

CUADERNOS DE FILOSOFIA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



METATEORÍA Y RAZÓN
Francisco Miró Quesada

LA RAZÓN EN CRISIS
Eugenio Pucciarelli

KANT Y LA RAZÓN SINTÉTICA
Eduardo García Belsunce

HEGEL Y LA RAZÓN DIALÉCTICA
Ansgar Klein

PERSPECTIVAS DE LA RAZÓN HISTÓRICA
Rodolfo A. Agolia

HUSSERL Y LA RAZÓN LÓGICA
Margarita Costa

ORTEGA Y LA RAZÓN VITAL
Marta López Gil

LA RAZÓN AXIOLÓGICA
Ricardo Maliandi

LA RAZÓN Y LO IRRACIONAL: UN ANTAGONISMO SUPERABLE
Bruno L. G. Piccione

AÑO VIII • NUMERO 10 • JULIO - DICIEMBRE 1968

DESPLIEGADO

DIRECTOR

EUGENIO PUCCIARELLI

SECRETARIO DE REDACCION

JULIO C. COLACILLI DE MURO

Dirección Postal:

**Instituto de Filosofía
25 de Mayo 217 (2º piso)
Buenos Aires, Argentina**

CUADERNOS DE FILOSOFIA

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES**

ANO VIII • NUMERO 10 • JULIO - DICIEMBRE 1968

DESPLGADO

© QUEDA HECHO EL DEPÓSITO QUE PREVIENE LA LEY 11.723
COPYRIGHT BY UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

IMPRESO EN LA REPUBLICA ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINA

SUMARIO

	Págs	
FRANCISCO MIRÓ QUESADA, <i>Metateoría y razón</i>	195	✓
EUGENIO PUCCIARELLI, <i>La razón en crisis</i>	209	✓
EDUARDO GARCÍA BELSUNCE, <i>Kant y la razón sintética</i>	255	✓
ANSGAR KLEIN, <i>Hegel y la razón dialéctica</i>	269	✓
RODOLFO M. AGOGLIA, <i>Perspectivas de la razón histórica</i> ..	289	✓
MARGARITA COSTA, <i>Husserl y la razón lógica</i>	313	✓
MARTA LÓPEZ GIL, <i>Ortega y la razón vital</i>	325	✓
RICARDO MALLANDI, <i>La razón axiológica</i>	343	✓
BRUNO L. G. PICCIONE, <i>La razón y lo irracional: un dualis- mo superable</i>	353	✓
INFORMACIONES	361	

DESPLGADO

METATEORIA Y RAZON

Por Francisco Miró Quesada

SE cuenta que una vez, un filósofo que había leído y comprendido los teoremas de Gödel, preguntó: ¿por qué se hace tanta bulla sobre las engorrosas combinaciones de unas cuantas patitas de araña sobre el papel? Seguramente dicho filósofo había comprendido formalmente los resultados, a saber que es imposible probar por medios finitistas la consistencia de la aritmética formalizada. Pero no había captado la inmensa significación de este resultado para la filosofía del conocimiento, porque, probablemente no se había dado el trabajo de analizar el proceso racional que lo había generado. Pues cuando se medita sobre su significación dentro del ámbito del conocimiento en general se descubre que todo el proceso es a la vez una culminación y un desenlace de algo que se inicia hace casi veinticinco siglos en Grecia. Los teoremas de limitación de Gödel (y otros)¹ son una respuesta a la interrogante planteada por Platón, que es, sin duda alguna, la pregunta fundamental de la filosofía del conocimiento: ¿puede el hombre alcanzar conocimientos universalmente válidos, cuya validez sea independiente de la latitud y del tiempo, que mantengan su verdad a pesar de las variaciones psicológicas de los individuos, que sean independientes, incluso, de las determinaciones culturales que impone la historia? En pocas palabras: ¿puede el hombre alcanzar conocimientos absolutos?²

¹ Los teoremas de limitación constituyen el principal resultado de la metateoría, ciencia que se constituye para investigar las propiedades de las teorías formalizadas. Lo que interesaba a los investigadores que crearon la metateoría —que ellos llamaron por iniciativa de David Hilbert, metamatemática—, era demostrar la consistencia de la matemática clásica por medios absolutos, es decir, mediante técnicas que, desde el punto de vista del rigor matemático moderno, fueran inobjektivas. Los resultados que, en un principio parecían alentadores, fueron, al final, negativos. Se demostró que la consistencia de los sistemas matemáticos no podía demostrarse de manera que no dejara ningún lugar a dudas. Por eso estos resultados se denominaron *teoremas de limitación*, pues demostraban que la formalización de las matemáticas no poseía el poder que se había creído. Los sistemas formalizados tenían limitaciones insalvables.

² Al hablar de *conocimiento absoluto* no hacemos sino tomar los términos en su verdadero sentido, es decir, como significando un conocimiento que se imponga

Platón, en muchos de sus diálogos y sobre todo en *La República* —probablemente el texto filosófico más importante de la historia de la filosofía— plantea de manera definitiva el ideal del conocimiento absoluto, como la meta de todo conocimiento racional. Si el ser humano es incapaz de llegar a conocimientos indubitables, cuya verdad tenga que ser aceptada como vigencia suprahistórica por todos los sujetos cognoscentes, la filosofía no tiene sentido.

Desde que Platón fija este ideal, la filosofía y la ciencia han girado en torno de él. A favor o en contra, refinándolo, limitándolo, reajustándolo, replanteándolo, intentando realizaciones parciales, pero siempre en torno de él. Toda la historia del conocimiento no es sino la historia del esfuerzo desesperado del hombre por realizar el ideal platónico. La metateoría es la culminación y el desenlace de este proceso. Es el puerto de llegada —y también de partida— de una línea original que nace en Grecia, en la época de los siete sabios, adquiere mayoría de edad con Platón, crece de manera espectacular durante la época helenística, mantiene una velocidad modesta (pero sin desaparecer) en la Edad Media, se reinicia con un vigor asombroso en el Renacimiento y desde ese momento no ha dejado de intensificarse hasta que, con los teoremas de limitación de la matemática llega a un límite más allá del cual no puede ya ir.

Esta línea especialísima no es otra que la de *la realización del ideal platónico*. Realización parcial por cierto, puesto que el mismo Platón sabía que su ideal no podía realizarse por completo. Ya en la época platónica y desde antes que ella, se hacían objeciones —que hoy no podrían mejorarse— contra la posibilidad del conocimiento absoluto. Pero, de todas maneras, realización. Porque es indiscutible que desde antes de Platón los griegos habían iniciado el “seguro” camino de la ciencia y habían sido capaces de llegar a conocimientos con poder suasorio apodéctico. Empero no tenían clara conciencia de su verda-

de manera necesaria y universal a todos los sujetos cognoscentes. En este sentido coincidimos con la significación que imprime Husserl a la misma expresión. Pero no creemos que el método propuesto por Husserl para alcanzar el conocimiento absoluto sea la vía indicada. Los análisis de Husserl han permitido aclarar a fondo el sentido del conocimiento absoluto como meta del conocimiento racional, es decir, filosófico, y en este sentido el creador de la fenomenología ha rendido un servicio invaluable a la filosofía. Pero creemos que los resultados de la investigación metateórica constituyen un contraejemplo irrefutable que invalidan lo esencial de sus planteamientos.

dera significación. Los mismos pitagóricos, los que más se acercan a la comprensión del sentido del conocimiento matemático, no logran captarlo plenamente y caen en elucubraciones sin fundamento, rayanas en el mito.

Platón fija con claridad los caracteres constitutivos del conocimiento científico o filosófico, es decir, racional. Por eso mismo es el primer hombre en analizar sistemáticamente las limitaciones del conocimiento de su época. Niega a la matemática el rango de ciencia primera, y lo atribuye a la dialéctica. Por la sencilla razón que da por sentados sus supuestos. La matemática, nos dice Platón, alcanza conocimientos importantes y debe ser parte fundamental de la educación de la juventud, pero no llega al conocimiento verdadero porque parte de supuestos que no analiza, cuya verdad no prueba. Y sólo un conocimiento que es indiscutible desde sus principios, puede pretender al título de verdaderamente científico, es decir, de absoluto. La dialéctica es el único método capaz de alcanzar este estado supremo del conocimiento, por eso debe constituir la cúspide de la pirámide educativa.

Naturalmente Platón fue incapaz de alcanzar conclusiones definitivas. A pesar de su genio y de sus esfuerzos, sus conclusiones no pudieron imponerse con la misma necesidad con que se imponían las verdades de la matemática, aunque sólo se apoyaban en supuestos no analizados. Esta situación desconcertante fue resuelta por la matemática griega postplatónica. Euclides, probablemente miembro de la Academia, es el representante más célebre de este nuevo tipo de matemática. La solución de Euclides inicia una nueva etapa en el conocimiento humano, porque muestra que el ideal platónico, si bien no puede realizarse "in toto" puede al menos realizarse de manera parcial con gran extensión y eficacia y, lo más importante de todo, con posibilidades ilimitadas de expansión. Esta impresionante y a la vez esperanzada posibilidad fue la matemática axiomática o postulacional. Porque, en efecto, si todas las verdades de la matemática se derivan sólo de unas cuantas, reducibles a un mínimo, y si estas pocas verdades son evidentes, se imponen a la razón de manera necesaria, universal y comunicable, entonces ha quedado resuelto el problema del conocimiento absoluto. La crítica platónica al conocimiento matemático ha quedado superada. La matemática se ha tornado, así, en ciencia per-

fecta, dentro de los más estrictos cauces platónicos. Se puede hablar de una matemática dialéctica³.

Desde el momento en que la matemática queda constituida en ciencia axiomática se inicia un proceso grandioso de conquista racional de la realidad. Los *Elementos* de Euclides representan la primera realización efectiva del ideal platónico: la elaboración de un conocimiento verdadero, de una ciencia que merezca el nombre de tal, es decir de una ciencia capaz de fundarse a sí misma. Es cierto que comparado con el inmenso objetivo que debe cumplir el conocimiento racional del mundo, el campo de la geometría es muy pequeño. Pero tiene la importancia de ser la prueba indiscutible de que es posible lograr el verdadero conocimiento científico. Una vez conquistado el campo de las formas espaciales, nada impide, en principio, aplicar el mismo método para ir conquistando progresivamente la totalidad. Es posible que se encuentren dificultades sin nombre, y que jamás se llegue al fin. Pero las dificultades pueden vencerse con refinamientos y creaciones metodológicos y aunque la meta no pueda alcanzarse, siempre nos podremos aproximar cada vez más a ella.

En el Renacimiento, debido a una serie de razones que rebasan los marcos de este artículo, el hombre de Occidente adquiere conciencia renovada del ideal platónico de conocimiento que puede ser considerado como el ideal helénico de la ciencia. Los griegos lograron racionalizar, además de las formas espaciales, importantes aspectos del mundo de los números y el movimiento de los astros. Pero la carencia de una verdadera ciencia de los números les impidió ir más lejos a pesar de las penetrantes vislumbres de Arquímedes.

Los trabajos de Cartan, Tartaglia y otros permiten a Galileo dar un paso trascendental: aplicar los métodos matemáticos al conociemien-

³ No está demás advertir que el sentido en que Platón emplea el término "dialéctica" es muy diferente del sentido marxista de la palabra. Para Platón, tal como se desprende del texto de *La República* (Libro VII, 533 a) la dialéctica es el método filosófico supremo, es decir, el método que permite al conocimiento fundamentarse a sí mismo. Todo conocimiento, para ser auténticamente filosófico debe de estar adecuadamente fundado. Si es un conocimiento de principios, los principios deben de llevar en ellos mismos la razón de su verdad.

La dialéctica en sentido hegeliano e incluso marxista es un método que pretende fundarse a sí mismo pero que impone ciertos caracteres al proceso cognoscitivo, tales como los tres momentos de afirmación, de negación y de síntesis, como el paso de la cantidad a la cualidad, etc., que no están considerados en los planteamientos platónicos.

to de la naturaleza. Es cierto que Platón negaba que se pudiera conocer de manera científica el mundo sensible. Pero su negación se fundaba en la imposibilidad de llegar a conocimientos seguros, invariantes. Si se logra determinar aspectos invariantes en el dinamismo abigarrado de la sensación, la situación cambia radicalmente. La aplicación de métodos algebraicos a las regularidades sensibles, permite cumplir con el ideal de necesidad y universalidad del verdadero conocimiento. El conocimiento de la realidad física repercutió a su vez sobre la propia ciencia matemática que recibe un impulso fabuloso y comienza a conquistar regiones objetivas cada vez más amplias y complejas. Y a su vez, este desarrollo permite conocer racionalmente aspectos cada vez más vastos de la realidad natural. La ciencia, como conocimiento autofundante, se expande cada vez más. La cultura occidental inicia así, un proceso gigante de racionalización de la realidad que le permite utilizar la materia y la energía del mundo circundante a su favor. El ideal platónico comienza a realizarse plenamente. Es la época del gran racionalismo. Descartes no hace sino retomar, con un lenguaje más moderno, adaptado a la época, el mismo ideal. Y Leibniz lo lleva hasta sus últimas consecuencias. La conquista del mundo matemático y físico no es sino una conquista parcial. Mientras no se conquiste el mundo de las ideas, el mundo supremo del espíritu, no podrá cumplirse la meta de manera definitiva. Partiendo del modelo de la ciencia matemática, que, de acuerdo con las pautas fijadas por Platón y realizadas por Euclides, es el único modelo de conocimiento científico auténtico, Leibniz se propone elaborar el sistema total de nuestros conocimientos. Utilizando las ideas más elementales, tan evidentes que su sola aprehensión impone su verdad, se propone deducir la totalidad de los conocimientos reales y posibles. Desde luego su ideal de "Mathesis universalis" (ya planteado por Descartes) no puede realizarse. El pensamiento filosófico occidental, de mala gana, llega a la conclusión de que el ideal es demasiado ambicioso. Pero el camino iniciado por Euclides se sigue transitando con la esperanza de que a través de una maduración secular, fundada en un progresivo perfeccionamiento metódico, se logre alcanzar sino la plenitud, por lo menos la conquista total del mundo físico. Toda la matemática y la física occidental siguen este cauce. Quien no comprenda hasta qué punto la ciencia occidental está impregnada de platonismo, no puede comprender nada de lo que ha sucedido en la historia del conocimiento.

La matemática occidental no es sino la vía de realización del ideal platónico: La actitud natural del matemático —como muy bien observa Gödel— es eminentemente platónica. El matemático clásico considera, mientras no se deje desviar por teorías derivadas de la meditación sobre las dificultades y fracasos del propio pensamiento filosófico, que los objetos de su ciencia existen en un mundo aparte y diferente del mundo físico, y da por sabido que los axiomas de los cuales parte y los principios que utiliza para derivar los teoremas son indubitables, absolutos.

En el último tercio del siglo pasado, la matemática occidental estaba firmemente instalada en el ámbito platónico. Es cierto que la creencia en la verdad absoluta de los axiomas había sufrido un serio golpe con el advenimiento de las geometrías no euclidianas. Pero la creación y el consecuente éxito de la teoría de los conjuntos había permitido refaccionar las fisuras. En efecto, los nuevos conceptos creados por Cantor, Weierstrass y Dedekind habían echado nueva luz sobre los conceptos de la matemática clásica. Y habían hecho posible aclarar una serie de oscuridades y de lagunas tanto en las definiciones como en la derivación de los teoremas. El resultado más notable de la teoría era su inmensa capacidad de reducción. En último término todos los conceptos de las matemáticas clásicas podían interpretarse como casos particulares del concepto de conjunto. La matemática clásica se redujo primero a la aritmética mediante la interpretación numérica del continuo y luego se redujo el concepto de número natural al concepto de conjunto. Se mostró luego que todos los teoremas de la teoría de los conjuntos, y en consecuencia de la matemática clásica se derivaban de supuestos y leyes lógicas muy simples. Y como el conjunto no es sino una clase, o sea, un concepto lógico, quedó establecido que las matemáticas no eran sino un caso particular de la lógica. Todas las teorías matemáticas quedaron unificadas en torno de la teoría de la deducción. Desde entonces pudo hablarse, ya no de las matemáticas, sino de la *matemática*.

Dentro de este horizonte se puede comprender porqué los axiomas de la geometría no son evidentes. Se trata de casos particulares, de planteamientos hipotéticos. Pero los supuestos de la teoría de los conjuntos y los principios de la lógica sí son evidentes. Con estos axiomas y con estos principios, más la ayuda de postulados hipotéticos es po-

sible reconstruir toda la matemática. La evidencia fundamental permanece. Sólo que, dentro de ella, es posible hacer hipótesis de todo tipo, y deducir de estas hipótesis, de manera necesaria, una serie de importantes consecuencias. Con los trabajos de Frege, culmina este proceso de "rigorización" lógica de las matemáticas. Y con esta culminación se piensa que se ha logrado demostrar que *la matemática* es una ciencia que cumple el ideal de conocimiento perfecto que es la meta de toda disciplina racional.

