una adecuación entre el intelecto y la cosa⁴¹⁸.

⁴¹⁸ "Cum **veritas significetur per modum formae...**". (*De Veritate*, Q. I, a. 6). "Veritas adaequationem et commensurationem importat". (ídem, q. I, a. 5). "Primo Invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus accipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quae adaequatio attendi potest". (ídem, Q. I, a. 3).

Hablando en general, la forma que está fuera del alma es el principio del ser específico de la cosa; mientras que la forma o idea que se halla en el alma es el principio del conocimiento. Ésta es sólo la semejanza de aquélla: la forma, por la que la piedra es, no está en el alma; sino su semejanza o idea. Ésta es el principio para conocer la piedra real. "Non oportet formam, quae est principium essendi rei, esse principium cognoscendi rei per essentiam suam, sed solum secundum suam similitudinem. Forma enim qua lapis est, non est in anima, sed similitudo eius". (*De Veritate*, q. 8, a. 11, ad 4). Según Tomás de Aquino, hay dos modos de ser entre los cuales —por adecuación— se da la verdad (empírica): el ser inteligido (intellectum) y el modo de ser real o extramental: "Essentiae rerum materialium sunt in intellectu hominis vel angelí ut intellectum est in intelligenti, et non secundum suum esse reale". (S. Th. I, q. 57, a. 1 ad 2). En lo inteligido se da el fundamento (*ratio veritatis*) para la referencia a lo real, en la cual consiste la verdad empírica. Lo inteligido es una semejanza de lo real. El lector encontrará una buena selección de textos tomistas, al respecto de lo que aquí decimos en la obra de J. MARITAIN. *Los grados del saber* (Bs. As., Club de Lectores, 1978, p. 603-652). Esta semejanza se elabora gradualmente, como es gradual el pasaje de lo exterior al alma y la interiorización del objeto en el hombre.

El hombre tiene primero un conocimiento materializado o sensible y recibe las formas de las cosas en un órgano sensible: en nuestros sentidos nos queda, pues, la especie o forma sensible con la que conocemos directamente lo particular (Cfr. *De Veritate*, q. 10, a. 5). El conocimiento intelectual se produce por la iluminación del intelecto que espiritualiza (esto es, lo coloca en el medio inteligible) a lo conocido sensiblemente. (S. Th. I, q. 84, a. 6): se obtiene así la especie o forma inteligible o sentido inteligible de la cosa, que es el inicio del proceso cognoscitivo. Cuando el intelecto hace suya esa especie inteligible y se la expresa, tenemos entonces el concepto, lo que la mente concibe o gesta en ella de la cosa. El concepto es la forma al término del proceso cognoscitivo.

El pasaje de lo material no cognoscible de la cosa a lo formal cognoscible de la misma cosa se explica:

a) *Psicológicamente*, como un proceso de interiorización de la cosa, que fuera del alma no es del género de lo inteligible (*De Potentia*, q. 7, a. 10), a lo inteligible en potencia (en cuanto el hombre puede entrar en relación con la cosa y conocerla); y a la cosa conocida en acto cuando la luz del intelecto ilumina

Mas esta forma que es la verdad, es única, idéntica e invariable solo en el intelecto divino: es su esencia divina. El hombre no participa de la esencia divina, sino de una semejanza de su esencia: esta semejanza es la luz del intelecto. Numéricamente hay tantas verdades fundamentales en la mente humana cuantas luces hay en ella (luz del intelecto, luz de la fe, etc.).

A partir de una única verdad eterna e inmutable, que es la esencia divina⁴¹⁹, Tomás de Aquino admite *analógicamente* —según nuestro medio y modo de conocer— otras tantas verdades fundamentales cuantas inteligencias específicas hay. Siguiendo una imagen de San Agustín, admite que una única verdad eterna, sin dejar de ser lo que es, se diversifica en muchas verdades en los hombres, al modo como una cosa se refleja en muchos espejos, sin dejar de ser ella una sola cosa y siendo en los espejos numéricamente muchas solo en semejanza⁴²⁰.

Pero la mente del hombre no es solo un frío y fijo espejo, sino un espejo viviente que se hace cóncavo o convexo: esto es, la mente humana varía accidentalmente una vez constituida; también varía fundamentalmente como cuando sobre la luz natural del intelecto recibe

la cosa.

b) *Gnoseológicamente* este pasaje se explica por medio de la abstracción que deja lo material, sensible, y particular de la cosa, y toma lo universal que la iluminación ha producido.

c) *Ontológicamente*, el pasaje se explica porque en la cosa hay un principio material que es ininteligible pero también hay un principio formal o forma que se educa de la materia y que es inteligible de por sí (si no estuviese unido al principio material). Aristóteles bajó las ideas del hiperuranio platónico, pero las dejó latentes en la materia. (Cfr. In De Anima, III, Lect. X, N^o 731). Kant no admitió esto último y no pudo comprender cómo se podía salir de la inmanencia de la conciencia; cómo la verdad podía ser la adecuación entre lo inteligible o idea de una cosa y la cosa exterior que era incognoscible (noúmeno); ¿cómo se podía aplicar una idea a una cosa y no más bien a otra, pues las cosas son de por sí totalmente ininteligibles para Kant, y sin ningún germen inteligible latente en la cosa misma, como lo son para Aristóteles y los escolásticos? Kant ha separado irreconciliablemente la inteligibilidad de la cosa, del ser de la cosa. La inteligibilidad se tragará al ser: y eso será el idealismo.

⁴¹⁹ Dios es la Verdad, sin participación alguna de otro ser. Dios es la Verdad Primera, la Verdad total, en sentido de que Dios (ser real Personal) se contempla como plenamente adecuado a su inteligibilidad. La idea que Dios tiene de Dios y su realidad divina se adecuan perfectamente. Su esencia se conforma perfectamente con su existencia o ser.

⁴²⁰ "Veritas ergo intellectus divini est una tantum. a qua in intellectu humano *derivantur plures veritates*. Sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo". (De Veritate, q. 1. a. 4). Cfr. S. Th. 1. q. 16, a. 6.

una nueva luz (la luz de la fe, por ejemplo⁴²¹. Por esto, sólo analógicamente —esto es, en parte igual y en parte diversamente— se dice que de una verdad divina todas las cosas son verdaderas. Todos los hombres —según Tomás de Aquino— juzgan a partir de la verdad primera; pero esta verdad primera no es la misma forma en Dios (que es su esencia), en los ángeles (que conocen por medio de ideas innatas infundidas por Dios⁴²², o en los hombres (que conocen por medio de los primeros principios y, en última instancia, por medio de la luz natural del intelecto), o en el creyente cristiano (que conoce por la luz sobrenatural de la fe^{423 58}). Todos (Dios, ángel, hombre, creyente) conocen por

⁴²¹ Cfr. *De Veritate*, q. 9, a. 1, ad 14. In *Boeth. De Trinitate*, q. I, a. 1.

⁴²² Según Tomás de Aquino, los antes compuestos de forma y materia, son específicamente iguales por tener la misma forma específica y son numéricamente distintos por la materia individuante. Ahora bien los ángeles son pensados como entes sin composición de materia. A los ángeles se les llamó substancias o formas separadas de la materia. La sola composición que tenían era la de acto y potencia, donde al ser participable hacia de acto y la esencia de potencia: en esa relación la substancia separada o intelectual recibía su ser propio o existencia, "Ipsum esse (el ser participable) est actus formae subsistentis quae (la cual es la esencia) non est suum esse" (esto es, su existencia). (*De Anima*, a. 6)

"In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma; sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex quo est et quod est: ipsum enim esse est quo aliquid est". (S. Th. I, q. 75, a. 5, ad 4). Ahora bien, si las Inteligencias son formas o esencias que participan del ser iluminante, ese ser iluminante debe ser en maneras diversas (con ideas innatas diversas para cada ángel) para que cada una de estas inteligencias se individua adquiriendo un ser propio, una existencia propia. De este modo, cada inteligencia angélica es diversa por tener un diverso medio para conocer. Los ángeles, pues, son sustancias intelectuales que varían específicamente una de otra, porque cada ángel es creado con una luz intelectual (con Ideas Innatas) que posee una graduación propia. Hay, por lo tanto, tantas inteligencias diversas cuantos ángeles: "Omnes angeli differunt specie secundum diversos gradus naturae intellectivae". (S. Th. I, q. 50, a. 4, ad 1). La diversidad de esas Inteligencias está dada "ex formis diversorum graduum". (ídem, ad 2). Esas Inteligencias son "in esse intelligibili subsistentes: et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem efluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura". (S. Th. I, q. 55, a. 2).

⁴²³ *De Veritate*, q. 1, a. 4, ad 5.

Por el diverso modo de conocer hay diversas verdades: "Alia est veritas naturalis cognitionis; et alia est veritas cognitionis infusae vel acquisitae". (S. Th. I, q. 60, a. 1, ad 3). Aunque la cosa a la cual se dirige el conocimiento verdadero sea la misma, el modo de conocerla es diverso. Por esto la verdad es analógica: hay algo *igual* en la verdad del ángel y en la verdad del hombre (y es la tendencia a la adecuación de lo inteligible con la cosa); y hay *algo diverso*: un medio y un modo diverso de conocer, por lo que las verdades son diver-

medio de una luz o semejanza de la verdad; y esto es *lo común o igual en la analogía*; pero cada intelecto tiene su propia luz o modo de conocer, con los cuales adquiere sus propias verdades: y esto es *lo diverso en la analogía*.

Está claro, finalmente, que la teoría de la analogía tiene sentido a partir del medio y modo de conocer natural, según el pensamiento de Tomás de Aquino, basado en *una determinada concepción del ser* y de la natural de la luz de la inteligencia. Este es un condicionamiento de la verdad tomista que no se debe olvidar. Indicar el condicionamiento que tiene una determinada concepción de la verdad en una determinada filosofía no significa relativizarla, en sentido de considerarla infundada o arbitraria; sino, por el contrario, significa simplemente indicar dónde, con qué contingencias o presupuestos o fundamentos, tiene sentido. En el sistema tomista, como en todo sistema formalizado, hay que distinguir la *formulación u organización científica*, la cual es contingente (existe porque existió Tomás de Aquino, pero pudo no existir, pues él no tuvo en sí mismo la necesidad de existir); de *aquello a lo cual se aplica o refiere* la organización científica. En este sentido, la verdad del sistema tomista será algo más que verdad formal si existe el absoluto extralógico al cual se refiere; y si este absoluto extralógico es necesario, entonces la verdad tomista puede pretender materialmente (no solo formalmente) ser necesaria y no relativa.

b)- Variabilidad histórica de la verdad

Hemos visto que, en el hombre, la *luz constitutiva* de su intelecto puede variar en el sentido de que puede ser acrecentada por la luz superior de la fe, por ejemplo. Ahora bien, cuando varía la identidad del intelecto varían también las verdades de ese intelecto. Aquí se trataba de una variación en *lo constitutivo de la naturaleza* humana, aunque esta variación no implicaba una pérdida de la identidad de la naturaleza humana, sino una elevación⁴²⁴.

Ahora queremos hacer ver que no solo se da —siempre según Tomás de Aquino al que creemos lejos de toda sospecha de relativismo aún para

sas.

⁴²⁴ En estas circunstancias la filosofía tomista encuentra notables dificultades para expresar el pensamiento de la Escritura que sostiene que por medio de la gracia surge una "nueva creatura", sin que al parecer se pierda la identidad. Esto sugiere que la Identidad de la conciencia que tiene un sujeto no es la identidad de la persona. A. Rosmini vio con particular claridad este problema: "Un'altra persona é nata nell'uomo per la grazia da quella di prima, sebbene la natura humana non siasi mutata e anche il soggetto sia restato il medesimo". (*Antropología Soprannaturale*. Cásale, Pane, 1BW, Vol. III. p. 70-71),

las mentes más suspicaces— una variación de la luz o perspectiva fundamental y constitutiva ontológicamente de la naturaleza humana; sino que **también se dan variaciones en las luces o perspectivas históricas y contingentes de la persona humana.**

Pues bien, la verdad varía cuando varían las cosas mismas y cuando varían las inteligencias, porque varía su medio y modos de conocer. Siendo así las cosas, hay que tener presente que la mente humana natural tiene un *medio ontológico* para conocer (que es la luz natural y metafísica de la inteligencia); pero tiene, además, *diversos medios históricos, personales, contingentes*, para conocer: todo el conjunto de creencias, de ciencias, costumbres, etc., por medio de los cuales conoce⁴²⁵.