Pero cuando se había llegado a alturas tan extraordinarias en el camino hacia la realización del conocimiento perfecto se produce una grave crisis que obliga a replantear todo lo hecho. El descubrimiento de las pradojas de la teoría de los conjuntos muestra que el concepto de conjunto no era tan claro como se había creído y que los principios lógicos que se habían utilizado para derivar los teoremas de la teoría no tenían la evidencia que se les había atribuido. Se produjo así una situación de suma gravedad, pues se trataba nada menos que de la totalidad de la ciencia. Si la teoría de los conjuntos se derrumbaba, se derrumbaba la totalidad del edificio matemático que se había fundado sobre ella y se derrumbaba la física en su más amplio sentido. La crisis afectaba no sólo a la ciencia sino a la misma cultura occidental puesto que el ideal de conocimiento racional era una vigencia constitutiva de dicha cultura.

Por tratarse de una crisis de fundamentos, no podía resolverse de manera parcial, mediante reajustes metodológicos. Sólo una revisión completa, implacable, radical, podía enfrentarse a ella. La metateoría —llamada en sus inicios metamatemática por Hilbert y sus seguidores— fue la respuesta del pensamiento occidental ante su propia crisis. y los teoremas de limitación constituyen el desenlace de este enfrentamiento. La metateoría es por eso una respuesta de la actitud platónica ante las dificultades que se le presentan en el camino. Una respuesta que tal vez no sea la última, pero que, en relación al proceso que se inicia con Euclides —como el primer intento de formar una ciencia capaz de fundarse a sí misma— y que desemboca en Cantor es sin duda alguna un desenlace más allá del cual no se puede ir por el momento. Porque la metateoría no es sino una disciplina que nace para realizar el intento desesperado de salvar la perfección de la ciencia, es decir, para demostrar que el conocimiento matemático puede fundarse a sí mismo.

Los resultados de la investigación metateórica han sido tan extraordinarios que aún hoy día es difícil captarlos en la plenitud de su significación. Pero lo que sí se puede decir es que son a la vez un final y un comienzo. Un final porque el desenlace, como todos sabemos, ha sido dramático: los teoremas de limitación demuestran que es imposible que la matemática clásica se fundamente a sí misma. — O sea, *es imposible probar, mediante métodos de valor absoluto, el valor absoluto del conocimiento matemático*. Toda prueba que desemboque en la demostración de que la matemática es un sistema perfecto (en lenguaje metateórico, *consistente*) es, o un error, o un círculo vicioso. En consecuencia si no se puede probar de manera indubitable, que los conocimientos matemáticos constituyen un sistema de verdades indubitables, las disciplinas matemáticas no son una verdadera ciencia.

¿Significa esto que la ciencia ha terminado en Occidente? ¿Significa este resultado que debemos contentarnos con una concepción puramente pragmática de la ciencia, con puras opiniones más o menos aceptadas sin mucha discriminación por la colectividad, en un momento dado de su historia, cuya única justificación es la utilidad? ¿Hemos perdido más de dos mil años de esfuerzos?

A primera vista parecería que, en efecto, es así. Porque si no se puede tener seguridad en el valor absoluto del conocimiento matemático, no se puede tener seguridad en el valor de ningún conocimiento. Pero si se analiza a fondo el camino que se ha seguido para llegar a tamaño desenlace, se descubre que, dentro de este final desilusionado hay también un nuevo comienzo. Porque los resultados de la metateoría son, dentro de las normas vigentes del pensamiento matemático, indubitables. Lo importante de los teoremas de limitación es que son considerados por todos los que son capaces de comprenderlos — cosa que requiere de un largo entrenamiento en los métodos y técnicas del pensamiento formal — como definitivos, es decir, de valor absoluto. O sea, que al demostrar que el edificio de la matemática clásica no tiene valor absoluto se han utilizado métodos que tienen valor absoluto y estos métodos son matemáticos. En el propio derrumbe está el renacer, en el propio final, está el nuevo comienzo.

Los métodos que se han utilizado para llegar a la conclusión absoluta de que no puede demostrarse de manera absoluta la consistencia de la aritmética clásica (teorema principal de limitación) son los de

la matemática recursiva⁴, que involucran ciertos principios de lógica, como el principio de no contradicción. A través de todo el proceso que conduce a los teoremas de limitación (a todos, no sólo al que hemos mencionado) se ha revelado un aspecto del conocimiento matemático que tiene validez absoluta. Y a través de esta revelación se descubre una puerta de entrada al sentido último del conocimiento racional y del concepto de razón. La filosofía del conocimiento ingresa así en una nueva etapa. De manera resumida rehagamos el camino.

Platón fija para siempre el ideal del conocimiento racional. Euclides realiza por primera vez este ideal en el campo de las formas espaciales. Los hombres del Renacimiento desarrollan las ideas de Euclides y amplían el campo del conocimiento riguroso al mundo físico. La época del gran racionalismo da un impulso increíble al conocimiento matemático. Cantor y Frege dando el último toque de la perfección, logran unificar todo el cuerpo de doctrina clásico en torno de la noción de conjunto.

Pero ya cuando hacen esto, habían aparecido las geometrías no euclidianas y luego Cantor mismo descubre una paradoja que no se atreve a publicar, hasta que la publicación de la paradoja de Burali-Forti produce la gran crisis de fin de siglo. Todo este proceso se desarrolla autónomamente, se trata de un dinamismo del propio conocimiento racional, que al aplicar sus propias pautas desemboca en esta situación. Este mismo dinamismo que conduce a la crisis, lleva al desenlace, en el cual se muestra que es imposible salvar la perfección de la matemática clásica y a la vez se descubre una región perfecta del conocimiento racional: la matemática recursiva.

En cierto sentido nos encontramos en una situación parecida a la que se encontraba Euclides cuando, por primera vez, lleva a la práctica el ideal platónico del conocimiento racional. Lo hecho por Euclides, no tiene el valor que se creía, pero, en cambio, se ha descubierto el campo del pensamiento recursivo que sí tiene valor absoluto. Por fin hemos podido realizar, de manera parcial y como un comienzo —al igual que Euclides— el ideal platónico.

Pero hay una diferencia entre ambas realizaciones: veinticuatro

⁴ Decíamos "matemática recursiva", porque, como ha demostrado Kleene, la matemática intuicionista, la matemática finitista, la matemática constructiva (en sentido estricto), pueden sistematizarse por completo mediante la teoría de las funciones recursivas.

siglos durante los cuales la razón ha seguido un largo camino. Y aunque ambas situaciones son, en la superficie, parecidas, son en el fondo, muy diferentes. Euclides es el comienzo. Al realizar la hazaña de axiomatizar el conocimiento geométrico produce la impresión de que la tesis platónica sobre la razón es verdadera: la razón tiene principios eternos e inmutables, que se captan de manera definitiva mediante un método infalible. Toda la gran tradición filosófica, que desemboca en el gran racionalismo de los siglos XVII y XVIII, se centra en esta concepción. Pero el desenlace de la investigación metateórica impone una conclusión, sino contraria, sí muy diferente. Porque la crisis del conocimiento científico y la revolución lógica que desencadena muestran que muchos de los principios que clásicamente se habían considerado como absolutos no eran tan absolutos como se había creído (por ejemplo, la limitación de la validez del principio del tercio excluido a los conjuntos recursivos, la evidencia de los postulados euclidianos, el concepto "natural" de conjunto infinito utilizado implícitamente por la matemática clásica, etc.). La razón se despliega, al final de la crisis, no como algo estático, sino como algo dinámico, cuyos principios no se revelan de manera evidente y definitiva de una vez por todas, sino que se van realizando a través de un proceso secular. Y esta revelación ilumina ante el pensamiento absorto de Occidente un panorama nuevo que obliga a replantear la temática clásica de la filosofía del conocimiento. La nueva situación impone todo un programa de nueva filosofía.

El hecho de haber descubierto a la razón en su dinamismo, es algo radicalmente nuevo en la filosofía occidental. Desde luego la filosofía del siglo XIX ya había tomado conciencia de que la razón es una estructura que se modifica históricamente. Hegel es probablemente el primero en intentar una descripción dinámica de la razón. Basta este mérito para colocarlo entre las grandes cumbres de la filosofía. Pero, desgraciadamente, en tiempos de Hegel, aunque se podía tener ya una visión intuitiva del dinamismo de la razón, se carecía de toda posibilidad de comprender el verdadero sentido del proceso y menos aún de captarlo y seguirlo en sus evoluciones y detalles. Esto explica el estrepitoso fracaso de Hegel y de todos los que trataron de aplicar el método dialéctico —tal como él lo entendía— al análisis del dinamismo de la razón en trance de conocimiento. Deslumbrado por su descubri-

miento, Hegel se lanza a la gran aventura de descubrir una racionalidad en la evolución de la propia razón. Pero no encuentra ninguna veta que le permita seguir los vectores que señalan su trazo histórico. No podía encontrarla pues la razón aún no había construido métodos adecuados de autoanálisis. Sólo un proceso como el que hemos descrito que desemboca en la creación y en los resultados de la metateoría podía abrir las puertas para una captación ceñida del movimiento histórico. Sólo las técnicas analíticas surgidas del propio proceso de la razón en su marcha hacia el conocimiento absoluto podían abrir el camino hacia una verdadera *fenomenología y una verdadera dinámica de la razón*. Por eso, debido a las limitaciones insalvables de la época, los métodos de Hegel nos parecen hoy día, de carácter más bien literario.

Sería rebasar los marcos del presente artículo analizar en detalle el *proceso racional* mediante el cual la *razón evoluciona*. Nuestra meta era únicamente mostrar cómo las disciplinas metateóricas nos colocan en un nuevo horizonte frente al problema del conocimiento racional. Pero no está demás terminar mostrando, con la mayor brevedad posible, los lineamientos más generales del proceso.

El análisis nos conduce a un resultado fundamental: existe un vector de racionalidad en el camino de la razón. *Este vector es su marcha hacia el conocimiento absoluto*. Es el propio ideal de la razón, su meta de necesidad, universalidad y comunicabilidad, lo que genera su evolución, lo que la constituye en un dinamismo sin término. La realización de su meta no puede cumplirse sino *a través de un proceso de rigorización*. El ideal de necesidad, de universalidad y de comunicabilidad impone a la razón la exigencia de utilizar un método mediante el cual logre la máxima precisión en la expresión del conocimiento. Este método es la *formalización* de las expresiones que comunican los contenidos cognoscitivos. Pero la formalización conduce de manera inevitable a la revisión constante de los principios de la razón. La formalización no puede pasar del nivel impuesto por el estado de las técnicas formalizantes que utiliza. Pero estas mismas técnicas conducen a resultados desconcertantes que sólo pueden ser superados mediante un mayor perfeccionamiento de los instrumentos de rigorización. La creación de la formalización algebraica, por ejemplo, condujo a las lagunas teóricas del concepto de continuidad (vaguedad del concepto de número irracional, paradojas de la noción de infinitésimo, etc.). Estas vaguedades sólo pudieron ser superadas mediante un proceso de

arritmetización (es decir, mediante un avance en el proceso de formalización), y mediante la teoría de los conjuntos (primera etapa en la formalización del concepto de infinito). Pero estos progresos condujeron a las paradojas de la teoría de los conjuntos. Y las paradojas sólo pudieron ser esclarecidas y suprimidas (aunque no de manera absoluta) mediante una revolución en las técnicas de formalización que condujeron a la creación de la metamatemática. Estas técnicas condujeron, a su vez, al descubrimiento de ciertas limitaciones en las evidencias que habían servido de base a la utilización de principios que se consideraban invariantes (como limitación del rango de aplicación del principio del tercio excluido, concepto intuitivo de verdad, etc.). Y este descubrimiento reveló la existencia de una limitación intrínseca de las evidencias fundamentales del conocimiento lógico-matemático. Se planteó, así, el problema de la posibilidad de encontrar un método que permita distinguir entre las evidencias auténticas e inauténticas. Y se reveló, además, el carácter dinámico de la razón, en tanto existe una variación de lo que, en un momento dado de la historia del conocimiento racional, se considera como vigencia absoluta.

En este dinamismo mediante el cual evoluciona el *complejo de evidencias* que constituye la base del conocimiento racional, se descubre una relación profunda entre el lenguaje y el contenido del conocimiento, que aún no ha sido enfocada con suficiente rigor. Y es indudable que sólo analizando a fondo esta relación se puede comprender el verdadero sentido del dinamismo de la razón. El lenguaje se revela a la vez como "filtro" de la razón, es decir como "instrumento" que produce, en su funcionamiento, una separación de las evidencias auténticas de las inauténticas, y como "factor constitutivo" que contribuye a la creación del propio conocimiento lógico-matemático. Pero esta constitución no es total, pues el propio lenguaje conduce a la convicción de hay parte del contenido del conocimiento que se constituye extralingüísticamente.

La aplicación de métodos rigurosos al análisis del propio rigor obtenido a través de la formalización, conduce también al descubrimiento de una nueva dimensión de la razón. Esta dimensión que se ha sospechado repetidas veces pero que nunca ha sido planteada adecuadamente, no podía descubrirse sino como resultado del proceso de rigorización. La razón se ha revelado como una facultad a doble vertiente: una *algorítmica* o *mecánica*, otra *poética* o *creadora*. El ideal platónico

de conocimiento conduce hacia un *ideal algorítmico de la razón*. La dialéctica, tal como es concebida en *La República*, es un método que debe permitir llegar a la solución de los problemas de manera segura e infalible. El ideal del conocimiento perfecto desemboca en un algoritmo universal. Descartes no hace sino replantear el mismo ideal y Leibniz lo lleva a las últimas consecuencias y tratando de elaborar el método preconizado. Pero el primer teorema de Gödel (teorema de la incompleción) y la demostración de Church de que la lógica funcional de primer orden es un sistema indecidible, nos hacen ver que el ideal algorítmico es irrealizable. Este hecho junto con el teorema de completación de Gödel (la demostración de que la lógica funcional de primer orden es completa desde el punto de vista semántico) nos conduce a una conclusión inesperada y a la vez grandiosa: *la razón puede encontrar soluciones aunque no existan algoritmos que conduzcan a ellas*. O sea, hay problemas que, aunque no pueden ser resueltos mediante procedimientos mecánicos, pueden sin embargo ser resueltos. Por el hecho de no existir ningún algoritmo para encontrar la solución, la única vía que puede seguirse es la *inspiración individual*. *La razón se torna poética*. Poética porque llega a sus conclusiones creando el camino conforme lo va recorriendo, lo crea ex-nihilo. Pero, desde luego, razón, porque una vez encontrado el camino, la conclusión se impone de manera necesaria, universal y comunicable. *La razón poética inventa el camino*, pero una vez que lo crea obliga a todos a recorrerlo. El algoritmo se quiebra como medio para llegar al fin, pero una vez que el camino se descubre, puede ser controlado algorítmicamente. Es decir, no se puede encontrar el camino mecánicamente, pero una vez que alguien lo encuentra todos los demás pueden comprobar mecánicamente si lleva o no a la meta, si resuelve o no el problema que pretende resolver. *La razón es así la facultad de la creatividad*, en la que interviene de manera esencial, el talento y, en los casos más notables, el genio del creador. Esta creación se realiza en los planos más altos del conocimiento. En los niveles elementales la razón es algorítmica, puede ser reemplazada por una máquina (que es en realidad lo que está sucediendo actualmente con la revolución cibernética). Pero en los niveles elevados, cuando los teoremas y los problemas exigen para su planteamiento y desarrollo sistemas simbólicos complicados, la razón es *poética*, no puede ser reemplazada por ninguna máquina porque no

puede programarse. Como en la verdadera poesía, nadie puede dar la receta. Pero la belleza del poema se impone universalmente ⁵.

El análisis del lenguaje como última etapa del proceso de rigORIZACIÓN que caracteriza la marcha del conocimiento racional, conduce, así, a una nueva perspectiva. Nos hace ver que el proceso de rigORIZACIÓN tiene límites. Pero la existencia de estos límites, a la vez que nos permiten separar las evidencias auténticas de las inauténticas, nos revela el aspecto creador de la razón, nos muestra cómo la razón, siendo libre, puede sin embargo inventar caminos de valor universal. La relación entre el ideal de absoluto de la razón y su desenvolvimiento en la historia, que le imprime el aspecto de la contingencia, se presenta bajo una nueva luz. Creemos que la investigación filosófica comienza ya a transitar el camino que esta luz señala y que habrá de transitarlo con un afán creciente en los próximos años.

⁵ Observe el lector las interesantes posibilidades para la estética y la ética y la teoría de la acción que abre esta analogía.

LA RAZON EN CRISIS

Por Eugenio Pucciarelli

1

¿Eclipse de la razón?

NO puede negarse que la razón, tema idóneo de investigación filosófica en todos los tiempos, se ha convertido en centro de las inquietudes de varias generaciones de pensadores que, desde el ocaso de la centuria pasada, perseveran en su afanoso examen. Prueba de ello son las heterogéneas teorías, estimuladas desde distintas corrientes filosóficas, que pugnan por destacarse en la actualidad.

Ideas sobre la razón —su naturaleza y sus funciones, sus límites, su lugar en la estructura del espíritu o en la economía del sujeto cognoscente, su reflejo en la vida de la comunidad— se hallan expuestas, con profusión de matices, en todos los filósofos contemporáneos. Y ya se trate de la inteligibilidad de la historia, de la vida o de la existencia, temas que han irrumpido en el campo de las nuevas corrientes filosóficas, o del examen de la estructura de las más recientes teorías científicas, siempre se desemboca en el problema de la razón. Abundan los ejemplos. Dilthey se proponía elaborar una crítica de la “razón histórica” que había de servir de fundamento a las ciencias del espíritu, y no escatimó esfuerzos para desentrañar sus estructuras fundamentales; Bergson no sólo aproximó la razón a la materia, sino que les atribuyó un mismo origen y caracteres similares, mientras desvalorizaba su capacidad para conocer la vida, que quedaba abandonada a los cuidados de la intuición y del instinto; Ortega y Gasset en su afán de conciliar la razón con la vida, a fin de mantenerse equidistante de los dos extremos unilaterales del racionalismo y del vitalismo, trazó el ambicioso programa de una “razón vital”; desde el ángulo de la fe-

nomenología, Husserl se propuso establecer las bases de la "razón lógica" centrada en la noción de evidencia que, en su forma originaria, es proporcionada por la percepción que se erige, de esta manera, en fundamento de la legitimidad del saber; partiendo de las experiencias de la existencia, Jaspers ha señalado los límites del pensar racional frente a las dificultades del conocimiento metafísico; Whitehead, al estudiar las funciones de la razón descubrió y opuso dos especies de este género, una bajo el signo de Ulises y otra bajo el signo de Platón, destacando, así, las orientaciones utilitaria y desinteresada; Santayana, finalmente, exploró las vicisitudes de la razón en los dominios del sentido común, la sociedad, la religión y el arte hasta su culminación en la ciencia.

El número de ejemplos podría multiplicarse. En todos los casos sería dable advertir que las ideas sobre la razón no son independientes del contenido y orientación de los sistemas respectivos. Además, en unos casos se desenvuelven sobre un trasfondo religioso, principalmente cristiano —protestante (Pierre Thévenaz¹), católico (Dominique Dubarle², Stanislas Breton³) u ortodoxo (León Chestov⁴)—; en otros, como reflexión suscitada por experiencias políticas —ya sea para rastrear los orígenes ideológicos de una forma de totalitarismo (Georg Lukacs⁵), o para contribuir a encontrar un camino de salida después del descalabro nacional provocado por la dictadura política y la derrota militar (Guido de Rugiero⁶), o simplemente para esclarecer los vínculos entre política y razón (Hermann Zeltner⁷)—; pero también se inspiran en consideraciones sobre la situación de las ciencias en la crisis de crecimiento que afecta a la lógica, la matemática y la física

¹ *L'homme et sa raison* (Neuchâtel, Ed. de la Baconnière, 1956); *La condition de la raison philosophique* (Ibid., 1960).

² "Esquisse du problème contemporaine de la raison", en *Recherches de Philosophie* (Desclée de Brouwer, 1960), n° 5, págs. 61-116; *Humanisme scientifique et raison chrétienne* (Paris, D. de Brouwer, 1953).

³ "Crise de la raison et philosophie contemporaine", en *Recherches de Philosophie* (D. de Brouwer, 1960), n° 5, págs. 117-206.

⁴ *Le pouvoir des clefs*, trad. B. de Schloezer (Paris, Ed. de la Pleiade, 1928), págs. 249-456. A. PHILONENKO, "Chestov ou la lutte contre la raison", *Revue de Métaphysique et de Morale* (Paris, 1967), año 72, n° 4, págs. 465-485.

⁵ *La destruction de la raison*, trad. S. George, A. Gisselbrecht y E. Pfrimmer (Paris, L'Arche, tomo I 1958, tomo II 1959).

⁶ *Il ritorno alla ragione* (Bari, Laterza 1946).

⁷ *Ideologie und Wahrheit. Zur Kritik der politischen Vernunft* (Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman 1966).

(E. W. Beth⁸, Robert Blanché⁹, André Regnier¹⁰, Gaston Bachelard¹¹); finalmente han de añadirse las tentativas encaminadas a clarificar la naturaleza de la razón o sus funciones, ya sea a partir de problemas aparentemente tan lejanos como la cuestión de la igualdad social (León Brunschvicg¹²), o como reacción contra la estrechez del racionalismo y en el estilo intelectual del empirismo lógico (Louis Rougier¹³), o en el marco de la filosofía analítica (Brand Blanshard¹⁴), o desde los resultados de las investigaciones metateóricas (Francisco Miró Quesada¹⁵), o como esfuerzo por describir aspectos del surgimiento de la razón en su tipo histórico (Aloys Dempf¹⁶). No faltan, es cierto, investigaciones de tipo monográfico, movidas por el afán de aclarar teóricamente el significado de la razón más allá de los límites estrictos que impone una orientación determinada¹⁷. Esta pluralidad de enfoques no hace más que mostrar la viva actualidad del problema. Los motivos de la acentuación del interés han

⁸ *La crise de la raison et la logique* (Paris, Gauthier-Villars, Louvain, E. Nauwelaerts, 1957).

⁹ *Raison et Discours* (Paris, Vrin 1967).

¹⁰ *Les infortunes de la raison* (Paris, Ed. du Seuil 1966).

¹¹ *La philosophie du non* (Paris, P.U.F. 1949); *Le rationalisme appliqué* (Paris, P.U.F. 1949). SUZANNE BACHELARD, *La conscience de rationalité* (Paris, P.U.F. 1958).

¹² "Les fonctions de la raison" (1910), en *Écrits philosophiques* (Paris, P.U.F. 1954), tomo II, págs. 83-113. En el mismo volumen se insertan "L'intelligence est-elle capable de comprendre?" (págs. 285-306) y "L'idée de la raison dans la philosophie française" (págs. 307-314).

¹³ *Les paralogismes du Rationalisme* (Paris, Alcan, 1920), cap. XVII; *Traité de la connaissance* (Paris, Gauthier-Villars, 1955), cap. XXIII-XXV.

¹⁴ *Reason and Analysis* (London, G. Allen & Unwin, 1962).

¹⁵ *Apuntes para una teoría de la razón* (Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 1963); "Crise de la Science et théorie de la raison", en *Revue de Métaphysique et de Morale* (Paris, 1958), año 63, n° 1, págs. 1-11.

¹⁶ *Kritik der historischen Vernunft* (München, R. Oldenbourg, 1957), esp. págs. 14-21 y 64-74.

¹⁷ *Reason* (University of California Publications in Philosophy, Berkeley, California, 1939), vol. 21, págs. 3-41: W. R. DENNES, "The Appeal to Reason"; págs. 45-73: J. LOEWENBERG, "Artifacts of Reason"; págs. 77-96: V. F. LENZEN, "Reason in Science"; págs. 125-150: E. W. STRONG, "Reason in History"; págs. 153-179: P. MARHENKE, "Rationality and Irrationality"; págs. 183-204: D. S. MACKAY, "Reason as Custodian"; págs. 207-226: G. P. ADAMS, "Reason and Purpose". ANTONIO BANFI, *Principi di una teoria della ragione* (1926, 2ª ed. Parenti editore, 1960). ANDREA VASA, *Il problema della ragione* (Milán, Boccia, 1951). G. G. GRANGER, *La raison* (Paris, P.U.F., 1955). FRANCISCO BOMERO, "Sobre la razón y el racionalismo" (1936), en *Filosofía de ayer y de hoy* (Buenos Aires, Argos, 1947), págs. 28-36; "Sobre los problemas de la razón y la metafísica" (1942), en *Papeles para una filosofía* (Buenos Aires, Losada, 1945), págs. 99-110. ANGELO VASSALLO, "Una introducción al tema de la esencia de la

de buscarse en una serie compleja de fenómenos, en su mayoría de reciente data.

En contraste con lo que acontecía en épocas anteriores, cuya confianza descansaba en un optimismo sin sombras en la capacidad de la razón, hacia fines del siglo pasado se inició lo que, sin excesivo patetismo, podría calificarse como la declinación del prestigio de la razón. El hecho no deja de ser extraño porque coincidía con un crecimiento inaudito del saber científico y técnico, que no podía dejar de imputarse a la actividad de la razón, y con una voluntad enérgica, al menos en algunas direcciones filosóficas, de reanudar la exploración metafísica.

Durante siglos se había esperado de la razón, en el orden del conocimiento, el acceso a la esencia de la realidad y la posesión segura de verdades definitivas; en la esfera de la acción, la norma moral que confiriese sentido al obrar y coherencia a la conducta humana; en el dominio de la creación y del goce artístico, los preceptos que habrían de regir la ejecución de la obra de arte y otorgar objetividad al juicio de apreciación; en el campo de la política, la planificación de la vida de la comunidad, a fin de que la justicia, largo tiempo postergada, impere en las relaciones entre los hombres y contribuyese a consolidar la paz entre los pueblos. Metafísica, moral, poética, política, habían alimentado esperanzas generosas en la capacidad de la razón. Cada una, a su modo, había cultivado una especie de utopía racional.

Estas esperanzas descansaban sobre una idea del hombre, prohibida también por la razón, que exaltaba la función racional en el sistema de las facultades humanas. La escala de los seres vivientes, que desde las formas más bajas se eleva penosamente hasta las superiores, parece experimentar una brusca ruptura al llegar al peldaño ocupado por el hombre: la irrupción de la razón constituye un salto imprevisible desde los grados inferiores de la serie. El hombre, que se ha distinguido en el reino de la naturaleza como integrante de la especie orgullosa del *homo sapiens*, se ha colocado en el ápice de la jerarquía y se ha calificado a sí mismo de animal racional. ¿Cómo evitar que la razón fuera considerada como diferencia específica y, a la vez, como índice de nobleza? Ambos rasgos aparecen inseparablemente unidos, hasta el punto que es lícito suponer que el segundo deriva necesaria-

razón", en *Cursos y Conferencias* (Buenos Aires, 1940), tomo XVI. ANÍBAL SÁNCHEZ-REULET, *La traición de la inteligencia* (Santa Fe, Instituto Social de la Universidad del Litoral, 1931).

mente del primero. La razón es un carácter intrínseco, constitutivo de los individuos de una clase entera, e impone una diferencia axiológica porque concede acceso a un orbe de entidades y de valores vedado a las demás especies vivientes. Por ella, el animal racional se ufana de haberse emancipado de la presión oscura del cuerpo y de las limitaciones que provienen de los sentidos; puede abstraer, separando el núcleo inteligible de la cáscara sensible en que viene envuelto; puede inferir, extrayendo conclusiones a partir de premisas; puede juzgarse a sí mismo contemplándose en el espejo de sus obras o volviéndose reflexivamente sobre su propia actividad interior. La idea más general, la hipótesis más arriesgada, el saber más riguroso son frutos del ejercicio de la razón, que, como decía con no disimulado candor Descartes en la primera mitad del siglo XVII, "es lo que está mejor repartido entre los hombres."¹⁸ ¿Cómo había de ser de otra manera si nadie se ha quejado nunca de la provisión que le ha tocado en suerte?

Mucho tiempo había de transcurrir y grandes desencantos tenían que acumularse para que el *homo sapiens* renunciase a sus ilusiones y se viera a sí mismo como *homo faber* o, lo que resulta menos estimulante, como insulso *homo loquax*. Aquella ingenua confianza de otrora se ha debilitado hasta el punto que el siglo XX ha sido testigo de lo que sin exagerar podría llamarse el eclipse de la razón. Entre las voces más autorizadas de nuestro tiempo no faltan las que se han levantado para señalar y, en algunos casos, también para condenar las consecuencias de este hecho.¹⁹

No sólo hay que anotar la pérdida de autoridad de la razón: hay que señalar igualmente la actitud agresiva por parte de amplios sectores de Occidente, que nada parecen esperar de ella en los campos de

¹⁸ Descartes, *Discours de la Méthode*, texte et commentaire par Etienne Gilson, (Paris, Vrin 1925), págs. 1-2; coment. págs. 81-84. La razón —a la que Descartes aplica también las denominaciones de buen sentido o luz natural y que concibe como la capacidad natural de discernir lo verdadero de lo falso— es idéntica en todos los hombres. Véase ADOLFO LEVI, "Sul concetto di luce naturale e su altri concetti fondamentali della gnoseologia del Descartes", en *Rivista di Filosofia* (Milán, 1937), año XXVIII, n.º 1, págs. 14-31.

¹⁹ LOTHEROP STODDARD, *La rebeldía contra la civilización*, trad. C. Abreu, (Madrid, Revista de Occidente, 1926). J. ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, (Madrid, Revista de Occidente, 1923); *La rebelión de las masas*, (Ibid., 1930). KARL JASPERS, *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, trad. R. de la Serna (Barcelona-Buenos Aires, Labor, 1933). KARIVMANNHERIN, *Diagnóstico de nuestro tiempo*, trad. J. Medina Echavarría (México, F.C.E., 1944). HANS FREYER, *Teoría de la época actual*, trad. L. Villoro (México-Buenos Aires, F.C.E., 1958).

la ética, la política, el arte y la religión. ¿A qué atribuir este inesperado fenómeno? No se trata de proponer la explicación de un cambio de actitud en el ámbito de la filosofía apelando a hechos que pertenecen a otros dominios de la vida colectiva. Pero hay correspondencias sugestivas, paralelismos impresionantes, que no dejan reprimir algunas preguntas. ¿Cómo ignorar, por otra parte, que el adalid del espíritu teórico de nuestro tiempo, Edmundo Husserl, que pugnaba por instaurar una filosofía como ciencia y encontrar bases incommovibles para fundamentar las demás formas del saber, asociara estrechamente la crisis de la razón a la crisis de la civilización occidental? ²⁰. La pérdida de la fe en la razón ha coincidido en parte con las nuevas condiciones de vida impuestas por los conflictos bélicos y la existencia de gobiernos dictatoriales, que en uno y otro caso han puesto un freno al ejercicio de la razón como facultad de crítica, por haber limitado, hasta abolirla en muchos casos, la autonomía de la vida personal, su independencia frente a los poderes públicos y a la presión desconsiderada de las organizaciones políticas. La contienda armada y efectiva, con su secuela de destrucciones, y la guerra fría como amenaza de aniquilamiento, empleada como táctica intimidatoria, no se detienen ante ningún argumento racional. ¿Y cómo no recordar igualmente a los que padecieron indecibles sufrimientos por estar condenados a exterminio físico, mediante el empleo de métodos científicos, de los que nuestro tiempo conserva aún fresca memoria? Más de una generación ha sido quebrantada en su moral por la táctica del terror, que amenazaba con el crematorio y el molino de huesos. Nunca la obnubilación de la razón alcanzó proporciones e intensidad tan inauditas como en nuestra época, en que la expansión de la barbarie no ha sido incompatible con innegables refinamientos espirituales y un portentoso desarrollo técnico, hijo de esa razón limitada en el plano del conocimiento y escarneada en la esfera moral. Porque nuestro siglo, después de dolorosas experiencias bélicas que perturbaron el equilibrio entre el individuo y la sociedad; y de las que todos, en distinta medida, hemos sido actores o testigos, y en este caso nunca del todo impasibles, se ha forjado una imagen del hombre que podría calificarse de demoníaca: el individuo, renuente a pensar con independencia, acaba por renunciar al ejercicio de la ca-

²⁰ E. HUSSERL, "Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie", en *Husserliana* (M. Nijhoff, La Haya, 1954), tomo VI, págs. 314-348.

pacidad crítica de su razón, se complace en el culto hedonista de la vitalidad, exalta las virtudes guerreras, cede a la sugestión de la propaganda menos atenta a la verdad que al propósito de convertir al hombre en medio para los fines del Estado o de un partido político, consiente en someterse a la obediencia más ciega, excluye toda diversidad de opiniones y se entrega al yugo absoluto del Estado.

La ofensiva contra la razón se ha desencadenado en dos frentes: ha consistido, primero, en la irrupción de lo irracional en la vida individual y social del hombre contemporáneo, que se advierte en la preponderancia del sentimiento, instinto, impulso y voluntad, casi siempre en áspero contraste con la razón, en la esfera de la conducta. Se ha manifestado, después, en la decepción que el hombre de ciencia y el filósofo han experimentado frente a la razón al tropezar con lo irracional, tanto en el dominio de la realidad como en el del pensamiento, y verse forzados a aceptarlo sin condiciones, lo que ha provocado una generalizada desconfianza en la capacidad que antaño se atribuía a la razón.

Ambos contrastes no revelan sólo un significado negativo: de ellos brotan incitaciones que podrán conducir a elaborar una nueva imagen de la razón, y acaso ésta, lejos de verse reducida, experimente una ampliación que le facilite el acceso a orbes que hoy parecen clausurados para ella.

2

La quiebra de la omnipotencia de la razón.

Varias son las crisis por las que ha atravesado la razón desde fines del siglo pasado.