⁴²⁵ En esto se distingue la posición tomista de los diversos medios y modos de conocer, de la posición inmanentista de la perspectiva de Ortega y Gasset. Un medio de conocer es también una perspectiva, un "médium sub quo" decía Tomás de Aquino. Pero en la mentalidad tomista, los medios de conocer no son todos y necesariamente finitos e inmanentes: sobre los medios históricos, personales, contingentes, de conocer, los tomistas admiten además la posibilidad de medios metafísicos de conocer (un medio metafísico natural, como es la luz trascendente del intelecto humano; un medio sobrenatural, como es la gracia trascendente de Dios que hace surgir la fe. Ortega y Gasset, por el contrario, niega la perspectiva metafísica. lo que tiene tan poco sentido como afirmarla de hecho o experimentarla en la mente. No hay que descartar que pueda existir un medio metafísico e infinito de conocer, igual para todos los hombres: pero así como no se lo puede probar al afirmarlo tampoco se puede probar su no-existencia al negarlo. Ningún hombre puede comprobar experimentalmente —para luego afirmar o negar— si ha existido en todos los hombres, existe. o existirá, un medio metafísico de conocer que es idéntico para todos los hombres. Los filósofos tomistas, como también A. Rosmini, suponen que el ser es la forma y el medio constitutivo del intelecto de todo hombre (a partir de una concepción omniextensiva del ser que excluye solo la nada); el intelecto (*quod est*) es inteligente por el ser Inteligible (*quo est*), y el ser es Inteligible de por sí y sin necesidad de otro medio, pues si no lo fuera —dado que no hay nada fuera del ser-nada lo volvería inteligible.

Ahora bien, Ortega, para defender una perspectiva personal o cultural en el modo de conocer las cosas, niega la posibilidad de un medio metafísico de conocer que sea común a todos los hombres. En este autor, lo personal y cultural se oponen y excluyen lo metafísico; pero no sucede lo mismo en la perspectiva de la filosofía tomista que sugerimos.

En el tomismo, la *luz* del Intelecto es aquel medio "*sub quo*", o perspectiva a la vez natural, ontológica y metafísica, común y supuestamente uniforme para todos los hombres, que no es opuesta a los medios culturales y personales de conocer, sino más bien supuesta. Ortega y Gasset, por el contrario, afirma: "El Individuo para conquistar el máximo posible de verdad, no deberá como durante centurias se le ha predicado, suplantar su espontáneo punto de vista por otro ejemplar y normativo, *que solía llamarse -visión de las cosas sub species aeternitatis-*. El punto de vista de la eternidad es ciego, no ve nada, no existe. En vez de esto, procurará ser fiel al

La *luz natural del intelecto* es la forma, el medio y medida fundamental y constitutiva del intelecto específicamente humano⁴²⁶. Ahora bien, el *medio* de conocer constituye la *condición* del cog-noscente (si es Dios, ángel, hombre o creyente) y, en consecuencia, **constituye su modo propio de conocer: cada uno conoce según su modo y el modo de conocer de cada uno depende de la forma o medio de conocer que posee**⁴²⁷. Ya dijimos que ese medio natural de conocer

imperativo unipersonal que presenta su individualidad.

Lo propio acontece con los pueblos. En lugar de tener por bárbaras culturas no europeas, empezaremos a respetarlas como estilos de enfrentamiento con el cosmos equivalente al nuestro. Hay una perspectiva china tan justificada como la perspectiva occidental", (*El sentido histórico de la teoría de Einstein*, en *El tema de nuestro tiempo*. Madrid, Revista de Occidente, 1970. p. 167].

Para Ortega, al "*ser metafísico*", que ya desde la filosofía griega se halla *oculto o latente y fundamenta el pensar sobre los objetos físicos*, es sólo una *creencia irracional* que aparece en un determinado momento histórico de la humanidad. El "ser" es creído, se cuenta con él como una evidencia, aunque no se ve ni se toca, porque lo que se ve y toca son los accidentes de los entes. Y es irracional o pre-razional, porque es el Inicio o principio a partir del cual discurre la razón. Según Ortega el conocimiento no es una aprehensión y de-velación del ser, sino un "hacer el ser". Véase de Ortega "*Sobre ensimismarse y alterarse*" y "*Apuntes sobre el pensamiento*".

Sin embargo, cabe decir que, por el hecho de que el "ser" sea conocido y gestado *como concepto* en un determinado momento histórico de la humanidad, no por eso se prueba que el "ser" al que se refiere el concepto no existía antes. Siempre se puede decir que al crear un concepto no creamos aquello a lo que el concepto se refiere, sino que a veces lo develamos solamente: descubrimos su inteligibilidad para con nosotros. Cuando invento el concepto de centauro no puedo estar totalmente seguro —por el hecho de haber inventado el concepto— de que independientemente de mi concepto el centauro no existió realmente, o no existe en alguna parte, aunque nadie lo haya aún visto. No podemos saber si una Idea contiene una verdad solamente formal o también empírica basándonos solo en las ideas o en nuestro deseo de referirlas a algo extramental.

Como es sabido, la *desvaloración de lo metafísico* en el conocimiento comenzó con el nominalismo en forma particular. En la época moderna ya se consideraba a la verdad metafísica (esto es, la inteligibilidad metafísica del ser sustentada por la Mente Divina) *un atributo inútil y casi carente de sentido*: "La vérité métaphysique est prise vulgairement par les métaphysiciens pour un attribut de l'être, mais c'est un attribut bien inutile et presque vide de sens". (Leibniz. *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*. L. IV, c. 5).

⁴²⁶ "Intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen". (S. Th. I-II, q. 109, a. 1). "Cognitio cujuslibet cognoscentis se extendit secundum modum formae quae est principium cognitionis", (S. Th. I, q. 14. a. 12).

⁴²⁷ "**Modus cognoscendi rem aliquam est secundum conditionem**

—que en el hombre es la luz natural de la mente— puede ser acrecentado o robustecido (por ejemplo, por medio de la luz sobrenatural de la fe): esto solo lo puede hacer Dios, según el pensamiento de Tomás de Aquino.

Pero, además, de los medios metafísicos o medidas ontológicas trascendentes o específicamente constitutivas de la mente humana, **hay otros medios o medidas históricas y contingentes con las cuales ella conoce**. También *varía la mente humana* de acuerdo a los diversos medios o verdades históricas o contingentes que elabora y posee, y con los cuales conoce las cosas. Dicho de otra manera, **hay unos intelectos más fuertes que otros porque disponen de diferentes medios de conocer**⁴²⁸.

La luz del intelecto es un medio ontológico y metafísico de la mente; pero **la ciencia** que un maestro le enseña a su alumno es también **un medio, aunque histórico y contingente**, que influye en el modo de conocer de esa inteligencia del alumno. El alumno es iluminado no sólo por un supuesto medio natural y metafísico (la luz del intelecto); sino también es iluminado concreta, artificial e históricamente por la enseñanza del maestro. De este modo, un alumno, iluminado por el maestro, posee sobre una misma cosa **una verdad diversa** de la que posee un joven que no ha recibido la enseñanza del maestro, como tiene una verdad distinta quien ve una torre lejana sin ningún instrumento y quien la ve con un potente telescopio⁴²⁹.

cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum cognoscentis". (*De Veritate*. q. 10. a. 4).

⁴²⁸ "Ex parte medii cognoscendi... perfectior enim est intellectus qui per unum universale medium potest singula propria cognoscere, quam qui non potest". (S. Th. I, q. 55, a. 3 ad 2). "Sunt enim quidam, qui veritatem intelligibilem capere non possunt, nisi eis particulatim per singula explicetur: et hoc quidem ex debilitate intellectus eorum contingit. Alii vero, qui sunt fortioris intellectus, ex paucis multa capere possunt". (idem, in corpore). Cfr. S. C. *Gentes*, L. I, c. 3.

⁴²⁹ "Secundum hoc ergo unus intellectus ab alio *illuminari* dicitur, in quantum traditur ei aliquod *medium cognoscendi*, quo intellectus confortatus potest in alia cognoscibilia, in quae prius non poterat. Quod quidem dupliciter apud nos contingit.

Uno modo *per sermonem*, ut cum docens loquendo verbo suo tradit aliquod médium discípulo, per quod intellectus eius confortatur ad alia intelligenda, quae prius non poterat. Et sic magister dicitur illuminare discipulum.

Alio modo in quantum alicui proponitur aliquod *sensibile signum*, ex quo quis potest manuduci in alicuius intelligibilis cognitionem". (*De Veritate*. q. 9, a. 1). Tanto el maestro como el discípulo intentan conocer la misma cosa. La cosa que es objeto de conocimiento es la *misma* para ambos; pero **el modo de conocerla es diverso**: "Una quantum ad id quod scitur, non tamen quantum ad species intelligibiles quibus scitur, neque quantum ad ipsum scientiae habitum". (S.C.G. II, 75). *La cosa es, pues, la misma* para el maestro y para el discípulo, pero **no la verdad que yace en ambos**; ya que la ver-

Es lógico que estos medios o verdades históricas y contingentes con las cuales conocemos las cosas sean defectibles. *Cada hombre tiene sus propias verdades en relación a sus propios medios de conocer.* Según Tomás de Aquino, sólo Dios posee una verdad indefectible por medio de la cual se adecua o conforma consigo mismo: esta verdad es su misma esencia divina. Toda otra verdad creada es defectible en la medida en que se aleja de esta Primera Verdad⁴³⁰.

La luz de la razón humana es una semejanza de la Primera Verdad: por eso, *este medio y verdad fundamental y metafísica* es de particular importancia y valor. Es la única verdad (es el "ser" en cuanto se adecua a su inteligibilidad) que **suponemos metafísicamente uniforme** para toda la especie humana. Es la luz de la razón y *lo absoluto en nosotros*: más allá de esta verdad no podemos ir; ella es *el límite de nuestra*

dad es una adecuación de la cosa con la idea o especie inteligible de la cosa, y esta última es diversa en ambos. Tampoco la ciencia que cada uno tiene es la misma; y sabemos que la ciencia es un conocimiento verdadero.

Adviértase que ambos tienen conocimiento verdadero, por lo que respecta a la cosa que es conocida. Ambos, maestro y discípulo, están *en la verdad* (adecuan la cosa a sus medios de conocer); pero *no en la misma verdad*, sino en una verdad solo *analógicamente* igual.

Por otra parte, Tomás de Aquino deja claramente asentado que nuestra ciencia (que es conocimiento verdadero) tiene un *doble principio o causa* y, por lo tanto, *un doble criterio de verificación*: un principio interior que es la luz del intelecto o inteligibilidad universal (*principium scientiae lumen intellectus agentis*); y un principio exterior o empírico (las cosas que experimentamos en los sentidos: *experimentum per sensum accipit*) Cfr. *S. Th.*, I, q. 117, a. 1. Demás está decir que es ya tiempo de que la filosofía del conocimiento considere la posibilidad de otros modos de conocer; la existencia o el posible surgimiento de nuevas facultades cognoscitivas dotadas de medios hasta ahora misteriosos. Cfr. QUEVEDO GONZÁLEZ, O. *Las fuerzas físicas de la mente*. Santander, Sal Terrae, 1974. SUDRE, R. *Tratado de parapsicología*. Bs. As., Siglo XX, 1972. BERENDT, H. *Parapsicología*. Madrid, Marola, 1976. BENOER, H. *La parapsicología y sus problemas*. Barcelona, Herder, 1976.

"La Antropogénesis no ha terminado todavía... La Humanidad ha de sufrir aún una *nueva emergencia* a un palio superior". (CRUSAFONT, M. *Dinámica biológica de la antropogénesis*, en AA.VV. *La evolución*. Madrid, BAC, 1974, p. 567. "No hay objeción teórica alguna a la idea de que pueden ser alcanzados por la vida *nuevos tipos mentales, nuevos modos de pensamientos*, nuevos niveles de aptitud (...). No hay razón alguna para dudar de que sean posibles otros tipos de mecanismos mentales que harían destacar como lamentable y parecido al de las gallinas nuestro limitado dominio de situaciones complejas y que harían a sus poseedores capaces de ver y resolver en un destello donde nosotros sólo podemos andar a tientas y barruntar o, en el mejor de los casos, calcular laboriosamente y paso a paso". (HUXLEY, J. *Ensayos de un biólogo*. Bs. As. Sudamericana, 1967, p. 63-64).

⁴³⁰ "Omnis creata veritas defectibilis est, nisi quatenus per veritatem increatam rectificatur". (*De Veritate*, q. 14, a. 8).

*racionalidad específica y su fundamento o principio; de ella toman certeza última las demás cosas que históricamente conocemos*⁴³¹.

Además de la verdad o medio natural y metafísico de la mente humana, hay (de acuerdo con el tomismo) una infinidad de medios secundarios, históricos, contingentes: esos medios constituyen nuestras propias verdades humanas, contingentes, históricas. Según esto, pues, **solo hay uniformidad en la verdad**, respecto de dos o más mentes, si la cosa verdadera no varía y si no varían los medios de conocer de esas mentes. De hecho se advierte que, respecto del conocimiento de las cosas que nos rodean difícilmente debe haber uniformidad en la verdad respecto de alguna cosa, pues todos tenemos nuestras propias experiencias, nuestras propias enseñanzas que son otros tantos medios que hacen que nuestras verdades no sean las de otro.

No hay, pues, uniformidad en las verdades que el hombre adquiere al conocer las cosas con objetividad. **Las verdades varían de acuerdo al variar de las mentes y estas varían de acuerdo a los diversos medios — metafísicos o históricos y contingentes— que poseen.** La palabra "mente" deriva de la palabra "medida": hay tantas mentes y modos de conocer (mentalidades) cuantas medidas inteligibles se tengan⁴³².

En la filosofía tomista, hay, pues, posibilidad de asimilar el tema de la filosofía de nuestro tiempo sobre las **diversas mentalidades y los diversos tipos de intelección**, sin temer caer por esto en un relativismo. El *relativismo* implica arbitrariedad y contingencia total; implica que lo que es verdad para mí —con un determinado medio y modo de conocer— no tenga por qué ser verdad para otro que tiene el *mismo medio y modo* de conocer. El *relativismo* es una hipótesis o teoría filosófica que no admite ningún aspecto absoluto en las verdades humanas. Para el relativismo la verdad no es *análoga* (en parte igual y en parte diversa), sino *equivoca* (lo que para una mente es verdad, para la otra es error). Pero *no hay relativismo* si lo que es verdad para mí no es la misma verdad para otro que tiene diferentes medios y modos de conocer. En este caso consideramos a la verdad como *análoga*. Así, por ejemplo, lo que es verdad para un creyente no suele ser la misma verdad para un ateo; lo que es verdad para un especialista, no siempre es la misma verdad para la gente sin especialidad, etc. En estos casos se suele admitir la verdad, pero es diversamente interpretada: no es la misma verdad. Se admite que hay verdad, esto es, adecuación entre lo que se piensa y aquello a lo cual nuestro pensamiento se refiere: el ateo admite, por ejemplo, que la idea de Dios

⁴³¹ "Rationis lumen, quo principia huiusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis". (*De Verit.*, q. 11, a. 1). "Quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius iridito, quo in nobis loquitur Deus: non autem ab homine exterius docente, nisi quatenus conclusiones in principia resolvit, nos docens". (*De Veritate*, q. 11, a. 1. ad 13).

⁴³² "Nomen mentis a mensurando est sumptum". (*De Veritate*, q. 10, a. 1).

que tiene un creyente se adecua con aquello a lo que él la refiere; pero esto a lo que se refiere su idea no es una realidad extra-mental, como cree el creyente sino que, según el ateo, se trata de una ficción. Se admite la verdad como relación de adecuación, pero no se admite la realidad empírica de los términos de la relación. Se admite la verdad, pero no en forma unívoca; se admite el *ser de la verdad*, pero no el mismo *modo* de ser de la verdad.

Se puede, pues, admitir sin temor de caer en el relativismo —por el contrario, muy en concordancia con el pensamiento tomista— que hay diversos modos de entender, hay diversas mentalidades, donde la verdad no es *unívoca o uniforme*, donde la verdad de una mentalidad no es la verdad de la otra.

"Hay formas de pensamiento que tienen estructuras diferentes: la del hombre primitivo, la del niño, y aún la de! adulto occidental y normal. Estas formas de pensamiento tienen cada una sus reglas propias, sus nociones fundamentales, sus principios, su actitud respecto de los objetos exteriores. Se las llama **«mentalidades»**".

"La inteligencia lógica puede ser considerada como un utensilio: sus elementos, los conceptos, los principios racionales, los métodos, forman una especie de instrumental mental que los hombres han tenido que inventar y elaborar, y cuyo manejo deben aprender"⁴³³.

"Una de las tareas —dice H. Werner— más importantes de la psicología evolutiva es demostrar que la forma más adelantada de pensamiento característica de la civilización occidental es sólo **una entre muchas** y que las formas más primitivas no son tanto carentes de lógica como basadas en una lógica de tipo diferente"⁴³⁴.

"La consecuencia —dice M. Vernon, después de analizar lo que es la percepción— es que no hay dos observadores que perciban la misma escena de la misma manera, y que ellos pueden discrepar considerablemente respecto de la naturaleza y el contenido de aquélla"⁴³⁵.

⁴³³ VIAUD, G. *La inteligencia, su evolución y sus formas*. Bs. As., Paidós, 1969, p. 97 y 73.

⁴³⁴ WERNER, H. *Psicología comparada del desarrollo mental*. Bs. As., Paidós, 1965, p. 25.

⁴³⁵ VERNON, M. *Psicología de la percepción*. Bs. As., Paidós, 1973, p. 249.

"En resumen, dos antropólogos que observan simultáneamente a la misma persona quizás no concuerden en lo que ese individuo hace". (HATCHE, Elvin.

En general, ha habido en la historia de la filosofía tomista una **concepción uniformiza de la verdad**, que podríamos traducir con la expresión "la verdad es una sola". **Se ha hecho de la verdad una "concepción inmaculada"**, esto es, una concepción que no tenía para nada en cuenta **los medios en los cuales se da la verdad**. Es por esto que la creencia en la uniformidad o univocidad de la verdad en varias mentes diferentes es utópica. En realidad, la verdad es una sola —según el pensamiento de Tomás de Aquino—, **la verdad es idéntica, si hay identidad en la cosa de la cual se tiene un conocimiento verdadero, y si hay identidad en las mentes que conocen esa cosa**, esto es, si dos o más mentes tienen los mismos medios y modos de conocer, sea que se trate de **medios metafísicamente constitutivos** de esas mentes, sea que se trate de **medios histórica o contingentemente constitutivos** de las mismas⁴³⁶.

Decir que **"la verdad es una sola"** es ponerse fuera de este mundo y de toda circunstancia histórica: solo para Dios la verdad es una sola y es su propia esencia, el medio único con el cual lo conoce todo. Los mortales tenemos **mentalidades diversas** y el admitir este hecho no conlleva necesariamente a un relativismo. Por el contrario, excluye un absolutismo uniformista de la verdad para todas las mentes posibles, y aun admitiendo verdades absolutas, últimas, definitivas —porque hay principios últimos para cada mentalidad, más allá de los cuales las cosas resultan incomprensibles— este hecho de las diversas mentalidades nos hace advertir los condicionamientos de la verdad en cada mente, por parte de su medio y modo de conocer⁴³⁷.

Teorías del nombre y de la cultura. Bs. As., Prolam, 1975, p. 316).

⁴³⁶ "In intellectus enim nostro non diversificatur veritas nisi dupliciter; uno modo propter diversitatem cognitorum, de quibus diversas habet conceptiones, quas diversas veritates in anima consequuntur; alio modo ex diverso modo intelligendi". (*De Veritate*, q. 1, a. 5).

⁴³⁷ La verdad en general no es más que la adecuación del ser inteligible en general con el ser en general: es la adecuación del ser con su inteligibilidad. "El ser —dice J. Alcorta— es afirmable infinitamente y posee en su forma significativa este potencial de significación". (*El ser, conocer trascendental*. Barcelona, Herder, 1975, p. 146).

Ahora bien, todo principio de un sistema no puede ser negado lógicamente (aunque pueda ser negado moralmente) por las consecuencias, las cuales toman luz e inteligibilidad del principio (sea éste gnoseológico o bien ontológico). Así, pues, el hecho de que la verdad en general, lo mismo que el ser en general, no pueden ser negados indican solamente el carácter absoluto que tienen estos principios, que por ser tales se ponen fuera del espacio y del tiempo: son eternos en sus conceptos. Esto ocurre con todo principio de toda filosofía. Sería un error creer (por que aquí se trata de creencia, esto es, de una afirmación basada en la autoridad de la evidencia de sus propios conceptos) que el ser y la verdad, en general, en su máxima universalidad, son eternos y por eso son principios válidos de una filosofía.

Cada mente humana—más allá de una improbable uniformidad metafísica que uniforme y específicamente la condiciona⁴³⁸— **está diversa**—

Lo que ocurre quizás sea lo inverso: por ser principios de una filosofía, y tener que dar ser y sentido a todo lo que es, deben ubicarse en lo eterno. Así, por ejemplo, si dijere "yo soy el principio y fundamento de todas las cosas", tratando de establecer una filosofía solipsista, por ello mismo me estaría colocando más alta del tiempo y del espacio. Claro está que en este caso — dado que el "yo" no es pensado como algo universal— más fácilmente se advierte que el yo se universaliza, se absolutiza y eterniza.

⁴³⁸ ¿Debemos decir, con A. Rosmini, que la "idea del ser" es el objeto formal constitutivo de toda Inteligencia humana? Quizás, más bien, tenemos que decir que esta es una concepción filosófica, en la cual el ser es lo más universal y que por lo tanto tiene que ser el principio de este sistema filosófico, de otro modo no daría sentido y fundamento a todo lo que es. Véase lo que ya dije en el artículo "*La interpretación rosminiana del intelecto agente tomista*", en *Revista Pensamiento*, Madrid, 1978, Vol. 31, p. 47-72.

La filosofía tomista es una filosofía del "ser". Otras filosofías, como la de Plotino, colocaron el principio y fundamento de todo en "lo uno" de lo cual se emanaba el "ser", como primera creatura. Otras filosofías, en fin, ponen como principio último a la materia, al lenguaje, al hombre, etc.

El "ser", como todo principio de una filosofía que afirma la existencia de algo más allá de lo que se ve o vive en nuestro contorno físico, se coloca en un status metafísico. Y ante un principio metafísico, no hay nada físico, histórico o contingente que pueda destituirlo de su condición: lo metafísico debe ser aceptado o negado. El hecho de que haya "razones" para probarlo o negarlo no significa que lo metafísico se afirma o se niega por estas "razones", pues las razones filosóficas o últimas solo tienen sentido a partir del principio, previamente aceptado, de cada filosofía. Las "razones" son razones o fundamento último por basarse en un principio último en el que se apoya y toma sentido lo racional. A un principio le es suficiente ser principio, esto es, inicio respecto de un término o consecuencia. Un principio si es último (gnoseológicamente) o primero (ontológicamente) es por sí mismo fundado.

La filosofía, pues, no es necesariamente un saber con el ser o sin el ser como principio último del pensar y del existir: aunque hoy en nuestra cultura el "ser" es el concepto que parece referirse a lo más universal que podemos pensar, la filosofía es un saber ordenado, científico, y (tal como hoy la admitimos) requiere un principio o fundamento último que ordene nuestros pensamientos. Está claro, además, que esta estructura que los hombres han creado para lo que llamamos una ciencia filosófica, puede variar e incluso desaparecer, o no existir en todos los hombres. De hecho, la filosofía ha buscado referir sus fundamentos no solo al "ser", sino también a lo "uno" (Plotino), al Bien (Platón), etc.

Tomás de Aquino admite que la verdad, o mejor, lo verdadero —el *verum* que es un trascendental como el ente— es analógico: es en parte igual y en parte diverso. En las verdades humanas todo es diverso (o puede serlo) menos un punto o al que hay una uniformidad metafísica y empíricamente improbable e inverificable. Este punto es el común origen divino de toda verdad humana. La verdad, como el ser, según el tomismo, procede de una ins-

mente condicionada, física, biológica, social, personalmente. No es raro, pues, que cada mente conozca las cosas más o menos diversamente. No es raro que esa cualidad que tienen algunos pensamientos de concordar lo inteligible, que está en nuestra mente, con aquello, a lo cual se refiere eso inteligible —cualidad que comúnmente llamamos verdad— sea analógicamente diversa en las diversas mentes, según varíen los medios que conforman a esas mentes, sin que esto sea un relativismo⁴³⁹.