2.1 La primera ha consistido en la quiebra de su omnipotencia, es decir, en la limitación de su vigencia universal, en la restricción de su competencia para explorar todos los sectores de la realidad y tornarlos inteligibles. Se tuvo aguda conciencia del alcance de esta crisis en el momento en que se tropezó con barreras infranqueables opuestas a su penetración cognoscitiva. No es la primera vez en la historia que

ocurre algo similar. Ya los antiguos habían quedado perplejos a raíz del descubrimiento de las magnitudes inconmensurables, de los números irracionales. Un día advirtieron con sorpresa no exenta de temor que nunca sería posible medir con exactitud magnitudes que, sin embargo, habían sido construidas mediante procedimientos racionales. ¿Cómo lograr la coincidencia de la continuidad del espacio con la pluralidad discontinua del número? Aun apelando ingeniosamente a unidades de medida cada vez más pequeñas, la dificultad reaparecía con cada nuevo intento por superarla. Tal vez el estupor provocado por este hallazgo, sobre todo por las consecuencias que proyectaba sobre la ciencia de la época, incitó a los griegos a no prestarle divulgación. No de otro modo se explica la amarga queja de Platón, que juzgaba como deshonra la ignorancia en que se había tenido a la juventud al habersele ocultado la existencia de magnitudes inconmensurables¹. Generaciones más tarde, los escépticos, herederos de los sofistas, no contentos con acumular objeciones contra el conocimiento sensible, impugnaron también a la razón. Lo hicieron por la vía indirecta del examen de las dificultades que asedian al uso discursivo de la razón. No se les ocultaba que toda aseerción parece llamar a su contraria y que no hay garantías de verdad en el proceso de la demostración: toda conclusión requiere prueba y ésta remite a premisas igualmente necesitadas de prueba. ¿Cómo evitar el regreso al infinito? Por muy sólidas que sean las ligaduras que mantienen la unidad de la cadena, la serie regresiva no encuentra un punto de reposo definitivo en un eslabón absolutamente primero y verdadero en sí. De ello resulta que la razón, en su esfuerzo por arribar a resultados seguros siguiendo el camino deductivo, está condenada a proporcionar una validez ilusoria a sus conclusiones. Nada se gana apelando al empleo de premisas no demostradas

¹ *Leyes* VII 820 e. Ya en *Teeteto* 147 e - 148 b, aparece a título de ejemplo el problema de los números irracionales. A *Teeteto*, el personaje histórico que comparece en el diálogo homónimo de Platón, se atribuye una clasificación de los diversos géneros de líneas irracionales y su aplicación a los poliedros regulares. Pero no hay duda que los pitagóricos se habían adelantado en el descubrimiento de la inconmensurabilidad de la diagonal y el lado del cuadrado, y habían comprobado el carácter irracional de la línea raíz cuadrada de 2. No se habían atrevido a generalizar la noción de inconmensurable, limitándose sólo a considerar el caso de la diagonal como una excepción escandalosa. Sólo en tiempos de Platón adquiere especial importancia para la geometría el desarrollo de los irracionales. G. MILHAUD, *Les philosophes-géomètres de la Grèce. Platon et ses prédécesseurs*, (Paris, Alcan, 1900), págs. 159-161.

o partiendo de suposiciones que sólo pueden probarse mediante aquello que se aspira a demostrar. Si en el primer caso se viola la exigencia de seguridad, en el segundo se condena a la razón a moverse en un círculo vicioso². La inseguridad esencial de toda demostración, espejo en que se refleja la impotencia de la razón en su movimiento discursivo, aconsejaba al escéptico la abstención del juicio, a fin de ahorrar el esfuerzo inútil que parecía demandar una gimnasia intelectual, atrevida y elegante, pero condenada de antemano al fracaso. Pero abstenerse de formular juicios, aparte del carácter utópico de la prohibición, equivale a abdicar de la razón, a condenarla a irreparable parálisis, a definitivo silencio.

2.2 Uno de los más crueles desencantos ha sido el descubrimiento de la falsedad de proposiciones cuya verdad, al parecer incuestionable, se fundaba sobre la evidencia intuitiva. Muchas e importantes evidencias racionales, que parecían imponerse al espíritu más exigente sin necesidad de demostración y aún con una fuerza persuasiva superior a la que emana del más riguroso encadenamiento lógico de proposiciones, han resultado ser fuente de aporías que obligaron a retirarles la confianza que en ellas se había depositado. Después de la constitución de la teoría de los conjuntos infinitos, ¿quién se atrevería a sostener, por ejemplo, la evidencia del axioma: "el todo es mayor que la parte"? Tomás de Aquino lo consideraba evidente, no sólo con relación a nosotros, sino en sí mismo, y lo había contado entre los principios más simples, notorios y universales que las ciencias podían recibir confiadamente de la metafísica.

2.3 Otro ejemplo, aunque sin llegar al extremo de considerar como falso lo que desde antiguo se tuvo por verdad asegurada, lo proporciona la geometría de Euclides después del descubrimiento de otras geometrías. Si hasta fines del siglo XIX la geometría de los griegos ha sido modelo para todo saber anhelante de perfección, también ha merecido alabanzas como monumento levantado por la razón, en el cual ésta mostraba, proyectadas por así decirlo en el espacio, sus propias excelencias. En la actividad de los constructores que le dieron vida se conjugaban virtudes intelectuales y sensibilidad fina, reclamadas para

² SEXTO EMPÍRICO, *Outlines of Pyrrhonism*, trans. B. G. Bury, (London, Heinemann, 1961), II, IX, n° 92-93, tomo I, pág. 211. V. BROCHARD, *Les Sceptiques grecques* (2ª ed., Paris, Vrin, 1932), págs. 346-347.

realizar el ajuste correcto del lenguaje corriente con el razonamiento lógico, a fin de dar expresión lingüística a las propiedades de las figuras en el espacio. De esa conjunción nació ese cristal sin máculas, sólido y elegante, que deslumbró a generaciones enteras y se constituyó en modelo de todo otro tipo de saber porque ilustraba la estructura lógica de la más exigente de las ciencias. Un día se quebró el encanto: en el esfuerzo por demostrar uno de sus postulados, que siempre había sido reacio a ser plenamente racionalizado, se cayó en la cuenta que podía ser sustituido por otro incompatible con él, y que el resultado era una nueva construcción que no mostraba lagunas ni incurría en contradicción y que ostentaba una perfección análoga al original. Ese día señaló el advenimiento de las nuevas geometrías, y el análisis filosófico de sus resultados condujo a retirar el crédito que con carácter de exclusividad se había acordado a la obra de Euclides: reemplazó el criterio de la evidencia por el de la coherencia lógica, y consideró toda la construcción como un mero sistema deductivo, fundado, no sobre la evidencia de los principios, sino sobre la dependencia lógica entre los teoremas y axiomas establecida con el auxilio de precisas reglas de derivación³.

2.4 También la evidencia, meta hacia la cual se han encaminado siempre los esfuerzos del conocimiento y sólido asiento del saber más seguro, ha sufrido fuerte quebranto en nuestro siglo. El descubrimiento, por obra de las perseverantes investigaciones de Husserl, de la existencia de una multiplicidad de tipos de evidencia, cada uno de los cuales exhibe su propio grado de seguridad teórica, vino a derribar la teoría que asignaba a la evidencia el privilegio de valer como criterio de verdad. Y lo más sorprendente es que la novedad, adversa para la

³ F. GONSETH, *Les fondements des mathématiques* (Paris 1926), págs. 75-97. La modificación del postulado de Euclides no es inconveniente para construir una geometría completa, exenta de lagunas y de contradicciones. Así, al lado de la obra de Euclides, se levantan, con iguales derechos en el campo de la pura teoría, las geometrías hiperbólica (que sus descubridores, Lobatchevsky llamaban pangeometría y Bolyai geometría absoluta) y elíptica (Riemann). Añádase a esto que es imposible demostrar experimentalmente que el espacio físico tiene una estructura tridimensional ortotida, porque en sí mismo no corrobora ni desmiente las provisiones de Euclides; sólo existe en función de hechos observables. Pero como todo investigador se acerca a los hechos provisto generalmente de algunas hipótesis —y no puede comportarse de otra manera—, no resulta exagerado sostener que el espacio tiene la estructura de la geometría con la cual se realizan las mediciones.

teoría vigente hasta esa época, provenía de un filósofo que había destacado el papel de la evidencia y que pretendía erigir todo el edificio del saber sobre fundamentos últimos y absolutos, que en última instancia sólo podían ser alcanzados por una intuición acompañada de evidencia. Pero la evidencia, que para Husserl cubre los dominios dótico y axiológico lo mismo que práctico, se desgrana en una pluralidad de tipos. El método fenomenológico se aplica tanto a los actos como a los objetos, a su modo de darse y al tiempo, distinciones que permiten separar con claridad los distintos tipos de evidencia. Así, según los actos de la conciencia —perceptivos o memorativos— la evidencia resulta originaria o no originaria; según los objetos —hechos o esencias— se califica como aserlórica o apodictica; pero se la considera adecuada o inadecuada según los modos de aparición de los objetos —vivencias immanentes o entes trascendentes—. A su vez la estructura de la mención significativa permite discernir una evidencia pura y otra impura, y el tiempo autoriza a separar una forma habitual y otra potencial. Estas distinciones se imponen en el plano fenomenológico, es decir, después de la reducción que ha puesto entre paréntesis la existencia del objeto y su singularidad contingente; pero también es correcto hablar de evidencia en la actitud natural, que no puede menos que calificarse de pre-filosófica. Si bien Husserl acuerda privilegio a la evidencia originaria, que no es otra que la que acompaña a la percepción, se apresura a señalar la falibilidad de muchas evidencias y, por ende, la posibilidad de su cancelación, de lo cual es lícito desprender la conclusión que todas las evidencias ya no pueden ostentar el carácter absoluto que se le atribuía en otros tiempos⁴.

Pero la misma evidencia, meta de las más osadas indagaciones y apoyo de las teorías mejor construidas, no es ya punto de llegada, sino, como ha empezado a verlo la nueva filosofía, materia de inquietantes problemas: ¿no se ha reclamado, acaso, para la evidencia, tal como la propugna Husserl, un fundamento metafísico? ¿Qué nos asegura, en efecto, que la intuición que se acompaña de evidencia nos

⁴ E. HUSSERL, *Ideen I*, § 136-145, en *Husserliana* (La Haya, Nijhoff, 1950), vol. III, págs. 333-357; *Cartesianische Meditationen*, § 5-7, 24-29, en *Husserliana* (Ibid.), vol. I, págs. 52-58, 92-99; *Formale und transzendente Logik* (Halle, M. Niemeyer, 1929), § 58-61, 86-89, 105-107, págs. 139-149, 185-195, 245-256; *Erfahrung und Urteil*, (2ª ed., Hamburgo, Claassen, 1954), § 3-10, 70, 77, págs. 7-45, 345-347, 368-371.

pone en presencia del ser del ente Descartes, que después de todo no había abdicado de sus creencias religiosas a pesar del corrosivo de la duda metódica, creyó haber encontrado ese fundamento en la veracidad de Dios. Pero la fenomenología, más prudente, resuelta, al menos en el período inicial de su desarrollo, a no incurrir en osadías metafísicas, no podía repetir el ejemplo cartesiano.

Tampoco contribuyen a pacificar los conflictos las soluciones propuestas para las cuestiones relativas a la naturaleza de la evidencia subjetiva, que mientras para unos es irracional y consiste en una certeza emocional inmediata, para otros ha de ser racional y, en este carácter, no puede ser otra cosa que el reflejo subjetivo, experimentado en una conciencia individual, de la necesidad objetiva de lo lógico. La misma distinción de evidencia subjetiva y objetiva, la sospecha de que la primera no está indemne de ilusión, y las dificultades que surgen al querer describir la segunda sin referirla a la primera, incitaron a buscar un criterio de evidencia que sirviese de correctivo al conocimiento. Nicolai Hartmann ha mostrado las aporías que alberga en su seno este criterio tan empeñosamente buscado⁵.

Estos y otros motivos han incitado a los lógicos contemporáneos a reducir al mínimo la función de la evidencia y conceder privilegio al mecanismo operatorio que asegura la combinación de los signos, desplazar la evidencia del lenguaje objetivo al metalenguaje, de donde no se renuncia a la esperanza de expulsarla del todo⁶.

2.5 El ámbito de lo lógico ha sido considerado como el hogar mismo de la razón, aquel sector ideal en que lo racional afloraba en toda su pureza. Los principios lógicos, asentados sobre sólida base ontológica, pasaban por ser el modelo de la racionalidad, y aunque su demostración no dejara de suscitar graves dificultades desde los días de Aristóteles, se tendía a considerarlos como evidentes a partir de la intelección de sus términos, lo cual les deparaba una ventaja sobre otros conocimientos que no disfrutaban de ese privilegio. El que aspiraba a trazar una imagen de la razón, que mostrase a la vez su contenido y su estructura, no podía dejar de tomar en cuenta los principios

⁵ N. HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, (4ª ed., Berlin, W. de Gruyter, 1949), cap. 65, págs. 503-507; cap. 67, págs. 516-517; cap. 71, págs. 552-553.

⁶ H. REICHENBACH, *Elements of Symbolic Logic*, (New York, Macmillan, 1948), § 34, págs. 182-191.

lógicos. ¿Acaso no se creía que la figura de la razón se recortaba con fidelidad sobre el fondo de esos principios?

Por desgracia las desinteligencias de los filósofos a propósito del número y de la relación jerárquica de los principios, lo mismo que las controversias acerca del presunto carácter analítico de sus enunciados y de su evidencia a partir de la intelección de los términos constituyentes, conspiran contra la unidad y coherencia de la imagen de la razón. Las divergencias que se han señalado en el curso de la historia no sólo han atenuado la nitidez de la figura trazada con el auxilio de los principios, sino que la han empañado definitivamente. No hay acuerdo acerca del número: mientras unos distinguen con pulcritud tres principios diferentes —identidad, contradicción y tercero excluido—, no faltan los que, a partir de Leibniz, agregan un cuarto —razón suficiente—; otros no destacan el de identidad, y, más recientemente, no dejan de hacer oír su voz los que eliminan o reducen en forma considerable el ámbito de vigencia del tercero excluido. En lo que se refiere al orden jerárquico, se tiende, por un lado, a conceder la primacía absoluta al de contradicción, subordinándole el de identidad, expresión de la unidad del ser. Pero tampoco faltan los defensores de este último, que no vacilan en colocar en segundo término al de contradicción, alegando, entre otros motivos, que las pruebas directas, al parecer de mayor peso, se basan en el primero, en tanto que las indirectas, siempre secundarias, se apoyan en el segundo. También se da el caso que se sostenga que se trata de un solo principio y que las diferencias de expresión —el de contradicción sería apenas la fórmula negativa del principio de identidad— han inducido a suponer la existencia de dos principios allí donde, en rigor, sólo cabía hablar de uno. El principio del tercero excluido presupone el de contradicción, por lo cual no puede ostentar el carácter de primero; menos aún el de razón suficiente para el cual se requiere un número mayor de supuestos. Todo esto depone en favor de la existencia de un orden jerárquico entre los principios, aunque no haya acuerdo acerca del que debe ocupar el ápice de la serie. De ese orden jerárquico deriva la unidad de la razón: su estructura interna, lo mismo que las direcciones de su actividad, no serían la expresión de la mera suma de los principios, sino de su articulación en riguroso encadenamiento⁷.

⁷ Un apretado resumen de un aspecto de las controversias puede consultarse

Se atribuye a los principios el carácter de proposiciones analíticas, cuya verdad se manifiesta directamente y sin demostración desde que se entienden los términos de sus respectivos enunciados. No requieren demostración, pero tampoco podría construirse nada similar porque toda prueba, lo mismo que toda duda, los supone. Sin ellos no puede emprenderse ninguna operación intelectual. Esta doctrina, que para abreviar podría llamarse clásica, ha sufrido grave quebranto desde ángulos distintos, sobre todo en las investigaciones contemporáneas. El primero afecta a la vigencia universal del tercero excluido; otro consiste en interpretarlos como meros teoremas que pertenecen al cuerpo de un cálculo lógico y, en este carácter, están formulados en lenguaje objeto. No faltan los que se resisten a considerarlos como premisas de las que puede derivarse consecuencias, y les asignen sólo la condición de reglas que prescriben la construcción de un cálculo consistente y, con este alcance, no se refieren a objetos, sino a un lenguaje, es decir, a un sistema de signos. Se formulan, pues, en metalenguaje y, como tales, no son proposiciones y no corresponde adjudicarles los predicados de verdadero o falso. Una última objeción se complace en presentarlos como constitutivamente afectados de irracionalidad. La última, sobre todo, tiene proyecciones más graves sobre la naturaleza de la razón, en la medida en que los principios ilustran sobre esa naturaleza.

La crítica se ha ensañado con el principio del tercero excluido, que ha sido recusado expresamente por Brouwer⁸. Apoyado en argumentos de índole gnoseológica, que invitan a definir la verdad en términos de verificabilidad, sostiene que el principio, aplicable en el dominio de los conjuntos finitos, pierde su vigencia en las matemáticas no finitas, de donde resulta que no tiene sentido la incompatibilidad de una proposición y de su negación porque se da el caso de proposiciones que no son verdaderas ni falsas. La caída de este principio arrastra también al de la doble negación. Bertrand Russell ha señalado la perplejidad que asalta al investigador que se enfrenta con el principio del tercero excluido; estima que en su formulación corriente no puede

en la obra de G. M. MANSER, *La esencia del tomismo*, trad. V. G. YEBRA (Madrid, Cons. Sup. de Inv. Científ., 1947), págs. 311-357. — M. L. ROURE, *Logique et Métalogique*, (Paris-Lyon, E. Vitte, 1957), págs. 99-165.

⁸ L. E. J. BROUWER, "On the Significance of the Principle of excluded middle in Mathematics, especially in function Theory", en J. v. HEIJENHOORT, *From Frege to Gödel*, (Harvard Univ. Press, 1967), págs. 334-345.

considerárselo verdadero y que todo empeño por mantenerlo traduce un compromiso con una metafísica realista. No obstante se resiste a abandonarlo del todo, fundándose en que esta actitud dificultaría planteos que dan lugar a nuevos descubrimientos⁹.

Si, como se ha sostenido muchas veces, los principios pueden interpretarse como leyes deducidas de los axiomas de un cálculo lógico, por el hecho de que fórmulas que reflejan la estructura de sus enunciados aparecen en el desarrollo del cálculo, entonces son inevitables algunas consecuencias. La primera es la ampliación del número de principios, ya que todas las leyes lógicas revisten igual carácter. La segunda concierne al criterio que inspira la elección de los axiomas que constituyen el punto de partida de la serie de transformaciones: no pudiendo ser la evidencia el criterio más adecuado, por el doble motivo de que admite grados y consiente diferencias subjetivas según los individuos, sólo queda proceder por convención, sin más recaudos que las exigencias de no contradicción, independencia y saturación, a fin de que los resultados del cálculo sean consistentes y completos. Y si las leyes lógicas establecidas sobre esta base de convenciones son, como pretenden muchos investigadores, definiciones implícitas de las constantes lógicas que figuran en sus respectivas fórmulas, la negación de un principio —por ejemplo, el tercero excluido— obligaría a modificar los significados de negación, disyunción y verdad que le atribuye el que los defiende como verdad necesaria. ¿No resulta de esto que los principios lógicos son convenciones lingüísticas? Y en tal caso ¿en qué medida podrían contribuir a esclarecer la naturaleza y la estructura de la razón?

2.6 El contraste mayor aparece en el momento en que señalase el carácter resueltamente irracional de los principios, lo cual equivale a instalar la irracionalidad en lo que antes se consideraba como el corazón mismo de la razón. Esta es la conclusión a que llega Nicolai Hartmann en su elaboración de una ontología crítico-analítica, modo de trabajo que nada presupone sobre las particularidades de los hechos, opuesta a la ontología de orientación dogmático-constructiva que suple las lagunas de la experiencia con el esfuerzo de la deducción y trans-

⁹ B. RUSSELL, *An Inquiry into Meaning and Truth*, (London, G. Allen & Unwin, 1940), esp. XX, págs. 274-288. A. REYMOND, *Les principes de la logique et la critique contemporaine*, (Paris, Vrin, 1957), págs. 128-163.

fiere a la esfera del ser las estructuras de la lógica. Hartmann cree haber descubierto la presencia de lo irracional en el dominio del ser ideal. Con este motivo advierte que las leyes fundamentales de la lógica están afectadas de irracionalidad, lo que se manifiesta en el hecho de que no son evidentes y entrañan, además, contradicciones: así, por ejemplo, el principio de identidad, que Hartmann interpreta como identidad de lo diverso, porque de otra manera no sería más que una vacua tautología desprovista de importancia para la lógica, encierra una contradicción. Pero a su vez, el principio de contradicción reprime la contradicción y declara inválido al juicio o al razonamiento que incurre en ella. ¿Cómo lograr la compatibilidad de ambos principios que, sin embargo, no pueden existir el uno sin el otro? Pero la imposibilidad de existir juntos o separados conspira contra el tercero excluido, que ni puede coexistir con aquellos ni darse sin ellos. Todo ello depone en favor del carácter alógico y transinteligible de los principios fundamentales¹⁰.

Esta conclusión parece corroborar la tesis más original de la filosofía de Hartmann: la irrecusable presencia de lo irracional en todos los dominios del ser y del conocimiento, y no sólo en lo más distante e inaccesible en virtud de su misma lejanía, sino en lo más próximo y en lo aparentemente comprensible sin esfuerzo. Ni lo inorgánico, ni la vida orgánica, ni lo psíquico y lo espiritual, ni lo lógico, ni los valores y la libertad están exentos de esta contaminación por lo irracional. El eterno enigma del mundo y de la vida asume mil aspectos diferentes y reaparece en todos los dominios, lo que obliga a organizar el trabajo de investigación en filosofía en torno a complejos de problemas. Son, por otra parte, los problemas y no los sistemas con la arrogancia de sus soluciones, como apresuradamente se ha creído en otras épocas, los que alimentan siempre el esfuerzo cognoscitivo y confieren continuidad a la historia de la filosofía. Y los problemas no residen en el más allá del mundo, detrás de la experiencia, sino que surgen en medio de la vida, en la cercanía más inmediata. Ellos son la expresión en términos de concepto de los enigmas vividos y sentidos y también descubiertos por el trabajo de la reflexión.

No todo problema es necesariamente irracional. Muchas veces el

¹⁰ N. HARTMANN, *Zur Grundlegung der Ontologie* (3ª ed., Meisenheim am Glan, A. Hain, 1948), págs. 321-322.

núcleo oscuro que desafiaba la curiosidad del investigador acaba por ceder al esfuerzo intelectual que procede sistemáticamente y con rigor, y entrega sus secretos a plena luz. Pero aún en todo saber seguramente conquistado, por reducido que sea, se esconde siempre un fragmento rebelde: lo desconocido, permanentemente en acecho, está ligado a lo conocido, lo incognoscible rodea a lo cognoscible. No hemos de ver aquí otra cosa que la presencia inevitable de lo irracional. Esto explica que haya interrogantes condenados de antemano a no recibir nunca respuesta satisfactoria.

Las oscuridades en que viene envuelta la noción de irracional no impiden a Hartmann intentar una clasificación de sus especies, que si bien registra las diferencias que las distinguen, muestra también el núcleo común que permite agruparlas en un género, que en sí mismo rebasa toda forma adecuada de cognoscibilidad. Separa, en primer término, el irracional de los místicos y el de los filósofos. Aunque admita un contacto, sin duda extrarracional, con el primero, por las vías muy heterogéneas y de dudosa validez suprasubjetiva de la intuición, el éxtasis, la revelación o el amor intelectual, no puede dejar de señalar que se sustrae a la lógica: el concepto no muerde en su arisca sustancia, y los principios lógicos exhiben su impotencia cuando se pretende razonar acerca de su oculta naturaleza. El éxito no parece ser mayor frente al irracional de los filósofos, que Hartmann separa en dos clases: ontológico, representado por lo contingente, lo privado de fundamento, y gnoseológico, que consiste en lo inaccesible a la razón, lo insensible e incomprensible para el esfuerzo intelectual más perseverante y mejor logrado. También en este dominio es posible practicar una subdivisión que permite separar tres subclases: lo lógicamente irracional, que consta de datos empíricos, como las cualidades sensibles, susceptibles de ser aprehendidas en virtud de la organización psico-sensorial del hombre, pero que se resisten a ser explicadas, es decir, reducidas sin residuo a elementos inteligibles; lo transinteligiblemente irracional, como los números irracionales, que surgen gracias al trabajo de la razón, pero que se sustraen a su comprensión; y, finalmente, lo alógica y transinteligiblemente irracional representado por el mundo de los objetos reales en el cual sólo una parte logra ser satisfactoriamente conocida, y el resto, aunque el límite móvil del conocimiento se desplace hacia zonas cada vez más lejanas, se mantiene siempre inaccesible y

desafía el esfuerzo más tenaz para alcanzarlo. Esa rebeldía del ente a dejarse traducir adecuadamente a términos racionales, esa opacidad recalcitrante, esa impenetrabilidad que opone resistencia a la actividad cognoscitiva no sería otra cosa, según Hartmann, que el resultado del desajuste entre las categorías del ser y las categorías del conocimiento. Pero éstas, que son los elementos que hacen posible el hecho mismo del conocimiento, están más allá de lo inteligible y entran, con pleno derecho, en el dominio de lo irracional.

Presentado en una imagen, lo irracional se dispone a lo largo de una línea vertical, en cuyos extremos se concentran al máximo los núcleos opacos para la razón: el límite inferior corresponde a los datos empíricos, en el nivel de la sensibilidad; en tanto que los principios supremos y las categorías se disponen en el polo más alto. La razón se mueve entre ambos extremos: ¹¹ la intuición estigmática aprehende los datos aislados, registra los hechos individuales y sin conexión, recoge las cualidades irreductibles; mientras los enlaces son captados por la intuición conspectiva. El encuentro y el entrecruzamiento de ambas intuiciones —la visión de lo aislado y la visión relacional— constituye el ámbito de la razón y dentro de su estrecho perímetro tiene lugar la comprensión, la inteligibilidad. La actividad de la razón se cumple en el tránsito de una visión a otra, que no es un movimiento arbitrario, sino un desplazamiento que obedece a reglas que señalan las condiciones en que tienen validez los resultados de ese movimiento.

El reino de lo racional está constituido, en suma, por el pensamiento: sus estructuras son intencionales y pueden, a su vez, ser conocidas, a condición de ser aprehendidas y representadas. La intuición conspectiva, que confiere al pensamiento la significación de conocimiento, es visión que comprende. Sólo la razón comprende, pero en sí misma la razón no es comprendida ni comprensible. “La *ratio* misma —dice expresamente Hartmann— no es racional, ni en sus condiciones, que son categorías de pensamiento, ni en sus elementos, que tienen que serle dados como materiales de construcción. Todo comprender se erige sobre lo incomprendido y acaso incomprensible ¹².”

¹¹ N. HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (4ª ed., Berlin, W. de Gruyter, 1949), pág. 224. “La *ratio* con sus esferas ideales y su actual ámbito de objetos no es sino una angosta zona entre dos irracionalidades. Es un sector finito de lo irracional infinito.”

¹² *Ibid.*, pág. 549.

*Las limitaciones internas de las teorías formales
y el fracaso de la razón*

3.1 Con el nombre de razón se entiende, ante todo, una facultad humana al servicio del saber y de su incremento, cuyo rasgo principal se exterioriza en un infatigable y siempre renovado esfuerzo de construcción de teorías. Esa facultad, sometida como todas las otras a las contingencias de la vida individual e histórica, es también un carácter distintivo del hombre y, para muchos, el signo que acredita la superioridad absoluta de la especie humana. Pero también se entiende por razón un sistema de condiciones ideales que debe cumplir o al que ha de ajustarse en su ejercicio aquella facultad y que, en cierto modo, sirven para dirigir su actividad, apreciar su valor y juzgar de su eficacia. Estas condiciones se reducen, en el fondo, a la exigencia de una fundamentación última y absoluta de todo saber. Su expresión cabal ha de lograrse dentro de los límites que una teoría se impone a sí misma, y, con este alcance, ha de afirmarse que sólo es absoluta la autofundamentación¹.

Cuando se califica de crítica la situación en que se encuentra la razón en una etapa histórica determinada, como es el caso de nuestro tiempo, se alude al segundo significado de la palabra, y consiste en la imposibilidad, de hecho o de principio, de dar satisfacción plena al conjunto de exigencias ideales que la razón se dispone a cumplir como parte de su inaplazable programa máximo.

¹ La vinculación de estos dos aspectos de la razón ha sido expuesta, entre nosotros, por Francisco Romero en el marco de una teoría del hombre. Al enérgico voluntarismo de Alejandro Korn, oponía Romero un intelectualismo no menos vigoroso, que erigía a la inteligencia en órgano exclusivo de la teoreticidad con todas las operaciones cognoscitivas a su cargo. Pero al examinar las relaciones entre la inteligencia y la razón estimaba que la noción de la primera resultaba más amplia que la de la segunda. Entendía por razón "cierto orden ideal implantado en el campo de la inteligencia, un sistema rígido de marcos o normas que constriñen a la inteligencia y pretende valer como su régimen debido y perfecto." *Teoría del hombre* (Buenos Aires, Losada, 1952), pág. 228. La inteligencia, que es una función efectiva, envuelve, en cierto modo, a la razón y parece reservarse el derecho de someterla a crítica y proponer modelos diferentes. *Ibid.*, pág. 229. Distintas han sido, en el curso de la historia, las concepciones de ese haz de exigencias ideales: Parménides, Descartes, Kant, Hegel, para no aludir más que a algunos ejemplos, han dado, cada uno a su manera, una imagen distinta de la razón. "Sobre los problemas de la razón y la metafísica" (1942), recogido en *Papeles para una filosofía* (Buenos Aires, Losada, 1945), págs. 99-110.

3.2 La exigencia de fundamentación del saber impone la necesidad de eliminar todas las contradicciones. Grande hubo de ser la sorpresa y hondo el desaliento de los investigadores cuando, hacia fines del siglo pasado y comienzos del presente, advirtieron la existencia de contradicciones internas de la razón a través de las antinomias surgidas en los campos gemelos de la matemática y de la lógica. Primero, la paradoja de Burali-Forti (1897), referente al mayor número ordinal, y la de Cantor (1899), relacionada con el mayor número cardinal; más tarde, las señaladas por Bertrand Russell (1903) en el campo de la lógica: paradojas de las clases, de las propiedades y de las relaciones; luego, el examen, remozado con los instrumentos proporcionados por el nuevo simbolismo, de viejas paradojas, consideradas hoy con el nombre de semánticas, como la de la verdad (llamada Epiménides o el cretense), y de algunas más recientes, como la de Nelson y Grelling (1907-08), de la denotación. De los esfuerzos por eliminarlas dan cuenta los recursos propuestos por Russell (teoría de los tipos lógicos, simples y ramificados), por Tarski (niveles de lenguaje), la regla de Behmann, etc.

3.3 El ideal de fundamentación absoluta vale para todos los ámbitos del saber y rige tanto para las teorías intuitivas como para las formales. En las primeras su realización tropieza siempre con dificultades a causa de la falta de univocidad de los términos del lenguaje utilizado o porque las referencias a un mundo de objetos exterior a la teoría obstruye la clara visión de su estructura lógica. Estas dificultades han incitado a esperar que el resultado se obtenga en el nivel más alto de las teorías formalizadas, donde el rigor lingüístico ha sido llevado a su más exigente expresión. Para ello es menester despojar a los signos de toda significación eídica y, en virtud de reglas precisas, asignarles una significación meramente operatoria. La teoría se constituye, en consecuencia, a partir de una tabla de axiomas como un conjunto de teoremas engendrados por la aplicación correcta de reglas de derivación. De esta manera se dejan percibir con entera claridad la estructura del sistema y la función de sus partes en el mecanismo del cálculo.

El sistema formal ha de cumplir ciertas condiciones, que se estipulan como consistencia (o coherencia), saturación (o completitud) y deducibilidad (o resolubilidad), todas ellas de orden sintáctico, a las

que cabe agregar la condición semántica de categoricidad. Consistente es la teoría que, desde el punto de vista sintáctico, se ajusta a la exigencia impuesta por el principio de no contradicción, que impide derivar, a la vez, una proposición y su negación. Esta exigencia vale para la teoría formalizada no menos que para la intuitiva. En ésta las proposiciones tienen una significación determinada en relación con los objetos a que se refieren; en aquélla, la teoría consta de un sistema de símbolos vacíos que obedecen a reglas de formación y de derivación. De la teoría intuitiva se pasa a la teoría formal gracias a la eliminación de toda referencia a entidades objetivas, exteriores al sistema, trámite que se cumple por el empleo de un lenguaje simbólico rigurosamente definido. El camino inverso, que lleva de ésta a la anterior, impone la interpretación de los símbolos, es decir, su referencia a entidades ajenas al sistema. En ambos casos, la consistencia de la teoría formal, cuya estructura lógica puede aprehenderse con plena claridad, constituye la prueba de la coherencia de la teoría intuitiva. Saturación, en sentido estricto, es la propiedad de un sistema en el cual es derivable o refutable toda proposición inherente al mismo. Se califica como completo el sistema que satisface esta condición. Decidible es aquel sistema que admite un procedimiento efectivo y finito para lograr la demostración o refutación de una proposición formada según las reglas sintácticas del mismo.

El cumplimiento de estas condiciones, aunque se limitara a un dominio de los sistemas formales, daría satisfacción a la exigencia de autofundamentación que se desprende de la razón concebida como conjunto de condiciones ideales. Este ideal y, correlativamente, la concepción de la razón que él implica, parece inasequible desde los resultados de las primeras investigaciones de Kurt Gödel, alcanzados hace más de tres décadas.