Cada ciencia, cada filosofía, es un modo y un medio de estructurar nuestros pensamientos en torno a un principio. Si aceptamos este modo de pensar, así organizado por nosotros, nos formamos una mentalidad científica, una mentalidad filosófica. Entonces tienen sentido las preguntas y respuestas que damos, por ejemplo, en filosofía, sobre el "ser", la "sustancia", la "vida", la "causa", etc. Pero no es una necesidad de toda mente organizarse de una manera determinada; en otras palabras, no todos se preguntan por "el ser", "la sustancia", "la vida" o "la causa", ni

tancia metafísica, de Dios; aunque hay también en la verdad y el ser aspectos históricos y contingentes. Pues bien, según el tomismo, la verdad a nivel metafísico —en su última Instancia— no puede ser opuesta a la verdad revelada. "Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, quoniam ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina, per fidem tenentur. non possunt naturali cognitioni esse contraria". (S.C.G.. I. c. 7).

Los primeros principios innatos (que se reducen a la luz del intelecto, lo único verdaderamente innato) constituyen lo solamente común, específico, y uniforme de todos los intelectos humanos. **La única verdad uniforme**, según la filosofía tomista, **es la luz de la razón** y podría expresarse de esta manera: la inteligibilidad de la luz de la razón se adecua con el *ser*; o, como decía Parménides, "ser y pensar son lo mismo", no separe el ente (pensable) del ente (real) (Fr. 3, 1; A. 2). Pero, según el tomismo, esta luz de la razón es algo metafísico "divinitus inditus" (divinamente puesto). Ahora bien, esta luz, en cuanto es algo metafísico y trascendente es por sí manifiesta e inteligible: es **el inicio improbadado de toda prueba posible**, la única verdad uniforme de la cual no puede ser privado el hombre; (*De Veritate*, q. 16. a. 3): todo lo demás, **todo lo histórico, contingente, humano de nuestras verdades no es uniforme**.

⁴³⁹ El epistemólogo argentino Raymundo Pardo ha sugerido que se tenga **una visión más amplia al respecto del problema del relativismo**. Su intento está dirigido principalmente a mostrar como un hecho que hay diversos tipos de Intelección: "Los tipos de intelección de las sistematizaciones anteriores a la *homo sapiens* son distintos al de ésta, y el de ésta distinto a los de las que le seguirán. ¿Esta afirmación es un relativismo? Creemos que no. Hay relativismo cuando se afirma que tal verdad para un *homo sapiens*, no es verdad para otro". (*La ciencia y la filosofía como saber sin ser*. Rosario, 1972, p. 173).

El intento del Empirismo Evolutivo de R. Pardo ha sido el "de **envolver al relativismo en una problemática más compleja**" (p. 184).

para todos estas preguntas tienen sentido. En la mentalidad de un niño de pocos días de existencia no tienen sentido estas preguntas: la concepción del "ser", además, entre los mismos adultos especialistas varía notablemente en cada ciencia y en cada filosofía. Esto, sin embargo, indica la existencia de diversos tipos de mentes, diversas formas mentales, diversas maneras de organizar lo que llamamos "conocer".

5.- MODALIDADES DEL CONOCER, COMO EXCLUSIÓN DEL RELATIVISMO Y COMO INTEGRACIÓN DEL UNIFORMISMO METAFÍSICO EN EL CONOCER EXISTENCIAL O HISTÓRICO

El **relativismo** es una teoría filosófica que sostiene que no existe verdad absoluta. Ahora bien, según el tomismo, en todo conocimiento verdadero hay analógicamente algo absoluto y algo contingente. La **trascendencia absoluta de la luz del intelecto** (que nos da el sentido universal del ser) hace superar analógicamente el relativismo en toda verdad, sin que se caiga, por otra parte, en un uniformismo total de toda verdad. **En toda verdad humana, ni todo es contingente o histórico, ni todo es absoluto, trascendente y uniforme.**

El relativismo, a nivel lógico, es una teoría fácil de refutar. Cuando se afirma el relativismo sosteniendo que "todo es relativo", entonces o esta expresión carece de sentido y no constituye un problema; o si tiene sentido, todo es relativo menos esta expresión que, por lo tanto, se convierte en absoluta: se convierte en el punto último indiscutible y en el fundamento del sentido para todo lo demás. En otras palabras, si decir que "todo es relativo" tiene algún sentido, significa que "todo es relativo menos el relativismo aquí afirmado".

En este caso, el relativismo se convierte en un absolutismo. Cuando no se quiere hacer de una realidad arbitraria y contingente (el hombre, la historia humana, la libertad, etc.) la medida última de las cosas y caer en relativismo, se establece entonces con facilidad un absoluto como principio último de las cosas.

Toda filosofía, en última instancia, implica un principio absoluto, a partir del cual todo tiene sentido; sin el cual nada tiene justificación última. Por esto tanto el relativismo, como las otras filosofías que lo combaten, implican un principio absoluto.

Como la ciencia filosófica, que pone como base y medida última del conocer o del ser algo contingente o relativo, se llama **relativismo filosófico**; así también toda filosofía, en cuanto pone afirmaciones absolutas en la base de toda justificación, implica en última instancia un **absolutismo**. Si ese absoluto fuese único o uniforme (esto es, idéntico para toda mente posible) caeríamos en el **uniformismo filosófico**: la plura-

lidad de sistemas filosóficos —desde esa perspectiva divina que asumiría el hombre— sería injustificable, sería una tolerancia para con el error.

Por nuestra parte, nos parece, que **un cierto absolutismo o radicalismo es de la esencia misma de la filosofía** en cuanto propende a principios últimos que justifiquen la totalidad. Mas no parece igualmente probable, confirmable y justificable, un uniformismo filosófico para toda mente posible, lo que no sería más que un totalitarismo del saber⁴⁴⁰.

Hemos visto que **toda ciencia** está compuesta de un principio y de conclusiones. Todo principio de una **ciencia no filosófica** es relativamente absoluto, o sea, es independiente o absoluto respecto de las consecuencias; pero es dependiente de las interpretaciones que puede recibir de un principio definitivamente último o propio de una ciencia filosófica. El principio y fundamento de una **filosofía** es siempre definitivamente absoluto (lo que no significa que sea necesariamente trascendente en el sentido medieval), pues debe dar sentido a todas las consecuencias y nada debe ser superior a él: es el principio que explica la totalidad en la cual tienen sentido y armonía las partes que se le relacionan.

En este sentido, *en toda filosofía hay un absolutismo*: o sea, un absoluto llevado a la condición de principio filosófico que da sentido a la totalidad. Tanto el relativismo, como cualquier otra filosofía, no escapan de este absolutismo o radicalismo filosófico⁴⁴¹.

⁴⁴⁰ "La Science entendida como saber absoluto y total, no es ya tal ciencia, sino idolatría o superstición de ésta. El control de la filosofía hace así (y **la filosofía está llamada a ejercitar ese contralor inclusive sobre toda verdad filosófica que pretenda postularse como verdad total**), que toda verdad científica y la ciencia en general adquieran conciencia de sus límites y renuncien a un pretendido totalitarismo del saber...". (SCIACCA, M.F. *La filosofía y el concepto de filosofía*. Bs. As., Troquel, 1952, p. 41).

⁴⁴¹ Para mayor claridad habría que *distinguir*:

- a) Un absoluto real (extramental).
- b) Cosas relativas (extramentales) o contingentes que dependen de ese absoluto real.
- c) Absolutos ideales o principios lógicos últimos (absoluto intramental).
- d) Conclusiones ideales relativas o dependientes de esos principios últimos.
- e) Afirmaciones absolutas.
- f) Afirmaciones relativas o dependientes o condicionadas por esas afirmaciones absolutas.

Hay filosofías realistas que sostienen un absoluto real extramental (Dios, la materia eterna, etc.) y cosas reales (extramentales) relativas o dependientes de esos absolutos, sea por creación, sea por emanación, derivación o transformación. Otras filosofías admiten absolutos en la mente (ideas innatas, primeros principios, luz inteligible, etc.) sin identificar estos absolutos con un real absoluto extramental, creyendo sin embargo que el absoluto ideal tiene

Sin embargo. Tomás de Aquino nos hizo ver que ese absolutismo

su correspondiente forma real; la luz de la inteligencia humana, por ejemplo, exige la real existencia de la Mente divina que la otorga al hombre, haciéndolo inteligente.

Porque se admite un absoluto ideal (primeros principios, por ejemplo, arraigados en la luz de la inteligencia), se estima que las conclusiones lógicas son relativas a este absoluto ideal, sin que se caiga por esto en un relativismo. Al contrario, las conclusiones, adquieren un valor absoluto que derivan del principio con valor absoluto. La verdad de las conclusiones participan del valor absoluto del principio. Finalmente, hay afirmaciones filosóficas absolutas, más allá de las cuales el filósofo estima que no existe sentido. Si afirmo absolutamente que "todo es relativo", todas mis afirmaciones sucesivas adquieren sentido a partir de esa afirmación y no tiene sentido preguntarme por algo más radical o profundo que esa afirmación. Comte ha dicho que el único carácter esencial del positivismo "consiste en su tendencia necesaria a sustituir en todo, lo absoluto por lo relativo". (*Discurso sobre el espíritu positivo*. Bs. As., Aguilar, 1971, p. 93).

"Todo es relativo" puede ser afirmado absolutamente y en relación a esta afirmación puedo hacer otras afirmaciones condicionadas a esa primera. En filosofía, una afirmación absoluta se reduce a la formulación de un principio (o ideas) al que se le otorga un valor absoluto: se trata de una afirmación indiscutible por la voluntad del filósofo. La afirmación absoluta no parece implicar una realidad extramental absoluta (que podríamos llamar trascendente).

Ahora bien, si decimos solamente que la filosofía implica un absoluto filosófico, esto es, al menos una afirmación indiscutible sobre algo que se convierte en lo inteligible último y fundamental. Esto puede suceder aun cuando esta afirmación hecha absolutamente toma la forma o contenido de la sospecha. La filosofía de la sospecha escéptica es también una filosofía: una afirmación absolutamente dada como sospecha global. La sospecha de la sospecha solo puede afirmarse como no sospechosa.

Lo absoluto (al menos la afirmación absoluta), existe siempre en la casa del filósofo, porque entre el afirmar y no afirmar no se da medio. Ese absoluto —al menos su afirmación— es un algo que no es necesario confundirlo con algo extra-mental o trascendente. Esa afirmación inteligible es siempre un algo inteligible para el filósofo que la afirma, aunque el contenido de la afirmación sea la negación del sentido: aun cuando dijere "nada tiene sentido", esta afirmación absoluta es siempre la "realidad inteligible", el principio de la filosofía de ese filósofo que la dice, principio a partir del cual quedan exagües las cosas y sus apariencias. Quizás, en este sentido, sean rescatables las palabras de H. Spencer "Decir que no podemos conocer lo absoluto es afirmar implícitamente que lo absoluto existe. Cuando negamos que se pueda conocer su esencia, admitimos tácitamente su existencia, y eso prueba que lo absoluto está presente al espíritu, no como nada, sino como algo". (*Los primeros principios*. Madrid. Librería Fdo. Fe. 1BB7, p. 79. cap. IV. N? 26).

En este sentido también, filosofar es primeramente ser consciente de las condiciones y límites de nuestro afirmar. En filosofía son importante no sólo las respuestas: sino y, ante todo, las condiciones que hacen posible las preguntas.

o radicalismo filosófico que en su filosofía se designa con el nombre de Ser o Verdad, no debe llevarnos a creer en la uniformidad del ser de la verdad y de la verdad del ser. "Ser" y "verdad", aun siendo conceptos que se refieren a lo absoluto o radical, no implican que no estén condicionados y condicionando a la mentalidad filosófica que los usa. "Ser" y "verdad" son conceptos **análogos**.

Hemos visto que hay diversos medios de conocer y diversos modos. **La ciencia filosófica o no filosófica es un modo de conocer**: el filósofo conoce a su modo (con sus medios); el químico conoce a su modo (con sus medios); el poeta y el místico conocen a su modo.

En la línea de la analogía tomista, estimamos que se debe llegar a **una filosofía de los diversos modos de conocer**, reconociendo al mismo tiempo los propios límites de ese modo de conocer que se llama ciencia filosófica, a fin de no caer en un filosofismo. Se permite, de esta manera, no solo la existencia de otros modos de conocer radicales o absolutos (como las teologías, por ejemplo); sino además pensar en **la posibilidad de otras mentes diversas, con una diversidad histórica y quizás específica y metafísica**. Y todo esto evitando los **dos escollos** del **relativismo** y del **uniformismo** del ser y la verdad para toda mente posible.