Son conocidos los esfuerzos desplegados por matemáticos y lógicos para resolver el problema de la consistencia de los sistemas formales. Descartada la intuición, cuyas reiteradas fallas indican que no puede ser guía segura, se apeló, en un primer momento, al método que consistía en valerse de modelos o interpretaciones de los postulados abstractos del sistema. Así, por ejemplo, la consistencia de las geometrías no euclidianas resultaba confirmada a través de una interpretación de sus postulados que no era otra que el sistema de Euclides y, a su

vez, éste encontraba una prueba equivalente en un modelo algebraico. Por otra parte, la consistencia de los sistemas matemáticos, en particular de la aritmética, resultaba probada reduciéndola a la consistencia de la lógica formal, en virtud de que, según Whitehead y Russell, las matemáticas son un capítulo de la lógica, y la línea divisoria entre ambos dominios es tan tenue que su trazado resulta cada vez más artificial. Por este camino la dificultad se resolvía apelando a la solución, presunta o efectiva, lograda en otro campo que se estimaba como más seguro que aquél de que se había partido. No eran pruebas absolutas, que sin salir de su propio dominio lograsen la solución apetecida, sin tener que pasar por el rodeo de otro sistema.

La construcción de una prueba absoluta comienza por la formalización completa del sistema deductivo y exige que la demostración excluya la referencia a un número infinito de propiedades estructurales de las fórmulas o de las operaciones. Por este procedimiento, que suele llamarse finitístico, en que se utiliza un mínimo de reglas de inferencia, se procura probar que dos fórmulas contradictorias no pueden ambas derivarse de los axiomas mediante las reglas establecidas.

Valiéndose del recurso de representar dentro del cálculo y mediante fórmulas aritméticas los enunciados metamatemáticos acerca de un cálculo aritmético formalizado, Kurt Gödel demostró que la consistencia de la aritmética no puede probarse con el auxilio de ningún razonamiento metamatemático susceptible de ser representado dentro del formalismo de la aritmética, es decir, utilizando los mismos medios demostrativos que proporciona el sistema. Pero también mostró la limitación, por desgracia no sólo de hecho y por lo tanto susceptible de reparación, sino de principio, del método axiomático, ya que el sistema desarrollado con su auxilio está condenado a permanecer siempre incompleto: hay fórmulas verdaderas que no pueden desarrollarse a partir del grupo inicial de axiomas. Mostró, finalmente, que tampoco puede probarse dentro del cálculo la fórmula aritmética que corresponde al enunciado metamatemático: "el cálculo es consistente". Estas conclusiones, limitadas primero al ámbito de la aritmética, pueden extenderse a todos los sistemas formales².

² E. NAGEL y J. E. NEWMAN, *La prueba de Gödel*, trad. R. Xirau, (México. Centro de Estudios filosóficos, 1959). O. BECKEN, *Magnitudes y límites del pensamiento matemático*, trad. M. de Guzmán, (Madrid, Ed. Rialp 1966), págs. 167-183.

No es extraño que el desconcierto que provocaran estos descubrimientos se reflejase sobre la apreciación del poder de la razón y alimentase la creencia en el carácter irremediable de sus limitaciones, perceptibles a través de la más exigente de sus obras: los sistemas formales. Pero no puede pasarse por alto la sugestión filosófica indicada por Ladrrière y que se vincula con el examen de la estructura de la existencia humana y de su finitud³.

3.4 Las limitaciones internas que acusan los sistemas formales, y que resaltan a través de la imposibilidad de mostrar la consistencia de un cálculo mediante procedimientos finitistas, ensombrecen todo el cuadro de las aspiraciones de la razón y parecen socavar la posibilidad de cumplir con lo que ha dado en calificarse como su programa máximo: la fundamentación absoluta del saber. En descargo podría sostenerse que percibir las limitaciones inherentes a ciertos tipos de argumentación no equivale a cerrar definitivamente la posibilidad de creación de instrumentos más flexibles, aunque igualmente rigurosos. Indicaría, en la más optimista de las perspectivas, no el agotamiento de la razón, sino la limitación de algunos de sus recursos y, por tanto, podría confiarse todavía en la posibilidad de una superación de la crisis a través de la flexibilidad y la renovada fuerza de penetración que la razón ha acreditado poseer en el curso de la historia. Vendría a mostrar solamente la caducidad de un sistema de exigencias ideales o, en el mejor de los casos, la inadecuación de los medios arbitrados para cumplirlo. Nuevos medios podrían superar las limitaciones denunciadas. Sólo que no es fácil imaginar en qué habrían de consistir estos nuevos medios.

4

Pérdida de la autonomía de la razón

Ha de considerarse también como otro aspecto de la crisis de la razón el hecho de que en importantes orientaciones filosóficas de nuestro tiempo, la razón haya sido desplazada del primer plano de la vida intelectual y ética y subordinada a otras instancias que, por

³ JEAN LADRIÈRE, *Les limitations internes des formalismes* (Louvain, E. Neuwelaerts, Paris, Gauthier-Villars, 1957), págs. 397-444.

su naturaleza y funciones, exhiben caracteres escasamente compatibles con aquélla. Ejemplos significativos son, entre otros, el pragmatismo, en la orientación de James; el vitalismo, sobre todo en la forma que le ha dado Bergson; las filosofías que anteponen lo impulsivo y emocional a la razón, como ocurre en Scheler, y los templos de ánimo a la razón, como es el caso de Heidegger. Aunque ninguno renuncie a valerse ocasionalmente de sus recursos y cada uno lo haga en medidas distintas, la razón resulta desplazada por otras instancias.

4.1. En las filosofías de orientación pragmatista se percibe con claridad una contraposición de razón y acción, y, al mismo tiempo, una subordinación de la razón a las exigencias que provienen de la acción, la primera de las cuales es el éxito. La práctica es más importante que la teoría, y la acción prevalece sobre la contemplación desinteresada.

El pragmatismo ha destronado la idea de verdad inspirada por las filosofías que asignan el primado a la razón en el orden del conocimiento. Una verdad impersonal, existente en sí aunque nadie la piense, capaz de imponerse a todas las inteligencias no contaminadas por los sentidos, la emoción o la voluntad, es apenas un ídolo verbal forjado por una fantasía que se complace en ignorar las condiciones reales en que opera de ordinario la mente humana. Al asociar la idea de verdad con la acción, William James la presenta como resultado de la práctica, producto de la actividad de la vida. De hecho, nuestra existencia consciente es un constante fluir de tendencias proyectadas hacia el futuro y dirigidas hacia distintas acciones. Hemos de convenir en llamar verdad a la creencia que logra dar satisfacción adecuada al conjunto de nuestras tendencias individuales, siempre que resulte eficaz en la tarea concreta en que estamos comprometidos.

La verdad no consiste en la correspondencia neutra entre el contenido de un juicio y la situación objetiva a que aquél se refiere, ni es una entidad ideal accesible al ojo avizor de una razón pura preparada para acogerla sin deformaciones. Es, simplemente, la creencia que se revela eficaz en la acción. Inspirándose en las enseñanzas que brinda la experiencia religiosa, James concebía al pragmatismo como una nueva actitud espiritual que fundaba el derecho a una creencia libre.

4.2. Nadie ha puesto más énfasis que Bergson para retirar a la razón toda confianza como medio de conocimiento desinteresado y, a la vez, idóneo para penetrar en todos los sectores de la realidad. Los motivos de esta actitud han de buscarse en la orientación del sistema.

De la oposición irreconciliable de vida y materia se desprende también la incapacidad para penetrar en el secreto de la vida y, en cambio, adaptarse sin esfuerzo a las imposiciones de la materia. Bajo el aspecto temporal de la duración, la vida se nos hace patente de manra inmediata como una fluencia incoercible que desde el pasado avanza hacia el futuro, conservando en cada presente la totalidad de sus momentos anteriores; es cualidad pura y, a causa de su constante cambio, se manifiesta como esencialmente heterogénea; su unidad temporal no impide que sus momentos se fundan y se interpenetren, manteniendo en todo instante la continuidad. Sólo un esfuerzo de simpatía, que traslade al cognoscente al interior de su movediza corriente, permite alcanzar un saber que, por otra parte, nunca puede exponerse en conceptos claros ni comunicarse exhaustivamente mediante el lenguaje. La materia, en cambio, extensa, evaluable cuantitativamente, divisible al infinito, es homogénea y el tiempo asiste a la repetición de su figura en cada uno de sus instantes. Puede ser conocida desde afuera: la razón se adapta a su forma y suministra de ella un conocimiento correcto.

La vida, por el contrario, es incesante creación y novedad. El ímpetu que la recorre por dentro hace brotar cualidades inéditas, imprevisibles desde los estados anteriores. Su expresión más alta es el acto libre, en cuya descripción resalta el anti-intelectualismo de Bergson. La libertad, que consiste en la espontaneidad del yo profundo, no puede encerrarse en una fórmula, se resiste a toda definición conceptual: consiste en una cualidad de la decisión, en un matiz de la acción, en el cual se refleja la personalidad íntegra del sujeto actuante. La razón no sólo no precede a la decisión voluntaria, esclareciendo los derroteros de la acción futura, proponiendo los fines y los medios, sino que está ausente: "queremos saber en virtud de qué razón nos hemos decidido, y encontramos que nos hemos decidido sin razón, quizá contra toda razón. Pero ésta es, en ciertos casos, la mejor de las razones." Y para corroborar esta misma posición anti-intelec-

tualista, que prescinde del consejo de la razón en la decisión libre, Bergson agrega: "la ausencia de toda razón tangible es tanto más aparente cuanto más profundamente libres somos"¹. No puede imaginarse una quiebra más profunda de la razón, justamente allí donde su presencia parecía incuestionable porque sólo ella confería sentido moral al obrar humano.

Si en el acto moral la vida desplaza a la razón, ¿qué podría esperarse de ésta en la esfera del conocimiento? Su impotencia para desentrañar el secreto de la vida resulta de su adaptación a la materia, que, por otra parte, Bergson explica apelando al origen común de ambas. Nacida para sacar provecho en cualesquiera circunstancias, la razón, subordinada siempre a las necesidades prácticas de un organismo viviente inserto en la naturaleza, sólo aprehende relaciones: se representa claramente lo discontinuo, descompone el movimiento en la serie de posiciones sucesivas recorridas por el móvil, se vale de artificios sutiles, que son instrumentos formales ingeniosamente fabricados, aptos para recoger los rasgos que se repiten y prescindir de lo que hay de original y de único en cada individuo y circunstancia. Su objeto es el sólido inorganizado, y sus conceptos reproducen sus rígidas propiedades: son exteriores unos a otros y muestran la misma estabilidad que las cosas materiales; las reglas que forja para manipular los símbolos traducen las relaciones entre los cuerpos rígidos. Su triunfo se alcanza en el mundo de las figuras y relaciones geométricas, que en última instancia se inspira también en las propiedades de los sólidos. Apta para captar el aspecto de la materia que es útil a la acción, resulta inválida para asir la vida en su concreción y en su movimiento creador. La intuición y el instinto la sobrepujan en ese terreno y acaban por desplazarla².

La desvalorización de la razón es solidaria de la interpretación pragmática que Bergson propone en nombre del primado de la vida y de la acción. En el campo de la razón, la verdad y el error se definen en función de lo útil y lo nocivo para la vida. Subordinada a la vida, la razón es sólo un instrumento de acción, nunca un medio de conocimiento desinteresado.

¹ *Essai sur les données immédiates de la conscience* (25 ed., Paris, Alcan, 1926), págs. 130, 131.

² *L'Évolution créatrice* (41 ed., Paris, Alcan, 1932), págs. 164-179, 218-227.

4.3 El primado de lo emocional en la aprehensión de los valores, la revelación de la realidad en la experiencia de la resistencia que los objetos materiales oponen a los impulsos, la teoría motora de la percepción y la afirmación de la impotencia del espíritu frente al impulso constituyen los puntos centrales de la filosofía de Max Scheler en los que resalta la posición subalterna de la razón y su retroceso frente a instancias más energéticas. No se niega ni se suprime el papel de la razón en la actividad teórica del espíritu y sus resultados en las construcciones de la ciencia y de la filosofía, pero se restringe el primado que doctrinas de cuño intelectualista tendían a acordarle.

No todas las metas que la filosofía se propone resultan directamente accesibles a la razón. El mundo de las esencias se divide, por de pronto, en dos campos: el de las esencias significativas que se ofrecen a la intuición racional después que se ha cumplido la exigencia fenomenológica consistente en inhibir en el sujeto las funciones que dan la realidad, y el de las esencias alógicas que requieren la previa intervención de la intuición emocional que revele, por así decirlo, el universo de los valores. En este orden la razón marcha a la zaga de la emoción. Cada tipo de objeto reclama un tipo de actos al servicio de su aprehensión. Scheler muestra la correlación existente entre el sentir, que es intencional y cumple una función cognoscitiva, y el orbe de los valores, inaccesible directamente a la razón, que constituye, sin embargo, el obligado correlato del sentir. No se trata, por supuesto, de un sentir ligado a la organización somática del sujeto ni tampoco previamente penetrado por el pensar. Hay un sentir puro, independiente de ambas instancias —la vital y la intelectual—, pero que es parte integrante del espíritu: sentir, preferir, posponer, amar, odiar revelan que lo alógico se ha instalado con todos sus derechos en la esfera del espíritu. Gracias a ello es factible la aprehensión de los valores, no sólo en su aislamiento, sino también en su organización polar y jerárquica. La razón, que habrá de trabajar sobre esos materiales, no puede adelantarse a la función descubridora de la actividad emocional.

Tampoco la realidad es asida directamente por la razón. Apartándose de las interpretaciones opuestas del idealismo y del realismo, Scheler sostiene que a la realidad no se llega por la vía del razonamiento con la colaboración de la actividad intelectual, sino que se da

directamente en la vivencia de la resistencia que los objetos materiales oponen al despliegue espontáneo de nuestros impulsos volitivos e instintivos. La teoría que la razón forja para entender esta experiencia y sus resultados dependerá, para su confirmación, de la precisión con que hayan sido recogidos los datos empíricos.

En la concepción de la filosofía, justamente aquel sector del saber donde parecía estar excluido por principio, vuelve a reaparecer el impulso en contraste con la razón. La filosofía, que para Scheler consiste en la participación cognoscitiva en la esencia de todas las cosas, no nace, a la manera de los griegos, del asombro asociado a la contemplación, ni, como entre los modernos, de una duda universal que afecta a todas las certidumbres aparentes. Surge de una raíz más honda: el afán de saber arraiga en un impulso innato, que pertenece al grupo de los impulsos de poder, y el acceso al saber desinteresado sólo se logra mediante la colaboración previa de una actitud que Scheler califica como moral, y que consiste en una constelación de actos no intelectuales que suprimen una inhibición que normalmente impide la visión del reino de las esencias. El impulso moral que libera de las ataduras utilitarias es complejo: lo constituyen el amor, que abre el mundo de lo absoluto en la doble forma del ser y del valor; la humildad, que libera al sujeto de las limitaciones impuestas por la organización material de la vida biológica; y el autodomínio, que reprime la voz de los instintos. La razón construye después su obra. En el último período de su desarrollo intelectual, Scheler reduce aún más el papel de la razón en virtud de exigencias impuestas por el nuevo giro que ha tomado su metafísica: ahora, en lo absoluto coexisten en abierta lucha los dos principios opuestos del espíritu y el impulso. Aparte de la disposición serena para participar en la esencia, el saber metafísico requiere ahora la entrega dionisiaca al impulso. La filosofía se desenvuelve a partir de la tensión que contraponen impulso y espíritu penetrados en la unidad de la persona.

La razón, que para Scheler es sólo un aspecto del espíritu, carece de fuerza originaria propia, creadora o plasmadora. Pero sería prematuro sacar la conclusión de su total impotencia y, por lo mismo, de su inoperancia en el proceso histórico. Es cierto que no alcanza a imponer su señorío sobre las formas inferiores del ser —vida y materia— y que está permanentemente expuesta a sucumbir ante su fuerza ciega. Pero

también se da el caso que los impulsos vitales, normalmente ciegos, no son del todo impermeables a las leyes del espíritu, y en el curso de la historia es dable asistir a una compenetración de las estructuras del mundo de las ideas y de los valores con el impulso, que desde los planos inferiores del ser mueve la corriente de fuerzas y causas, única que puede dar origen a la existencia. A la razón son accesibles, en el proceso del conocimiento, las esencias y conexiones esenciales, pero su realización en la configuración de la vida histórica sólo puede ser obra del impulso. Scheler no sólo advierte el abismo que existe entre la razón y el impulso, sino que muestra también la fuerza del segundo y la debilidad de la razón, que ya no detenta, como en los días de Platón y Aristóteles, la condición de fuerza plasmadora que, a partir del no-ser o del ser posible de la materia prima, engendra el cosmos en la variedad de sus estratos y formas. Al ascender en los planos del ser aumentan, sin duda, el sentido y el valor, pero, correlativamente, disminuyen el poderío y la fuerza. Por eso, de hecho, en la acción, la razón depende del impulso y a él queda subordinada.

Con la teoría general del poderío del impulso y la impotencia de la razón concuerda la teoría motora de la percepción, que Scheler adopta después de haber desechado las interpretaciones que reservaban la iniciativa para la función intelectual. Los órganos de los sentidos no son instrumentos para la adquisición de un saber desinteresado, y el contenido de la percepción no reproduce el ser-así de las cosas. Existe, más bien, una conexión íntima entre acción y conocimiento, y la selección de los elementos de la cosa que entran en el campo perceptivo depende de la estructura y del juego de los impulsos motores. El organismo es una unidad compleja en cuya estructura concurren funciones e impulsos, y toda su actividad perceptiva —que comprende tanto la percepción propiamente dicha como las representaciones, los recuerdos, la fantasía y el pensar— resulta condicionada por los movimientos del impulso. Y si a esto se agrega que la selección operada por el impulso se realiza en función de los elementos que aprovechan o dañan al organismo, viene a quedar corroborada la interpretación pragmatista de la percepción. Una vez más la razón, carente de autonomía y de fuerza, vuelve a supeditarse a instancias más poderosas que ella.

4.4 Pocos han expresado con tan agresiva franqueza como Heidegger su opinión acerca del papel subordinado que corresponde asig-

nar a la lógica, lo mismo que al entendimiento, frente al privilegio otorgado a otros accesos más directos al ser que, sin saberlo expresamente, dispone el hombre en cuanto existente.

Así se desprende de los análisis que revelan las estructuras fundamentales del existente entendido como ser en el mundo, cuyo estado de abierto se deja caracterizar adecuadamente por los tres existenciarior del encontrarse, el comprender y el habla. Y es con ocasión del segundo que aparece, de manera indirecta y a propósito de la jerarquía de los actos al servicio del saber, el lugar subalterno de la lógica y, correlativamente, del entendimiento en la analítica existenciarior en que se expone el comprender. Este es descrito como un "poder ser", ínsito en el existente que, al proyectar sus propias posibilidades, comprende sin aprehender temáticamente aquello sobre lo cual se proyecta. El comprender, que está determinado por el encontrarse y que es de índole afectiva, no consiste ni en la percepción sensible ni en la intuición intelectual, que en todo caso resultan ser modos derivados de la comprensión. No implica la separación y la contraposición de un sujeto y un objeto, concebidos como los dos polos mutuamente exteriores de una relación cognoscitiva. Del fenómeno primario del comprender hay que descartar por equívoca toda tendencia que propenda a intelectualizarlo y que, en tal carácter, introduce cortes y distancias en su unidad indiferenciada.

Al desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender se lo llama interpretación, que Heidegger caracteriza como la apropiación de lo comprendido, destacando su anterioridad a toda predicación, es decir, a la operación intelectual del juicio. Se contraponen aquí, una vez más, las exigencias de la lógica y los resultados del análisis existenciarior: la comprensión se mueve en un círculo, que las reglas de la lógica proscriben como vicioso y procuran soslayar por tratarse de una imperfección teórica que compromete la validez del saber. El análisis de la existencia, en cambio, no sólo no retrocede ante el círculo, sino que lo acepta en sus justos límites porque es parte de las condiciones requeridas para llevar a cabo la comprensión. En última instancia, la lógica, lo mismo que el entendimiento, arraigan en la existencia y remiten a estructuras originales del hombre en tanto existente.

La proposición —que ha de entenderse en el triple significado de indicación, predicación y comunicación— deriva de la comprensión y

la interpretación, y arroja alguna claridad sobre ambas no sin modificar sus estructuras. Se mueve en el ámbito de los conceptos y se enlaza con las cuestiones de la palabra y del lenguaje. Esta secuencia, establecida por Heidegger sobre la base de una descripción fundada en el análisis fenomenológico, invierte o, por lo menos, altera fundamentalmente el orden preferido por las interpretaciones racionalistas, que empiezan por el juicio y el concepto en su forma de expresión verbal. Lo que para ellas es primitivo, resulta, para Heidegger, derivado: no es, pues, el entendimiento o razón lo primero, ni su producto, el juicio o proposición, sino estructuras existenciales más profundas sobre las cuales asientan aquéllos³.

Esta conclusión resulta corroborada cuando se pasa en revista la función que Heidegger atribuye a los temple de ánimo —angustia, tedio, júbilo, serenidad...—, de los cuales espera revelaciones de importancia fundamental para la ontología, que en vano habrían de buscarse por otros caminos. Así, por ejemplo, es notorio que la lógica y con ella el entendimiento no son medios idóneos para abordar el tema de la nada. Sólo un temple de ánimo, la angustia, nos coloca en su presencia. El pensamiento, que por su naturaleza va siempre dirigido hacia algo, no puede captar originariamente la nada: la lógica anula la pregunta que se contradice a sí misma. Porque para Heidegger —como para la tradición que remonta al neoplatonismo, cuenta entre sus seguidores a Eckhart y a Böhme y culmina en Schelling— la nada es anterior a la negación y nunca podría ser el resultado del juicio negativo, sino, más bien, su fundamento. Así, el entendimiento acaba por subordinarse, una vez más, a los temple de ánimo, únicos reveladores de aquello que no puede alcanzarse por otra vía. El conocimiento, en la forma elaborada racionalmente con el instrumento de la lógica y tal como se expone en las teorías científicas, es una manifestación secundaria y derivada frente a la originaria patencia proporcionada por los temple de ánimo⁴.

Otros rasgos del filosofar de Heidegger lo apartan igualmente de las direcciones que conceden el primado a la razón. Podrían recordarse

³ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, (6ª ed., Tübingen, Neomarius, 1949), § 29-33, págs. 134-160.

⁴ M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik*, (Frankfurt a. M., Klostermann, 1955), págs. 33-42; *Einführung in die Metaphysik*, (Tübingen, Niemeyer, 1953), págs. 16-25.

la preeminencia del preguntar, no como etapa previa para llegar a la respuesta, sino como forma suprema del saber; la inaccesibilidad de la meta propuesta a la filosofía por medios intelectuales —lógica, entendimiento, pensamiento conceptual—; la exigencia de un pensar poético (originario) opuesto al pensar conceptual (representativo); la concepción antepredicativa de la verdad como desocultamiento frente a la verdad como pretensión del juicio y concordancia de su contenido con la situación objetiva. De todo ello resulta una desvalorización de la razón, sobre todo si se compara su situación con el puesto privilegiado que ostentaba en los sistemas del racionalismo y aún en aquellas orientaciones empiristas en que la crítica del conocimiento presupone el ideal de razón alentado por el racionalismo.

5

*Pluralidad y discordancia de las ideas
sobre la esencia de la razón*

Mientras se creyó que la razón tenía una figura definida, susceptible de ser reconocida por todos los investigadores, no podía dejar de alimentarse confianza en ella. Pero tan pronto como se examinó con alguna atención los textos de los grandes filósofos se cayó en la cuenta que había una multiplicidad de imágenes de la razón, y que las divergencias eran considerables, inclusive entre pensadores que militan en la misma corriente o en posiciones muy próximas.

Para limitarnos al pensamiento moderno que desemboca en la filosofía de nuestros días, conviene examinar algunas ideas acerca de la razón que permiten saber a qué atenerse en lo que concierne a su naturaleza, sus funciones, su actividad, su estructura, sus límites, su constancia o variación.

5.1 Descartes, por ejemplo, que emplea como equivalentes las expresiones de razón, entendimiento, buen sentido y luz natural, la define como la facultad humana natural encargada de discernir lo verdadero de lo falso, para lo cual ha de valerse del análisis que le permite llegar hasta los componentes elementales del pensamiento (ideas

claras y distintas) o de la realidad (naturalezas simples), que habrá de aprehender mediante la intuición. La razón es pasiva; no crea ni constituye los objetos que el filósofo se propone estudiar; simplemente se limita a aprehender las unidades últimas, los elementos. Es, pues, pura receptividad: su acto es el concebir, reflejar intelectualmente los rasgos constantes de las entidades conocidas. Su base intuitiva la hace solidaria de la evidencia, que, a su vez, se asimila a la claridad y la distinción. De la afirmación que la evidencia es criterio de verdad, Descartes desprende temerariamente la conclusión de que existe todo lo que se concibe clara y distintamente. La razón se limita a concebir, pero no juzga. Es cierto que aprehende ideas aisladas, aunque también conexiones entre las ideas —su visión es estigmática y, a la vez, conspectiva—, pero la afirmación y la negación no le conciernen porque corresponden a la voluntad (teoría voluntarista del juicio). Esta limitación contribuye a acentuar el carácter receptivo y pasivo de la razón, ya que todo el dinamismo pertenece a la esfera de la voluntad. La razón carece de estructura propia: desde el punto de vista subjetivo es la capacidad, estimulada por la voluntad y la atención, de percibir ideas, y desde el punto de vista objetivo está constituida por el conjunto de las ideas innatas. En ambos casos carece de forma. Aunque entre las ideas existan conexiones necesarias no se da, sin embargo, la posibilidad de una derivación de conocimientos a partir de un primer principio o de un núcleo de ideas primitivas. Vista desde este ángulo, la razón se presenta como el conjunto no articulado de las ideas innatas, es decir, del patrimonio intelectual que el alma trae consigo desde el nacimiento. Los principios —contradicción y causalidad—, que tan importante papel desempeñan en el sistema cartesiano, son evidentes, tienen un valor absoluto y pertenecen al reino de las verdades eternas. Rasgo propio de la razón es su universalidad y constancia: es la misma en todos los hombres y en todos los tiempos y no se altera con el desarrollo del individuo y el desenvolvimiento histórico de la humanidad.

5.2 Pero ya Leibniz, que a los ojos de muchos pasaba por ser cartesiano y en alguna medida lo era, se resistía aceptar la asimilación de razón e intuición y a conceder crédito ilimitado a la evidencia. Estaba convencido que la luz natural no es suficiente garantía para discernir lo verdadero de lo falso y que, en muchos casos, la

evidencia no deja de ser una apariencia subjetiva. Y mientras Descartes, atento a la elaboración de un *ars inveniendi*, recelaba de la lógica porque no veía en el silogismo más que un procedimiento improductivo, Leibniz confiaba en la seguridad de las reglas lógicas y esperaba de la demostración que se ajusta a reglas firmes alcanzar una certidumbre que la intuición se resistía a concederle. No se cansaba de repetir que la razón es un "encadenamiento de verdades y objeciones en buena forma"¹, y su misión genuina es identificar, es decir, resolver las contradicciones alcanzando proposiciones analíticas. El fundamento de toda lógica y, por ende, la expresión cabal de la razón es el principio de contradicción. La idea, que Descartes concebía como aislada y estática, adquiría en Leibniz un dinamismo que le permitía actualizarse, sin intervención de la voluntad y de la atención, siguiendo su propia ley analítica, en el juicio, que resultaba, de esta manera, obra de la razón y no de la voluntad. La idea no se ofrecía desnuda e inerte a la intuición, como quería Descartes. En ambos filósofos alentaba la creencia en la universalidad y constancia de la razón, así como en su capacidad para conocer. Las discrepancias surgían a propósito del valor de la intuición o del discurso y, por lo mismo, de la pasividad que le asignaba Descartes o de la actividad que le atribuía Leibniz. La diferencia entre ambas concepciones de la razón resalta más a través del nombre mejor adecuado para una y otra: razón intuitiva (Descartes), razón formal (Leibniz), que permite reconocer, a tres siglos de distancia, las afinidades del primero con la fenomenología de Husserl, y del segundo con la concepción operatoria de la lógica simbólica.

5.3 Kant concibe a la razón como facultad de conocer por medio de conceptos, con lo cual la distingue de la sensibilidad, y asigna papel central al juicio. Pero, en contraste con Descartes¹, separa el entendimiento como facultad de pensar, que comprende tanto el concebir como el juzgar aplicados a la experiencia, y la razón propiamente dicha como facultad de razonar vuelta hacia lo incondicionado y, por tanto, hacia lo transempírico. El primero, como facultad de las reglas, prescribe el uso objetivo de las categorías, que son las formas en que se diversifica su actividad, a las que asigna la función consti-

¹ *Essais de Théodicée*, § 65, en G. W. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften*, ed. C. J. Gerhardt (Hildesheim, G. Olms, 1965), tomo VI, pág. 87.

tativa de objetividad. La segunda, como facultad de los principios, no puede aspirar más que a una función meramente analítica y reguladora, ya que sus formas no se incorporan a ninguna síntesis, sino que orientan desde afuera el trabajo de la investigación en los sectores tradicionalmente asignados a la metafísica especial. La distinción entre entendimiento y razón es correlativa de la separación entre analítica o lógica de la verdad y dialéctica o crítica de la apariencia.

Al admitir solo una intuición sensible, por lo demás imprescindible en el nivel de la sensibilidad, Kant niega con particular energía la existencia de una intuición intelectual. Asigna al entendimiento, y no a la voluntad como pretendía Descartes, la capacidad de juzgar, que interpreta como síntesis destinada a relacionar un concepto como predicado con una representación particular como sujeto. Y no se cansa de subrayar el carácter espontáneo y la actividad sintética propias de la razón, todo lo opuesto a la receptividad y pasividad que Descartes le atribuía y que Kant reserva para la sensibilidad.

La razón ostenta un carácter arquitectónico, que se advierte no sólo en la estratificación de sus partes —sensibilidad, entendimiento y razón—, sino en la subordinación de cada una de sus actividades parciales, que consienten en organizarse en sistema a partir de la clasificación de los juicios según la lógica formal para el entendimiento, y de los silogismos para la razón. La arquitectura resalta igualmente en la manera como se realiza la articulación entre categorías, esquemas y principios del entendimiento. Admite la vigencia de principios supremos, indispensables para asegurar el correcto funcionamiento de la razón, y aunque se asigna a ésta varios usos —especulativo, lógico, trascendental y práctico—, que no comprometen su unidad, no tiene reparos en mostrar que las limitaciones que impone el uso teórico en la esfera del saber, encuentran su compensación y superación en el uso práctico, por el cual la razón arraiga en la libertad.

Oponiéndose a la metodología elaborada por Descartes, justifica el empleo polémico de la razón, no sólo contra la actitud negativa de los escépticos, sino también contra la tutela que pretende imponerse desde otras instancias —moral, religión dogmática, opinión pública—, sin dejar de recordar también que los principios de la razón afectan al conocimiento pero no a la realidad. Pero, lo mismo que Descartes y que Leibniz y a pesar de las diferencias que lo separan de ambos, afirma el carácter universal y constante de la razón.

5.4 Aunque en un contexto muy distinto del de sus predecesores, Hegel mantiene la distinción de entendimiento y razón, reservando para el primero el sector del concepto abstracto y determinado, que, a su manera, es también un aspecto esencial de la razón, y entendiendo a ésta como dialéctica cuyo momento negativo disuelve las determinaciones del entendimiento, y cuyo momento positivo engendra lo universal y absorbe en él lo particular. Pero la originalidad de Hegel estriba en presentar la razón a una nueva luz: no ya como la facultad humana al servicio del conocimiento, sino como lo absoluto mismo: la razón es la identidad de pensamiento y ser, la unidad de la conciencia de objeto y la conciencia de sí², es lo absoluto en el despliegue de sus determinaciones que muestra la lógica. Ya no va en actitud menesterosa a la caza de un objeto que está fuera de ella, sino que se mueve en el interior mismo de la realidad, y, a su vez, la realidad no es otra cosa que la manifestación de la propia razón. Para llegar a esa certeza ha tenido que recorrer en su movimiento dialéctico las etapas de la opinión, la percepción y el entendimiento hasta llegar a ella misma. En las tres primeras etapas, cuya función está al servicio de la ciencia, puede ser considerada como observadora: describe, se eleva a especies y géneros, avanza desde el sistema artificial de las cosas hasta el natural, descubre leyes, elabora métodos; sólo cuando es razón activa recorre el doble movimiento de la conciencia de objeto y de la conciencia de sí: entonces es síntesis dialéctica de ambas y, en la medida en que subjetividad y objetividad se dan en un solo acto de pensar, es única realidad concreta.

Propio de la razón es la actividad, el dinamismo interior, la movilidad, el despliegue de sus determinaciones que son también las de la realidad. La razón tiene la estructura que proviene de ese ritmo dialéctico que imprime a su actividad y que establece el vínculo necesario entre todos los momentos a partir de uno considerado como absolutamente primero. Pero este movimiento no innova, no depara sorpre-

² "La razón es la suprema unión de la conciencia y de la autoconciencia, o del saber del objeto y del saber de sí. Es la certeza de que sus determinaciones son igualmente objetivas, determinaciones de la esencia de la cosa, como nuestros propios pensamientos. Es igualmente la certeza de sí, subjetividad, como el ser o la objetividad, en un solo y mismo pensar." G. W. F. HEGEL, *Philosophische Propädeutik*, § 40, en *Sämliche Werke*, ed. H. Glockner (4ª ed., Stuttgart, 1961) tomo III, págs. 111-112.

sas: recorre un itinerario cuyas etapas resultan del juego de las oposiciones que se suceden. Aunque dinámica, la razón no es creadora: su estructura es constante y su alcance es universal. Todavía Hegel sigue adherido al dogma de la universalidad y constancia de la razón.