La verdad se da en una cierta perspectiva, estructura o contorno, en un cierto **medio**, que produce un cierto modo propio de entender. La verdad no se concibe inmaculadamente, sino que está condicionada por el fondo sobre el que resalta la figura, por el medio de entender en el cual se entiende; por ese medio que da el sentido de la totalidad de lo cognoscible y en el cual se relacionan las partes. Por esto, la verdad de una cosa, en una mente, no es la verdad de esa misma cosa en otra mente que tenga un distinto medio y modo de conocer. Los medios condicionan el fin.

Los medios y modos de conocer [sean históricos, contingentes, o metafísicos) condicionan la verdad a esos medios y modos, en cuanto que la verdad se da justamente en y por esos medios y modos. Por esto, en la medida en que los hombres nazcan en el mismo medio o ámbito de inteligibilidad, o en la medida en que lo hagan suyo, o sea posible hacerlo, los hombres se hallarán de acuerdo, esto es, en las mismas verdades. Por esto también, las **verdades de los hombres no son necesaria y totalmente distintas** (pues pueden tener o aceptar medios y modos de conocer metafísicos, o históricos y contingentes, comunes a cierto número de personas); **pero tampoco necesaria y totalmente iguales** (pues siempre hay medios personales — experiencias personales que por lo mismo son intransferibles— en que se dan las verdades y se convierten en verdades personales).

No es cuestión, pues, de quedarnos con los simples **planteos del relativismo** que todo lo reduce a medidas personales, al gusto, a la moda, a la cultura, al arbitrio individual o colectivo; pero tampoco de-

bemos quedarnos en los tradicionales **planteos del racionalismo** que piensa —con una concepción utópica— a la verdad como idéntica o uniforme para todas las inteligencias, en un medio y modo solamente metafísico y ahistórico.

Si llevamos el planteo de la razón y de la racionalidad más allá de lo que —desde nuestra perspectiva— consideramos nuestro medio y condicionamiento específico (esto, la **luz** de la razón], entonces la teoría de los diversos modos de conocer o de los tipos de razón (mentes o inteligencias) nos hace ver que **la pluriformidad de la verdad no lleva a un relativismo.**

El planteo que ha sostenido, contra el relativismo, la univocidad o uniformidad de la verdad, no ha salido de lo metafísico que hay en el hombre: como el ser es uno, así la verdad es una sola. Por nuestra parte hemos querido completar este planteo haciendo ver una complejidad de la que con facilidad se prescinde en ciertos ámbitos tomistas. Hemos indicado que, además de **un medio metafísico** específicamente **uniforme** para toda mente humana (pero físicamente improbable), hay **medios históricos, contingentes, probables empíricamente y diversos que hacen que las verdades de las mentes humanas sean no solo por un cierto aspecto meta-físicamente iguales, sino además existencia! e históricamente diversas.**

Hemos indicado, también, que la **concepción analógica del ser y de la verdad** excluye tanto el relativismo como el uniformismo de la verdad, y permite **integrar** los aspectos metafísicos con los históricos y contingentes, tanto del ser como de la verdad.

El **relativismo** es una teoría filosófica que sostiene que no existe ninguna verdad absoluta; o que no hay ningún aspecto absoluto en cualquier verdad; el **uniformismo** de la verdad, por el contrario, sostiene que toda verdad es absoluta o que ningún aspecto de la verdad humana es histórico y contingente. En ambos casos se niega la **analogía de la verdad** y se postula una univocidad o equivocidad⁴⁴².

Si dos mentes no tuviesen nada en común, ni siquiera analógicamente, carecería totalmente de sentido el problema del relativismo y del uniformismo de la verdad; más aún, lo que tuviese sentido para una mente carecería totalmente de sentido para la otra. Pero para que una mente no tenga nada en común con otra, no debería tener ser ni ser ente, lo que es imposible, según la concepción **omniexten-**

⁴⁴² Cuando se dice que "todo error es una verdad" (disfrazada) se está usando equivocadamente el concepto de verdad, y se quiere indicar, generalmente, lo analógico de la verdad: en todo error hay siempre algo de verdad, porque la parte absoluta, que se halla aún en las verdades humanas y contingentes, no puede ser absolutamente negada. Como dice Tomas de Aquino, nada hay tan contingente que no tenga algo de necesario.

siva del ser tomista⁴⁴³.

En resumen, en el tomismo se admite **una uniformidad específica y metafísica de la verdad para todos los hombres**: todos los hombres tendrían la misma y uniforme luz natural de la inteligencia de la que resultan los primeros principios⁴⁴⁴. Pero más allá de esta uniformidad metafísica postulada (y empíricamente incontrolable) se da, y es empíricamente constatable, **diversas mentalidades con diversos medios y modos históricos y contingentes de conocer**. Esta diversidad de los sujetos hace que diversos sujetos tengan diversas verdades sobre la misma cosa. **El diverso medio y el diverso modo de entender hace que se diversifique la verdad**. Tomás de Aquino dice expresamente:

"En nuestro intelecto, en efecto, no **se diversifica la verdad** sino de dos maneras. De un primer modo, **por (a diversidad de las cosas conocidas**, de las cuales tiene diversas concepciones, a las que siguen diversas verdades en el alma. De un segundo modo: **del diverso modo de entender**"⁴⁴⁵.

Ahora bien, como la identidad de la verdad de nuestros conocimientos depende de la identidad de nuestras mentes (de nuestros medios y modos cognoscitivos) y de la identidad de las cosas, se debe decir que nuestras verdades son tan pluriformes como la variedad de estos medios y modos que diversifican la estructura accidental o fundamental de nuestras mentes. Esto no significa re-lativizar la verdad o los juicios verdaderos sino comprenderlos y valorarlos, condicionados como están, por los diver-

⁴⁴³ En la concepción tomista del ser y del ente (el cual es una determinación del ser), el ser y ente lo abarcan todo; se extienden a todo. El ser y el ente son inteligibles por sí mismo (esto es, sin necesidad de otro medio que los haga inteligibles), y lo implican todo excepto la nada que no es. "Non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibili". (S. Th. I, q. 16. a. 3. ad 3). Sin embargo no es lo mismo entender el ser y al ente, y entender que el ser y el ente son inteligibles: "Potest intelligi ens, ita ut non intelligatur ejus intelligibitas". (ídem). Cfr. DAROS, W. *Nota sobre el concepto de "ente" en Tomás de Aquino*, en *Revista Sapientia*. 1976, N° 130, pág 285-296.

⁴⁴⁴ "Nihil autem possumus veritatis cognoscere nisi ex primis principiis, et ex lumine intellectuali; quae veritatem manifestare non possunt, nisi secundum quod sunt similitudo illius primae veritatis... Duo idem verum vident. In quantum ab eadem prima veritate resultat exemplata veritas in mente utriusque". (Quodlibetum. X. q. 4, a. 1).

"Oportet quod omnis ratio ab aliqua cognitione procedat quae uniformitatem et quietem (con la quietud se indica el punto último, más allá del cual no se puede proceder) quamdam habeat". (*In II Sent.* D. 24, q. 2, a. 3).

⁴⁴⁵ "In intellectu enim nostro non **diversificatur veritas** nisi dupliciter; uno modo propter diversitatem cognitorum, de quibus diversas habet conceptiones, quas diversas veritates in anima consequuntur; alio modo ex diverso modo intelligendi". (*De Veritate*, q. I, a. 5).

esos medios y modos de conocer: **esto no es relativizar la verdad, sino considerarla pluriforme, análoga, ubicándola en diversos modos de conocer.**

Hay, pues, diversos modos de conocer. Cada uno de los cuales (individual o colectivamente) puede tener su racionalidad, su sentido, sus justificaciones, su visión del mundo, sus valores y preferencias, sus verdades. Lo que para una mentalidad quiijotesca es heroico, o es el gigante Briareo, para una mentalidad sanchopan-zesca será locura, o un molino de viento. Lo que es sagrado para el hindú, como es la vaca, ciertamente no lo es para el gaucho en la Argentina, donde "todo bicho que camina va a parar al asador". **Hay diversas mentalidades con sus diversas verdades**⁴⁴⁶.

Más allá, pues —y sin contradecirla ni probarla—, de nuestra creencia en **la uniformidad específica y metafísica de la verdad fundamental**, que a todos nos haría igualmente seres humanos, hay lugar para **nuestras variadas y pluriformes verdades históricas y contingentes**, de acuerdo con nuestros diversos medios y modos de conocer, sin que esto nos lleve a un relativismo.

⁴⁴⁶ Sobre diversos tipos de inteligencias o mentalidades véase: VIAUD, G. *La inteligencia, su evolución y sus formas*. Bs. As., Paidós, 1969. LUBBOCK, J. *Los orígenes de la civilización y la condición primitiva del salvaje. Estado intelectual y social de los salvajes*. Madrid, Jorro, 1912. WERNER, H. *Psicología comparada del desarrollo mental*. Bs. As., Paidós, 1965. LÉVY BRUH, L. *Las funciones mentales en las sociedades inferiores*. Bs. As., Lautaro, 1947. PARDO, R. *La ciencia y la filosofía como saber sin ser*. Rosario, Universidad, 1972.

CONCLUSIÓN GENERAL

"Su vida interna y su medio ambiente cultural enfrentan al filósofo con una constelación de problemas en continuo cambio, y nunca le absuelven de su deber de volver a pensar". (Sr. KOERNER, *¿Qué es filosofía?*)

Quien no tiene problemas (**pro - blémata**: cosas lanzadas que dificultan el camino) no será nunca filósofo. Quien no tiene vida interna, responsabilidad por saber si hay un camino, tampoco será nunca filósofo. Parece que la **filosofía** —aun para el filósofo que desemboca en la concepción de la filosofía como juego— es la actividad de hombres que se han creído responsables, esto es, necesitados de darse una respuesta, aunque lleguen a veces a la conclusión de que no se puede dar ninguna.

Es siempre admirable el intento de estos hombres llamados filósofos, hombres a veces casi sublimes por su seriedad y a un paso de lo ridículo. Hombres que sienten el deber de pensar y volver a pensar. Y pensar es (entre otras cosas) pesar (**pendere, pensum**) es evaluar, es juzgar; y para esto es necesario tener principios de juicios.

Los principios de juicios son criterios, pero son también pre-suestos. Y cuando nuestros filósofos juzgan nuestro mundo físico tienen que distanciarse de él: tienen —tengan conciencia de ello o no— que pre-su-ponerse en la metafísica, aunque más no sea para negarla. Los filósofos tienden a **descondicionarse** de su mundo circundante para aferrar algo válido para todos. Con el pensamiento —al menos— pretenden llegar a la ubicuidad, lo que no deja de ser un cierto endiosamiento. El "ser" —o como quiera llamársele—, ese montículo fuera de todo tiempo y espacio, parece ser el terreno firme, la creencia evidente y el presupuesto fundamental de los filósofos. **El principio de no contradicción**, que de él se deriva, era según Aristóteles, la creencia filosófica —**dóxa**— a la que todo conocimiento se remontaba: en esta creencia, constituida en principio último, descansaba la racionalidad del mundo⁴⁴⁷.

El "ser", fundamento de todo lo que es, al ser inteligible, se convierte en uno de los sinónimos del término "evidencia" y del término "razón" —y si hablamos en abstracto se convierte en racionalidad—; el hombre que posee este fundamento posee la razón: esto es, **el principio de toda organi-**

⁴⁴⁷ Ortega y Gasset ha visto claramente el carácter paradójico propio de no pocas filosofías. En las filosofías hay, por lo general, una creencia (primera **doxa**) en lo que nos circunda y que puede expresarse con el dicho escolástico: "Nada hay en el entendimiento que no estuvo antes en los sentidos". Es la creencia en lo físico. Pero en las filosofías hay, además, otra creencia paralela (una **para - doxa**), la creencia, (por ejemplo, en el ser, la materia, el espíritu o Idea), que trasciende todo lo físico y fundamenta el principio de no contradicción. Es la creencia en lo metafísico. Entre esas dos creencias suele erigirse el figuroso pensar de las ciencias.

zación racional con sentido. En este sentido se ha dicho que nuestras creencias firmes son un elemento irremediable de nuestro destino.

El "pensar" cuando se hace científico se vuelve un "pesar": es una cuestión de "medida". Y **la medida última**, para buena parte de la filosofía occidental, ha sido **el ser**. A. Rosmini ha culminado, en este sentido, una larga trayectoria de la filosofía occidental. El ser es, al menos, el inicio de todo entéjese inicio es la forma por la que todo ente es ente. El ente es por el ser, que le es su fundamento. Pero el ser es, además inteligible; el ser es la inteligibilidad, la posibilidad de entender con sentido. Esta posibilidad de entender que tiene el hombre se ha basado en el ser, pero a su vez remite a lo inefable del ser.

El ser termina en lo inefable, superando la racionalidad del hombre. Pero para el hombre —y esto es lo que ha interesado a gran parte de la filosofía occidental— **el ser es cognoscible por sí mismo, sin necesidad de otro medio.** ¿Si el ser no fuese cognoscible, quién lo haría conocer? ¿La nada? Pero la nada no es y nada hace. En estas filosofías, el ser es el inicio de todo ente, es lo absoluto del ente y de su inteligibilidad; mas es también por lo mismo su **límite**.

El pensar humano tiene su fundamento y en su fundamento tiene su límite; aunque este sea un **límite trascendente**, según los Escolásticos. El "ser" este absoluto —que no es Dios— constituye la forma específicamente humana de pensar, constituye la mentalidad específica del hombre⁴⁴⁸.

En otras palabras, el ser es y en cuanto es no puede no ser: encierra en sí mismo su necesidad, su fundamento, el inicio de su **racionalidad**. Lo contingente, lo que puede ser o no ser, no está fundado en el ser sin más y no es racional en sí mismo. A lo contingente hay que buscarle la razón (fundamento) suficiente de ser. Gran parte de la filosofía de occidente está condicionada por esta concepción del ser como fundamento o razón: para muchos este fundamento es inteligible; para otros no lo es (es lo irracional, lo vital, lo misterioso, lo ficticio, etc.).

⁴⁴⁸ Así lo expresa magistralmente Pier Paolo Ottonello, comentando la actualidad del pensamiento de A. Rosmini: "La **formalità assoluta** del pensare, principio della determinazione, determina il **pensare como finito**: l'inizialità dell'essere come principio formale assoluto determina sí l'assolutezza del pensare, ma insieme il suo limite costitutivo, la formalità; onde la scienza assoluta che la teosofía é, é solianlo scienza, appunto dialetticità, **«mentalità»**. Determinados! assolutamente come finito, il pensare é perció stesso determinazione di sé come pensiero umano, come conoscere assoluto costitutivamente altro ma dialetticamente idéntico rispetto all'assoluto conoscere divino, che pur l'uomo conosce assolutamente formalmente". (OTTONELLO, P. P. *L'attualità di Rosmini e altri saggi*. Studio Editoriale di Cultura, Genova, 1978, p. 39-40).

En esta forma específicamente humana de pensar, en esta filosofía, donde el ser es inteligible, tanto Dios como el hombre son creadores, son poetas. Dios ha creado el ser inicio y fundamento de los entes en su propio ser; porque tanto Dios como las creaturas tienen su origen en el ser en cuanto son, pero son diversamente. Los hombres son creadores no dándose su inicio, pero sí a partir de su inicio que es el ser. **El ser, en su analogía, es en parte idéntico** —y aquí yace un mínimo de fundamento inteligible o inicio de racionalidad común entre Dios y las creaturas— **y en parte diverso**, por lo que ni la esencia ni la existencia del pensar divino es la esencia o la existencia del pensar humano. Dios, según parte de la filosofía occidental, se conoce por su esencia y esa es su mentalidad, su forma mental; el hombre se conoce con la semejanza de esa esencia divina, con la luz de su intelecto; y esta luz es su forma mental, la base específica y ontológica de la mentalidad humana, el fundamento de su racionalidad.

Mas hay otras filosofías que se descondicionan de lo "físico" haciendo una "meta-física" que se niega valor, no condicionándose en el ser inteligible, sino en el hombre inteligente, en el psiquismo humano, en la historia, en la costumbre, en la cultura: aquí anidan **lo absoluto inmanente**. La racionalidad se fundamenta y condiciona, entonces, según estas filosofías, en la inmanencia, en la creatividad del hombre, en su biología, en la cultura, en las ideologías siempre más o menos péfidas.

He aquí la problemática que hemos presentado en el primer capítulo. **¿Cuál es el fundamento de nuestra racionalidad, de nuestra lógica?** ¿El ser inteligible e innato y trascendente? ¿La creatividad del hombre? ¿Una fuerza irracional, ciega, instintiva, vital que crea el velo Maya de nuestras estructuras lógicas? ¿Qué respuesta daremos: hablaremos o mostraremos con nuestro silencio lo inefable del misterio que encierra el pensar? Por otra parte, la manera de pensar de los pueblos primitivos y del hombre en su vida diaria en la que no tienen pretensiones científicas, nos hacen ver que *no todo el pensar es lógico o racional*, esto es, regido por principios y leyes precisas siempre respetadas. El pensar lógico propio del silogismo y del método científico **no es natural** en el hombre: es el fruto de una milenaria conquista que aún hoy aplicamos sólo a pequeños sectores⁴⁴⁹.

⁴⁴⁹ "El método científico, a pesar de su sencillez esencial ha sido obtenido con gran dificultad, y aún es empleado únicamente por una minoría que a su vez limita su aplicación a una minoría de cuestiones sobre las cuales tiene opinión ... La actitud científica es en cierto modo no natural en el hombre. La mayoría de nuestras opiniones son realizaciones de deseos, como los sueños en la teoría freudiana. La mente de los razonables de entre nosotros puede ser comparada con un mar tormentoso de convicciones apasionadas, basadas en el deseo; sobre ese mar flotan arriesgadamente unos cuantos botes pequeñitos, que

Más allá de las diversas filosofías con sus diversas soluciones, prescindiendo, en lo posible para nosotros, —no negando— de estas soluciones, nos adentramos luego en el concepto de **ciencia como estructura racional**. Más allá de los fundamentos meta-físicos o no metafísicos que quisiéramos darle, **la ciencia es una construcción humana**, un conjunto de conocimientos organizados en torno a un (o unos) principio ordenador, en el cual se encierran implícitamente las consecuencias. Es claro que si la ciencia tiene pretensiones empíricas, entonces, parte mirando a lo que llama realidad, o vuelve dirigiéndose a ella. Entonces los científicos —los que creen en esa estructura llamada ciencia— afilan sus severas pruebas y si es posible sus indiscutibles experimentos con los que dan por probados o confirmados sus asertos que serán desde ahora principios válidos de sus ciencias.

La "**realidad**"⁴⁵⁰ —término no menos misterioso que el "ser"—, fundamento de la experiencia, entonces se formaliza, por obra del pensamiento organizado por los hombres, en ciencia. La **ciencia** es siempre una gran estructura o construcción formal, aunque, cuando pretende ser empírica, bizquea hacia la "realidad" que le interesa, la selecciona y, a la vez, le da forma y sentido orgánico, sacándola de su condición de inefable.

La problemática presentada en los dos primeros capítulos creaba lógicamente un clima propicio para preguntarnos sobre el valor de la verdad y sobre el temido peligro del relativismo.

Aunque nos hallemos en la era de la física de la relatividad, **el filósofo que se remonta a la meta-física**, donde *el* tiempo, el espacio, lo mudable, no corre ni muda, siente cierta mítica repugnancia por el relativismo. Los filósofos, por el contrario, que niegan la metafísica y desean estar sumergidos en el elemento cambiante, hacen de las cosas relativas su "ismo", su principio y medida definitiva.

La metafísica, por su parte, se vuelve más dogmática y completamente intocable, cuando junto con el "ser" reverencia a la "verdad del ser" en forma unívoca. La verdad y el ser se vuelven, entonces,

transportan un cargamento de creencias demostradas científicamente. No debemos deplorar del todo que así sea: la vida tiene que ser vivida y no hay tiempo para demostrar racionalmente todas las creencias por las que nuestra conducta se regula. Sin cierto saludable arrojo, nadie podría sobrevivir largo tiempo. El método científico debe, pues, por su propia naturaleza, limitarse a las más solemnes y oficiales de nuestras opiniones". (RUSSEL, B. *La perspectiva científica*. Barcelona, Ariel, 1971, p. 14).

⁴⁵⁰ "Solo lo que se llama «la realidad» se considera como ontológicamente subsistente, y ello de un modo completo, de suerte que mientras podría no haber realidades, es imposible que no haya -la realidad-». (FERRATER MORA, J. *El ser y el sentido*. Madrid, Revista de Occidente, 1967, p. 105).

únicos, absolutos. La verdad absoluta se convierte en uniforme, y el sistema filosófico que la defiende se convierte en un **uniformismo o totalitarismo intelectual**.

Hemos creído, por nuestra parte, oportuno no renunciar a considerar de frente y serenamente la problemática moderna en torno al fundamento de la racionalidad y a la formalidad de las ciencias, y plantearnos luego brevemente el problema del relativismo. Nos pareció oportuno también retomar el planteo reviendo los vetustos textos de Tomás de Aquino, al menos por dos razones. Porque, en general, nadie considerará a este filósofo digno de sospecha de relativismo; y, además, porque nadie lo considerará tampoco inficionado de modernismo. El creyente Tomás de Aquino supo enfrentarse con las nuevas metodologías racionales de su época y supo armonizar, como pocos, el empuje de su fe con las exigencias de su razón⁴⁵¹.

Pues bien, Tomás de Aquino, para sorpresa nuestra quizás, tuvo, en la genialidad de los grandes creadores de filosofía, soluciones que, **sin caer en el inmanentismo relativista**, supo considerar y valorar el hecho efectivo de que **hay diversos medios y modos de conocer; hay diversas mentalidades o tipos de intelección**⁴⁵² B. Tomás de Aquino ha se-

⁴⁵¹ "L'adesione all aristotelismo é stata, per Tommaso, una scelta -culturale-, ossia la scelta di vivere le proprie convinzioni piú profonde essendo nel contempo e a pieno titolo uomo deNa propria época, cioè uomo che pensa con le categorie e secondo lo stile intellettuale che la propria época ha scoperto come piú consono e piú fecondo nell'indagine del vero, uomo che non intende sdoppiarsi, ma che vuole renderst consapevole dell'autenticità delle proprie convinzioni ponendole al vaglio dalle nuove metodologie razionali e mostrando che esse, non che varillare, si raffonano e al arricen i scono al contatto di queale... Come Tommaso, poi, è riuscito a mostrare di fatto che il razionalismo filosofico affermaiosi al tempo suo non era antirellgioso, così si tralla di saper mostrare che il razionalismo scientifico del nostro tempo non é per sé né -scientista, né antspeculativo". (AGAZZI, E. *Il messaggio di Tommaso d'Aquino e [a razionalità identifica del nostro tempo*. En *Atti dal Congreso Internacional e Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*. Vol. 9: Il cosmo e la scienza. Napoli, Ed, Daminicane. 1978. p. 62 y 63).

⁴⁵² Si bien hemos tratado de rescatar el valor de la verdad histórica y contingente en una visión analógica de la verdad, tampoco se trata aquí de despreciar lo trascendente y metafísico. La metafísica, como y mejor que toda otra construcción lógica, es la expresión del alto poder creador de racionalidad, de sistematicidad, que posee el hombre. Hoy como siempre es necesario fomentar este poder creador de la mente humana. Es este poder creador el signo de nuestra superioridad sobre otras especies biológicas. Según la Biblia, creador es el hombre porque es imagen y semejanza del Creador. El hombre es un dios en miniatura, un dios condicionado por sus diversas formas de pensar; no es un dios utópico, sino un dios contingente, condicionado por su historia.

guido y perfeccionado un modo de pensar propio de algunos filósofos: el modo de pensar analógico. La **analogía** es un modo, una modalidad de pensar: **es la modalidad de pensar que explica otras modalidades de pensar sin admitir el relativismo.**

Los hombres han inventado las más variadas categorías mentales para expresar con su pensamiento lo que ellos estimaban su mundo. A los tomistas, en especial, se le debe el mérito de haber pensado todo lo que es a través de la analogía.

En la gnoseología realista de Tomás de Aquino, la modalidad de pensar (analogía) se basa en la modalidad de ser: el ser es analógico. Este modo de pensar se halla fundado en una determinada concepción del ser. La analogía es un modo de pensar que se aplica al ente y a todos los trascendentales: como se aplica la analogía al ente, así también hay que aplicarla a todo lo verdadero.

Según este filósofo, la verdad humana, la verdad de los humanos, no es una, única y absoluta, aunque toda verdad humana contenga analógicamente algo de absoluta verdad. **No hay un uniformismo absolutista y dogmático de la verdad; aunque tampoco hay relativismo. Lo que hay es pluriformidad de la verdad, diversidad de la verdad.**

La verdad, en efecto —como adecuación o conformidad de lo inteligible con aquello a lo cual lo inteligible se refiere, sea esto intra o extramental— **varía** no solo con el variar de los objetos, sino también con el variar de las mentes en las que se da la verdad. **Lo que se recibe se recibe al modo de cognoscente; y el modo del cognoscente depende del medio cognoscitivo que posea:** ya se trate de un medio ontológico o específicamente constituido considerado idéntico para toda especie; ya se trate de medios históricos y culturales, instrumentos también imprescindibles de nuestra situación concreta. Está claro que si la verdad toma diversas formas, y estas diversas formas conforman la razón de los hombres, **habrá tantas razones humanas como formas que las constituyen.** Es admisible, por ejemplo, concebir razones con formas específicamente iguales, pero cultural e individualmente diferentes. La razón humana no es ni totalmente uniforme ni quizás totalmente diferen-

Para el hombre y su comunidad, la racionalidad no debería ser solo un discurrir sobre las categorías que él ha creado; sino más bien permitir (de aquí el valor de la libertad) y tener capacidad de crear soluciones nuevas para situaciones nuevas. El hombre no sólo puede vivir racionalmente, no solo puede usar la racionalidad (o categorías en uso), sino y sobre todo puede crear una nueva racionalidad y hacer racional lo que no lo era. Cfr. MOLES, A. **La création scientifique.** Genève, Rene Kister, 1957. BUTCHER, H.J. **La inteligencia humana.** Madrid, Marova, 1974. B01-REL, R. **Théorie général de l'invention.** París, Presses Universitaires, 1961. POLÍN, R. **La création des valeurs.** París, Vrin, 1977.

te: las diferencias individuales, sociales, culturales, históricas, son constatables.

Es admisible, además, concebir otros tipos de razón y de racionalidad con los cuales tengamos poco o nada en común (aunque desde la perspectiva tomista del ser omniextensivo resulte difícil —por no decir imposible— comprender la posibilidad de una inteligencia o razón que no tenga por objeto el ser)⁴⁵³.

Una amplia comprensión de la razón y la racionalidad no uniforme, inserta embrionariamente en el espíritu de la filosofía cristiana, permitiría, por ejemplo, responder a la aparente contradicción entre normas abstractas y comprensión concreta que ha surgido en moral bajo la designación desafortunada de ética de la situación⁴⁵⁴. **La razón y la racionalidad humana no son históricamente uniformes, sino pluriformes, diversas, y esto no implica un relativismo.** La razón humana ha sido creativamente concebida, por Tomás de Aquino, como constituida no solo por el ser indeterminado y metafísico (objeto formal) —luz de la inteligencia— sino también por objetos constituyentes culturales, contingentes e históricos (objeto formal adecuado)⁴⁵⁵.

⁴⁵³ Véase para este punto el loable intento realizado por el Profesor Raynundo Pardo en su obra *La ciencia y la filosofía como saber sin ser*. Rosario. Universidad. 1972: "La mente del adulto occidental contemporáneo creó una sistematización donde figuran el «yo- y el -objeto- (ser). Hay elementos que Interpretados en el planteo crítico filosófico Indican que estos integrante» pueden ser sustituidos o incluidos en otros, pues están en continua evolución, lográndose por lo tanto un nuevo tipo de intelección" (p. 211).

Creemos que en el precioso bagaje de la filosofía cristiana, profundizando la teoría de los diversos tipos de mente, hay elementos para asumir las exigencias del cambiante mundo moderno, sin caer sin embargo en el inmanentismo y relativismo.

⁴⁵⁴ Cfr. SCHILLEBEECKX, E. *Dios y el hombre*. Salamanca, Sígueme. 1969. p. 329-357. Es importante tener presente, en moral, la no uniformidad (a diversos niveles: ontológico, cultural, personal) de la razón y de la verdad de los hombres: y, por lo tanto, la diversa responsabilidad y valoración en las acciones. "El problema fundamental, ante el que se encuentran tanto la ética de situación como la ética tradicional, es un problema epistemológico" (p. 346).

⁴⁵⁵ "Puede decirse que buena parte de las dificultades de la teología de nuestro siglo se deben todavía a esa disociación entre el sentido histórico y la actitud metafísica". (LEOCATA, F. *Del Iluminismo a nuestros días*. Bs. As., Ed. Don Bosco, 1979, p. 409),

Un notable esfuerzo en este sentido es el realizado por A. Roldan en su libro *Las incógnitas del pensamiento humano*. (Madrid, Fax, 1975). Se reconoce en esta obra que el entendimiento humano es limitado con capacidad ilimitada; que hay una inmutabilidad esencial (o específica) de la razón humana y una mutabi-

Tomás de Aquino tiende **un puente de equilibrio** entre los dogmáticos de la verdad única, absoluta y trascendente (los que sostienen que la verdad es una sola) y los relativistas que solo consideran verdadero los diversos modos culturales o históricos de conocer. Según la filosofía de Tomás de Aquino —y desde su filosofía, recordando que su filosofía "*non signat nisi quod nos (Thomae) mente capimus*"⁴⁵⁶— **hay diversas formas de conocer y por lo tanto diversas verdades**, que no necesariamente se contraponen y excluyen, aunque tampoco se identifican. La analogía del ser revive aquí como analogía de la verdad: esta es la gloria y el límite del tomismo⁴⁵⁷.

Es indiscutible, en el tomismo, que todos los hombres pueden tener **una razón específicamente igual, aunque numérica, histórica, culturalmente distinta**. La razón humana, como facultad (*virtus*) tiene por fundamento a la inteligencia que contempla intuitivamente lo inteligible por sí (luz de la inteligencia). Ese fundamento de la inteligencia es el principio de la razón, pues la razón como facultad no es más que la inteligencia en movimiento discursivo. Es indiscutible, pues, en el tomismo, **la identidad específica de la razón humana**, como es indiscutible el ser inteligible que es su objeto formal inicial: nos hallamos aquí en un **nivel metafísico** y nada físico podrá desacreditar esta afirmación, como nada físico la prueba. Solo **podremos confirmarnos en esta afirmación, robusteciéndonos en su creencia fecunda, o desconfiar de ella**.

Pero según Tomás de Aquino, la "**razón**" significa también **dis-**

lidad accidental. **La razón de la inmutabilidad esencial o específica de la mente humana** se halla en que "yo no puedo pensar, querer, sentir, sino conforme al **Principio de Contradicción**; y así todos los hombres de nuestra época y de todos los que han dejado constancia de su modo de pensar a través de los siglos" (p. 151). Lamentablemente este autor tomista minusvalora el valor metafísico de la luz del intelecto humano y no tiene presente su relación con el ser y la analogía.

⁴⁵⁶ *In Div. Nom.* c. 13, lect. 3, N° 995.

⁴⁵⁷ Es siempre **desde nuestro mundo intelectual, desde nuestro tipo de intelección**, que pensamos otros mundos posibles. No podemos pensar otros tipos de intelección sin suponer en ellos al menos algo analógicamente igual: de lo contrario los términos "intelección", "verdad", "lógica", etc., carecerían completamente de sentido. La evidencia que tenemos de nuestro tipo de intelección, fundado en la evidencia del ser como analógicamente **omniextensivo**, condiciona y valora la posibilidad de pensar en otros. "Si me imagino marcianos, ángeles o un pensamiento divino cuya lógica no es la mía, es menester que este pensamiento marciano, angélico o divino figure en mi universo y no lo haga explotar. Mi pensamiento, **mi evidencia** no es un hecho entre otros, sino **un hecho-valor** que envuelve y condiciona todo otro posible". (MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenología de la percepción*, Bs. As., F.C.E., 1957, p. 436).

posición de las cosas, de los pensamientos⁴⁵⁸: sistematización racional o simplemente **racionalidad**. Ahora bien, es indudable que más allá de si los hombres poseen o no **una razón específicamente igual** (cuestión metafísica), podemos advertir que los hombres hacen de sus pensamientos ordenaciones diversas, por lo que tienen **razones diversas** (cuestión empírica e históricamente comprobable). Los hombres poseen sistematizaciones racionales diversas, diversas racionalidades, y como la verdad es también una adecuada ordenación, los hombres poseen diversas verdades al poseer diversas razones. Y esto, según el pensamiento de Tomás de Aquino, **no lleva al relativismo**. Estas diversas verdades dependen de diversos medios y modos de entender. El medio inteligible para entender es el principio de todo racionamiento y ordenación lógica del pensamiento. En los principios inteligibles, sobre todo si son últimos, se cree. La fe, la persuasión⁴⁵⁹, el asentimiento

⁴⁵⁸ *In Div. Nom. c. 7. lect. 5. N° 735.*

⁴⁵⁹ La **fe natural o creencia** es la resultante de un acto total del sujeto por el cual éste, a través de su fuerza volitiva y libre, asiente, valora, adhiere y se une a lo que conoce. Como resultado de este acto, por una parte, *el sujeto queda fortalecido con lo conocido en lo cual descansa y encuentra apoyo y fundamento*; y por otra parte, lo conocido a lo cual consiente el sujeto, se ennoblecce, se valora, se enaltece, pues el sujeto en cierta manera se le somete.

Entre lo conocido y la fe natural en lo conocido, se da un mutuo fundamentarse y sostenerse. Según Tomás de Aquino, el intelecto adhiere inmediatamente a lo que se le presenta inmediatamente como verdad: tal es el caso de la luz inteligible y de sus primeros principios. Cfr. *De Veritate*, q. 14 (*De Fidei*, a 1). Lo pensado lleva al asentimiento y el asentimiento da paz y quietud al pensar del sujeto: "Cogitatio inducit assensum et assensus quietat". (idem). En la **fe sobrenatural** lo conocido no induce a un asentimiento y, por lo tanto, este asentimiento debe hacerse no por la autoridad de lo inteligible que se conoce; sino por una autoridad externa a lo meramente inteligible, por lo que en este caso el movimiento del pensar no encuentra quietud; y así, aunque sobrenaturalmente se crea en un mensaje, hay espacio, sin embargo, para la duda, cosa que no sucede en la fe natural que tenemos en lo evidente.

No solo conocemos sino que también creemos en el conocer. La luz de la razón causa el asentimiento del intelecto; y la evidencia de aquello a lo que se asiente, genera la certeza, (idem, ad 7).

Según Tomás de Aquino, el entendimiento asiente sea movido por el **objeto** conocido, sea por el **sujeto** conocedor.

Primeramente el Intelecto asiente y genera certeza cuando es movido a asentir llevado por el objeto conocido (como en el caso de la luz del intelecto y sus primeros principios): en este caso el sujeto cognoscente tiene conocimiento (*intellectus*) y la certeza de ese conocimiento procede del objeto mismo. En segundo lugar el intelecto asiente a veces movido no por el objeto cono-

cido directamente, sino por otra cosa conocida, por ejemplo por el conocimiento que se tiene en la conclusión de un silogismo: en este caso se tiene ciencia y la certeza de este conocimiento de las conclusiones procede de las premisas. En tercer lugar, el entendimiento puede asentir, y producir certeza y seguridad, movido no por el objeto o por un conocimiento derivado del objeto, sino por obra del sujeto cognoscente. El sujeto después de una cierta elección se inclina más por una parte o por otra: si esta inclinación la hace con cierta duda o temor, entonces tendrá opinión (un conocimiento sin plena seguridad en el sujeto por no estar totalmente motivado por el objeto); si, por el contrario, esta inclinación la hace con seguridad, sin temor, entonces tendrá fe (natural). La fe, en este caso, es la seguridad que acompaña a un conocimiento, seguridad no generada por el objeto de conocimiento sino por el sujeto. Cfr. S. Th. 11-11, q. 1, a. 4.

Todo conocimiento, pues, está acompañado de un asentimiento, que llamamos creencia. No hay verdad sin creencia en la verdad, aunque puede haber creencias no acompañadas de verdad.

Cuando el objeto del conocimiento es total, omniextensivo (como el "ser" que todo lo abarca), entonces el objeto toma las características de lo evidente, no permite la duda: solo bajo esta condición se cree sin lugar a duda en los principios del ser, que son también —según la filosofía tomista— los primeros principios de la razón. Ahora bien, cuando el concepto de "ser", de acuerdo a los datos de la lingüística, no tenía un significado omniextensivo analógicamente, sino que significaba "vivir", "hallarse" (por oposición a "estar muerto"), entonces ese objeto de conocimiento no podía crear una certeza indiscutible, ni debió ser evidente, ni se podía imponer como norma de todo pensar. Cfr. CAHN, C. *The Verb "Be" in Ancient Greek*. Dordrecht, Reidel, 1973, p. 222. BASSOL DE CLIMENT, *Sintaxis histórica de la lengua latina*. Barcelona, 1945, p. 106-7.

La persuasión que produce el "ser" y sus principios debería ser estudiada, pues, juntamente con la lenta extensión que fue logrando este concepto, en la mente de los diversos filósofos. Hoy que en la filosofía tomista el "ser" alcanzó su máxima extensión, tenemos la persuasión de que nada se puede pensar sin el ser, algo no puede ser pensado sin que de algún modo sea.

A. Rosmini ha advertido que **el asentimiento es un elemento del conocimiento humano**. El asentimiento es aquel elemento del conocimiento humano que parte del sujeto, ante la presencia del objeto inteligible. Según Rosmini, la idea del ser (o ser inteligible, que no es Dios) es el objeto del intelecto humano; y el asentimiento fundamental es *la afirmación natural y congénita* que el hombre hace de ese ser intuitivo por la mente. Cfr. ROSMINI, A. *Lógica*. Milano, FUL Bocea, 1942, Vol. I, p. 85, N° 196.

Todo otro asentimiento que continúa y no contradice este asentimiento dado al ser ideal es **racional**. Por el contrario, todo asentimiento, que contradiga esta primera afirmación espontánea hacia el ser ideal como objeto formal de la mente, es irracional. El asentimiento irracional es el que mantiene la firmeza de los errores. **El principio de no contradicción impide precisamente negar fe al conocer**: sería contradictorio e imposible prestar fe y no prestar fe al conocer, al mismo tiempo. Ya Stuard Mill había dicho que el fundamento

dado al orden creado y prolongado por la razón —pues "**ex ratione humana causatur aliqua fides**"⁴⁶⁰— también fundamenta y sostiene firmemente ese punto inicial de toda verdad y orden. El que está adherido por la fe a la verdad, sabe perfectamente cuan bueno le es a su vez a la verdad estar así adhiriendo a la fe, aunque otros lo tomen por fatuo o alienado⁴⁶¹. Y esto puede decirse no solo de la fe sobrenatural que adhiere a la verdad sobrenatural, sino también de la fe natural [de nuestras creencias] que adhiere a la verdad natural, sea ésta metafísica (como es, según el tomismo, la verdad del ser participado "per se notum"⁴⁶²), sea histórica y contingente. A nivel espontáneo, fe y verdad, irracionalidad y racionalidad se compenetran y mutuamente se confirman: no hay verdad sin fe en la verdad, ni fe racional sin verdad en la fe.

En fin, la teoría filosófica de los diversos tipos de racionalidades no rechaza el tipo de racionalidad con supuestos metafísicos, con creencias trascendentes. Esta teoría no es ni un racionalismo uniforme y totalitario (que concibe un solo tipo de razón y niega valor a la historia humana y a toda diversidad en el modo de pensar), ni es un relativismo (que inmerso en la contingencia no encuentra ningún punto trascendente de referencia, por lo que hace de la relación un principio absoluto).

Si hay diversos tipos de razón y de racionalidad debemos admitir, dentro del tomismo, algo analógicamente igual que posibilita una valoración jerarquizada. Pero si, más allá del tomismo, postulamos, como posible en principio, una diversidad total entre racionalidades, entonces no cabe hablar allí de relativismo, como no cabe decir que —en

del principio de no contradicción era una generalización basada en que "Belief and Disbelief are to different mental states excluding one another". (*A system of logic*. London, Longmans, 1959, p. 183). Es claro que la posibilidad de tal afirmación o asentimiento es algo que surge en el sujeto: para Stuard Mill esta posibilidad es un hecho en el sujeto; para Tomás de Aquino y Rosmini, esta posibilidad del sujeto no solo es un hecho, sino además una necesidad metafísica fundada en la necesidad de la luz de la inteligencia misma. en el ser ideal. Según A. Hosmini. "l'essere presente alla **mente contiene in un modo implícito l'affermazione dell'uomo**". (*Lógica*, N° 196). De este modo, el principio que rige nuestra racionalidad está acompañado de una persuasión correspondiente, que suele elevarlo con frecuencia más allá de los objetos discutibles.

⁴⁶⁰ *In Div. Nom.* c. 7. lect. 5. N° 735.

⁴⁶¹ "Ille enim qui veritati per fidem unitus est, bene conoscit quam bene est ei, sic veritati fidei adhaerendo. quamvis multi reprehendant ipsum sicut extasim passum, id est sicut fatuum et a se alienatum". *De Div. Nominibus*, c. 7. lect. 5. N° 7391.

⁴⁶² *In I Sent.* D. III. q. I. a. 2.

una visión omniextensiva del ser— la nada absoluta y total sea relativa al ser. En este caso, admitida la visión omniextensiva del ser, solo podremos decir que la nada no es posible y no es posible entender sin ser.

Como se advierte, aceptar una nueva filosofía que suprima la analogía del ser y de la verdad, o la reduzca a un solo modo de entender propio de una filosofía, implica aceptar un nuevo principio, una nueva verdad, una nueva perspectiva, tan original y radicalmente nueva que no tiene sentido ni cabida ni ser en la filosofía tomista.

Si la teoría copernicana exigía, para ser comprendida, la suficiente imaginación como para afirmar que la tierra, que desde siglos parecía evidentemente inmóvil, se concibiese ahora, contra toda evidencia, con movimiento de traslación y rotación, la teoría de los tipos de intelección totalmente diversos exige también, contra **la milenaria evidencia de la omniextensión** del ser (pues fuera del ser no hay nada y la nada no es), que se imagine la posibilidad de otros tipos de "seres" totalmente diversos, como mónadas que no poseen nada en común entre ellas ni siquiera el ser ni el ser mónadas.

En resumen, toda filosofía implica una cierta concepción del "ser" o de "lo último", del fundamento. Parménides parece concebir el ser y el ente como **unívoco**, y, en esta perspectiva, la verdad es una sola. Otros filósofos, como Tomás de Aquino, conciben el ser y el ente como **análogo**: como omniextensivo en su identidad y como diverso en su comprensión. En este caso la verdad es también análoga. Ahora bien una filosofía que sostiene la posibilidad de diversos tipos de intelección (en la que un tipo de intelección de una sociedad o planeta, por ejemplo, no se comunique en absoluto con otro tipo de intelección) supone una concepción del ser o fundamento último que no sea ni unívoco ni análogo, pero tampoco equívoco.

El "ser" es equívoco cuando con un mismo nombre o voz se usa una palabra para indicar cosas totalmente diversas; pero, en el supuesto de que existan tipos de intelección totalmente diversos, el "ser" no podría concebirse ni siquiera equívocamente. La cuestión del "ser" (en cualquiera de sus sentidos) sería la cuestión de **un** tipo de intelección que no tendría ningún sentido en otro tipo de intelección totalmente diverso. La verdad, en este caso, no sería ni unívoca, ni análoga, ni equívoca: el problema de la verdad y del relativismo sería el problema de **un** tipo filosófico de intelección. En otras racionalidades este tipo de problemas podría estar ausente o carecer de sentido.

El análisis de diversos tipos de racionalidades, nos sugiere que comprender una nueva filosofía implica un **esfuerzo imaginativo para comprender una nueva idea del "ser"** (o como quiera llamársele a la última afirmación absoluta y **omniextensiva** del filósofo). Quien no tiene la sufi-

ciente imaginación creadora como para pensar en otro "ser" o fundamento, distinto del parmenídeo, nunca podrá pensar una filosofía **totalmente** diversa.

El concepto de "ser" de la filosofía tomista está comprometido por medio de la analogía —genial creación de los filósofos— con la **omniextensiva** totalidad abstracta: todo es; ya nada puede ser penado fuera del ser, como sugería Parménides. En fuerza de esta concepción **omniextensiva y analógica del ser**, suponemos que cualquier cosa primeramente "es", aunque solo "sea" pensable o imaginada. Y es pensable porque es: en este modo de pensar, el "ser" se pone siempre y necesariamente como fundamento constitutivo del pensar. Solo quien advierte esto, y lo limitado y condicionado de este modo filosófico de pensar, podrá postular imaginar otro⁴⁶³.

"Dados una vida humana y un sistema de comunicación (o -

⁴⁶³ Se ha achacado siempre al idealismo que identificase conscientemente el "poner" con el "ser" (como, por ejemplo, lo hace Fichte): mas el realismo hace inconscientemente lo mismo, guiado como el idealismo por sus evidencias: pone el "ser" (hablo de "ser" metafísico. objeto y luz de la mente, sin el cual no se puede comprender los entes', no me refiero a esa fuerza o estímulo que solo está en los sentidos y que la mente no pone —se puede en efecto estar en un teísmo sin ser ni idealista ni realista—) antes de cualquier cosa, solamente que no advierte que lo pone porque lo pre-supone. Cuando un estímulo hiere nuestros sentidos, al conocerlo intelectivamente decimos (o suponemos implícitamente, según este modo filosófico de pensar) que "es" algo. Con este inocente concepto "es", pre-su-ponemos previa y subrepticamente toda la concepción metafísica de la analógica omniextensión del ser.

De hecho, todo filósofo soto es filósofo porque pre-su-pone la totalidad (se le llame "ser", "materia", "idea", poco importa en este caso), sea que la afirme, sea que la niegue. La totalidad, se llame Idea o Realidad, está siempre antes de la cosa, la cual como parte soto adquiere sentido en la totalidad.

Una filosofía de los diversos tipos de Intelección sugiere comprender esta posición epistemológica propia de la filosofía.

lenguaje») suficientemente diferente de los que conocemos, es muy concebible —aunque sólo sea hipotéticamente, como asuntos de ciencia-ficción— que queda haber **otros «ámbitos de sentido» independientes y sin puntos de contacto con los nuestros**. Dentro de tal ámbito los pensadores podrían comprenderse mutuamente muy bien, aunque todos nuestros intentos de establecer contacto **con ellos estarían condenados al fracaso**. Por consiguiente, no habría nada intrínsecamente «no racional- en el pensamiento y en el lenguaje de ellos; sus modos de hablar y pensar, de razonar y actuar, **serían «racionales» de modos diferentes de los nuestros e inconmensurables con los nuestros**⁴⁶⁴.

⁴⁶⁴ TOULUIN, St. *La comprensión humana. I. El uso colectivo y la evolución de los conceptos*. Madrid, Alianza. 1977, p. 429.

W. R. Daros es ítalo-argentino, profesor en Letras (Córdoba), licenciado y doctorado en Filosofía (Rosario). Ha cursado además, durante varios años, y se ha graduado también en Italia (Roma), donde ha realizado y presentado trabajos de investigación filosófica (Stresa).

Actualmente es docente de filosofía, e investigador principal, -con sede en la *Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL)*-, del *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)*, aplicando sus investigaciones preferentemente al ámbito de la filosofía de la educación. Forma parte, además, del Comité de Pares de la Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (CONEAU) y de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT) del Ministerio de Cultura y Educación.

Ha publicado numerosos libros y artículos sobre filosofía y educación en revistas especializadas de América y Europa. En mérito a sus escritos ha recibido Medalla de Oro de la Universidad Estatal de Génova (DI.S.S.PP.E).

Libros del mismo autor:

- El principio gnoseológico en la filosofía de A. Rosmini, 1979.
- Racionalidad, ciencia y relativismo, 1980¹, 2009².
- Epistemología y didáctica, 1983.
- Razón e inteligencia, 1984.
- Educación y cultura crítica, 1986.
- Individuo, sociedad y educación, 1988¹, 2.000².
- Teoría del aprendizaje reflexivo, 1992.
- Introducción crítica a la concepción piagetiana del aprendizaje, 1992.
- Fundamentos antropológico-sociales de la educación, 1994.
- Verdad, error y aprendizaje, 1994.
- Introducción a la epistemología popperiana, 1996¹, 1998².
- La autonomía y los fines de la educación, 1996.
- El entorno social y la escuela, 1997¹, 2009².
- Filosofía de la educación integral, 1998.
- La filosofía posmoderna ¿Buscar sentido hoy? 1999.
- La construcción de los conocimientos. 2001.
- Filosofía de una teoría curricular. 2001.
- Problemática sobre la objetividad, la verdad y el relativismo. 2002.
- La primacía de tu rostro inaprensible. La propuesta ética de E. Lévinas. 2003.
- Epistemología de la filosofía. 2004.
- Protestantismo, capitalismo y sociedad moderna. 2005.
- En la búsqueda de la identidad personal. 2006.