5.5 Husserl, que en parte sigue las huellas de Descartes sobre todo por la importancia que asigna a la intuición y a la evidencia, concibe a la razón como una actividad cognoscitiva, de índole sintética, que opera como estructura esencial de la subjetividad trascendental, y la define como "reflexión responsable sobre lo verdadero y lo falso", como toma de conciencia de lo que es genuinamente bueno, justo y conforme al deber. Asienta la razón en el ver, en la intuición que aprehende originariamente, y gracias a la cual se tiene conciencia de la presencia efectiva del objeto mentado. La intuición tiene el privilegio de alcanzar la evidencia, pero ésta sólo es originaria cuando el objeto, correlato del acto de ver, está presente en persona. Husserl no excluye la existencia de otros tipos de evidencia —asertórica, impura, habitual, etc.—, que no pueden ostentar el carácter de excepción que posee la intuición que da originariamente. No sólo el ver, sino también el concebir y el juzgar pertenecen a la esencia de la actividad racional. Al exponer los pormenores del uso lógico de la razón, Husserl muestra los niveles en que se organiza el juicio desde la morfología pura hasta la evidencia pasando por la no contradicción. El conocimiento racional —conceptual y predicativo— encuentra en la evidencia originaria del ver la fuente primitiva de su legitimidad. El concepto y el juicio, como entidades ideales significativas, se ofrecen a la intuición que los aprehende en su unidad. La organización de la lógica muestra también la estructura de la razón, que se revela en el carácter sistemático de la ciencia y en el cumplimiento de la exigencia de fundamentación.

En la etapa final de su vida Husserl creyó necesario volver sobre la idea griega de razón a fin de introducir en ella algunas modificaciones, y dejó de atribuirle el carácter de una entidad constante y la posesión de una estructura definitiva. Vista a la luz de la historia, la razón se la aparecía como el resorte más importante en la etapa humana de la evolución cósmica: a ella atribuía la autonomía de la vida personal lo mismo que el progreso y el sentido de la historia. En la conducta racional del hombre veía la manifestación de una voluntad

de lucidez y de rigor, que imprime una dirección definida al curso entero de la vida. En esta perspectiva, la razón no se le presentaba como una entidad fija y cerrada, sino como el resultado paulatino de la praxis ingenua y científica y de la reflexión humana sobre la praxis. De ella nace y a ella vuelve reiteradamente, a pesar del matiz especulativo que prevalece a lo largo de la historia de la filosofía. Fruto de una maduración paulatina, resulta ser el principio dinámico que penetra y anima el proceso histórico. Su misión no parece otra que el dominio cada vez mayor, por parte del individuo, de su destino, la toma de posesión acabada y firme de sí mismo por el ser humano. En virtud de este giro, la razón lógica de Husserl adquiere una cualidad histórica, y a su función de conocimiento —a cuyo servicio están el concebir, el juzgar, el razonar— se añade, y no como aspecto secundario y derivado, sino primero y principal, la función práctica que ejerce como ideal que estimula la marcha progresiva de la humanidad³.

¿Introducen estas consideraciones, con el tema de la variación de la razón, una tesis explícita sobre el ensanchamiento de su horizonte problemático y el incremento de los medios intelectuales para apresar la realidad? ¿Se pasa de una especie a otra de razón por un proceso de desarrollo? A pesar de la escasa precisión de las indicaciones de Husserl puede aventurarse una respuesta afirmativa, y es de suponer que si hubiera perseverado en esta vía, sobre todo si su reflexión se hubiese dirigido al mundo histórico y a sus estructuras, habría alcanzado una imagen más clara y rica en detalles de la razón histórica.

5.6 Histórica había de ser la razón, cuya estructura dinámica abierta a las experiencias del futuro, Dilthey se proponía poner al descubierto en sus perseverantes análisis de la arquitectura del mundo histórico, tal como aparece en los cuadros sistemáticos construídos por las ciencias del espíritu.

De los productos en que se ha objetivado la actividad del espíritu en el curso del tiempo, esperaba Dilthey poder extraer las formas conceptuales —categorías de la comprensión histórica— que ayudarían a entender su índole peculiar y su dinamismo. Y en oposición a la tabla cerrada, trazada de una vez para siempre por Kant, pedía Dilthey

³ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, § 73, en *Husserliana* (La Haya, M. Nijhoff, 1954) tomo VI, págs. 269-276.

una tabla abierta, susceptible de enriquecerse con nuevas categorías, cada vez que la vida histórica experimentase inflexiones que obligaran a cambiar de perspectiva conceptual para apresar su novedad. La razón, que concebía como función anímico-espiritual al servicio del conocimiento, desarrolla una actividad callada, silenciosa, previa a toda expresión, antes de manifestarse como pensar discursivo que se fija en categorías. Diferenciar, separar, reunir, identificar, abstraer son aspectos de esa actividad racional silenciosa, que colaboran en la aprehensión de los datos empíricos, y que al elevarse al pensar discursivo, con el auxilio del lenguaje y de las formas lógicas, ganan el plano de lo universal y entran con sus objetivaciones en el orbe de la ciencia y de la filosofía. Las categorías del pensar discursivo, en donde se manifiesta con mayor claridad la índole y la organización de la razón, son fijaciones conceptuales claras de las oscuras aportaciones del pensar elemental o silencioso. El trabajo de la razón progresa hasta el juicio y desde allí hasta la conexión sistemática del saber. La razón no es una entidad constituida definitivamente: se hace a sí misma en un proceso laborioso en el individuo y progresa con la incorporación de nuevas categorías en el curso de la historia. Este doble movimiento —surgir desde las profundidades de la vida y desenvolverse y crecer en el curso del tiempo histórico— autoriza a creer en la existencia de una genuina noción de razón histórica.

5.7 Esta pluralidad de imágenes de la razón —pasiva o activa, intuitiva u operatoria, amorfa o estructurada, constante o variable, cerrada o abierta, centrada en la concepción o apoyada en el juicio, lógica o histórica, especulativa o práctica, entregada por vocación al servicio del conocimiento o sometida a las oscuras presiones de la praxis— abre nuevos interrogantes. Porque no sólo afecta a sus posibilidades teóricas o prácticas y a los límites en que resulta eficaz su ejercicio, sino que compromete la idea misma de la razón y contribuye a sumarse a los síntomas de la crisis por la que atraviesa desde comienzos de este siglo. Parece como si la razón, que aspira a dar cuenta de todas las cosas, que se esfuerza por tornar inteligible todo lo que entra en su ancho campo cognoscitivo, se resistiera a rendir cuentas de sí misma y se encerrase en una opacidad que desafía su propio esfuerzo de inteligibilidad.

5.8 Por ser plurales y distintas, las ideas acerca de la esencia de la razón constituyen una fuente de perplejidades. Su número confunde al profano y desorienta al neófito que procura internarse en el campo de la filosofía. También la creencia en la evolución de la razón agrava las dificultades, desde que añade nuevos interrogantes a los muchos que todavía aguardan respuesta. La transformación alteraría no sólo su estructura, sino igualmente sus funciones y, acaso, su campo de aplicación. Y en lo que concierne al problema de la supuesta evolución de la razón cabe distinguir tres líneas diferentes, cada una de las cuales presupone una metafísica, confesada o latente, sobre la cual se apoya.

La antropología naturalista, que enseña que la razón es una función inmanente a la vida y al servicio de las necesidades biológicas, la primera de las cuales es la adaptación del individuo al medio ambiente, supedita la transformación de la razón a las modificaciones que sobrevienen en el organismo. La razón carece de independencia: sus raíces se hunden en la vida, sus funciones están prescritas por las exigencias vitales. La razón se agota en un conjunto de hábitos, útiles siempre para la acción en el mundo material, que se consolidan por la repetición y acaban por fijarse en el lenguaje. Tales hábitos son específicos y su repertorio puede ser descubierto a través del comportamiento de todos los individuos de la misma especie. Al transformarse el organismo bajo la presión de las influencias del medio ambiente, otros comportamientos, exigidos por el cambio de circunstancias, generan nuevos hábitos que se transmiten a los descendientes en virtud del mecanismo de la herencia de los caracteres adquiridos. Al no reconocerse la función específica de la razón, se niega también su desarrollo autónomo: las transformaciones, que afectan a su estructura y a sus funciones, quedan supeditadas a cambios somáticos acaecidos en el organismo. El valor de esta explicación evolucionista corre parejas con el destino del naturalismo, que, en este terreno, ignora la dimensión espiritual de la razón y su espontaneidad.

Opuesta es la interpretación que defiende la tesis de la autonomía de la razón, sin confinarla, por eso, en el dominio de lo intemporal sustraído al cambio, ni reduce su evolución a un despliegue necesario de formas fijas condenadas a sucederse en un orden ideal y temporal inexorable. La concibe, más bien, como actividad capaz de renovar

indefinidamente sus propias estructuras, según las sugerencias variables de la experiencia. Y sean cuales fueren sus raíces biológicas, si efectivamente las tiene, su función es independiente de las limitaciones que le impone la corporalidad. De hecho, y la historia de la filosofía depone con elocuencia a su favor, la razón se emancipa de las ataduras, inclusive de las que ella misma forja, elude el acoso de los prejuicios, todo lo somete a examen y lo critica: transforma, renueva y arroja por la borda, como desechos inútiles, principios, axiomas y categorías, cada vez que palpa su estrechez y su insuficiencia en el trabajo siempre renovado de tornar inteligible la realidad. Su itinerario temporal, discontinuo, azaroso, no mostrará tampoco una integración, sino, más bien, una eliminación constante de formas erróneas y su reemplazo por otras más adecuadas. En estas circunstancias sería dudoso atribuir un crecimiento a la razón y, por ende, aplicarle la categoría biológica de la evolución, que implica integración feliz de aportaciones parciales al servicio de funciones cada vez más diferenciadas y en armonía entre sí.

La tesis más verosímil, aunque no exenta de graves reparos, sobre la evolución de la razón y, con ella, del espíritu, tanto en sus dimensiones intelectuales como éticas, encontró un adalid resuelto en Max Scheler⁴, que con toda energía rechazó el dogma de la eterna inmutabilidad de la razón humana. Su crecimiento y desarrollo —que no afecta sólo a los conocimientos, sino a las funciones puestas al servicio de la adquisición del saber— no está condicionado por ningún cambio en la organización somática del hombre. El desarrollo acarrea un auténtico enriquecimiento porque no implica la desvalorización ni la cancelación de la vigencia de las etapas anteriores cuando sobrevienen las nuevas. Esto ocurre porque el mundo de los hechos contingentes, lo mismo que el de las esencias y los valores, es infinito y, por ende, inabarcable por el hombre si se lo considera desde la perspectiva del individuo. Se requiere, pues, la colaboración activa de muchos individuos, generaciones y pueblos para aproximarse a la meta. Pero también es menester recordar que cada hombre, y lo mismo vale para cada pueblo y cada época, padece sus propias limitaciones que estrechan su horizonte. El acceso al reino de las esencias es distinto para cada

⁴ M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, (4ª ed., Berna, Francke, 1954), págs. 189-210.

hombre, y ya por la circunstancia de que cada uno tiene ante sí un sector distinto de hechos contingentes. Esa inabarcabilidad que existe de hecho impone la necesidad de una colaboración y, a la vez, muestra que las aportaciones siempre parciales de la historia de la filosofía, lejos de ser vanas, son de la mayor importancia y reclaman su integración en una visión omnicomprensiva. El punto más original de la tesis de Scheler, y el que le confiere genuina calidad de explicación filosófica, reside en el reconocimiento de la funcionalización de la intuición esencial, en cuya virtud lo que era objeto de conocimiento se convierte en órgano para la visualización de sectores de la realidad o aspectos de los objetos que resultaban inaccesibles desde perspectivas anteriores. Al incorporarse al sujeto como un nuevo órgano, la esencia intuitiva funciona como un instrumento de selección que capta rasgos inéditos y facilita su clasificación en nuevos cuadros intelectuales.

Desde este punto de vista resulta más correcto el calificativo de evolución: se trata de una efectiva ampliación del saber y de una integración positiva de viejos y nuevos hallazgos en marcos categoriales cada vez más numerosos. Pero tampoco podría aplicarse sin reservas la idea de evolución: la razón no cambia como facultad subjetiva de conocimiento, es decir, el conjunto de sus actos no se altera; tampoco cambia la razón entendida como sistema de exigencias ideales, porque no renuncia a su pretensión de alcanzar una fundamentación última y absoluta del saber. Sólo en un tercer aspecto de la razón hay cambio y conservación: en el sistema de principios, reglas y categorías puestas al servicio de la intelección de lo real. ¿Pertenece este dominio a la esfera de la razón o entra en el sector de las teorías, es decir, de los productos de la razón?

6

Conclusiones

La expresión razón en crisis, que figura como título de estas páginas, alude a la situación por la que atraviesa la razón en nuestro tiempo, después de experiencias políticas, morales, científicas y filosóficas que parecen haber empañado su brillo y restado eficacia a sus esfuerzos.

La crisis, cuyo rasgo más perceptible es la conciencia de nuevas limitaciones, al parecer no fácilmente superables, ha acarreado la pérdida de la confianza en la ilimitada capacidad que en otros tiempos se le atribuía. En la nueva situación han surgido problemas no sólo no resueltos, sino ni siquiera planteados anteriormente. Se tiene la impresión de haber salido de una fase normal, en que prevalecía un sentimiento de seguridad, para entrar en una etapa acechada de peligros. No ha de sorprender, pues, la perplejidad, no exenta de confusión y de recelo, en que se encuentran los investigadores de hoy. La crisis no ha sido una experiencia vana y uno de los méritos ha consistido en tornar más aguda la conciencia de la naturaleza, la estructura y la actividad propias de la razón, lo mismo que los rasgos intrínsecos más finos de sus productos, las teorías científicas. Gracias a ella estamos en condiciones de formular distinciones que antes habrían parecido ociosas.

La primera de todas concierne a la separación de tres significaciones que solían estar confundidas en la palabra razón: 1º facultad o función de conocer, que se desgrana en una pluralidad de actos —intuir, concebir, juzgar, inferir, abstraer, comparar, relacionar...— insertos en la estructura psíquico-espiritual de sujetos individuales, y animados de un dinamismo incansable que explica su constante reiteración; 2º conjunto de exigencias ideales vinculadas a la pretensión de lograr, con plena conciencia de su alcance, una fundamentación última y absoluta del saber; 3º sistema de principios, reglas y categorías al servicio de la inteligibilidad de los entes. Estos tres aspectos no pueden separarse: si el segundo es el fin, que permite dar sentido a la actividad de la función racional subjetiva, el tercero es el medio que ella misma inventa para alcanzar ese fin. Y puesto que se trata de un medio nada impide que sea modificado todas las veces que la experiencia enseña que el fin no ha sido alcanzado plenamente. Sobre el tercero carga precisamente todo el peso de las argumentaciones que subrayan la heterogeneidad y la variación de la razón. Pero ocurre que por falta de una discriminación correcta de estos tres aspectos se ha tendido a atribuir a la razón, tomada en bloque, lo que aparecía como falla en uno de los dominios y justamente aquél, que salvo en los sistemas de inspiración ericteista, podía ser considerado como ajeno a la estructura intrínseca de la razón.

Es cierto que razón e inteligibilidad están lejos de ir asociadas de una manera unívoca, y que siendo la razón la misma puede variar el tipo o el mecanismo de inteligibilidad. Así, por ejemplo, al lado de la explicación sustancialista, que se complace en apelar a las nociones de sustancia y de accidente, y que en el plano lógico se vale del juicio predicativo, cabe también una explicación que utilizando el juicio relacional, echa mano de las nociones de número y de función, y alcanza resultados equivalentes a la anterior. ¿Y qué decir de la explicación alegórica o simbólica que se apoya en las nociones de figura o de cifra y se vale de signos cuyo sentido solo alcanza a ser transparente para el iniciado? Los recursos varían, pero en los tres casos se salva la especificidad del procedimiento de la razón: sustancia, relación o cifra son simplemente medios, que apelan a experiencias familiares para entender aquello que se presenta como oscuro u opaco en actitud de desafío hacia la razón.

También es cierto que aquella facultad unas veces se desdobra en entendimiento y razón, a los que se asignan campos distintos donde su actividad se ejerce con varia fortuna. No es menos cierto que la fundamentación última se vincula con tipos y mecanismos de inteligibilidad, que cuando se los considera como contenidos y no por su intención última, no parecen muy afines. Pero las diferencias en uno y otro aspecto no modifican la descripción trazada más arriba ni afectan a la constancia de la razón.

La crisis está lejos de afectar a la razón en cuanto actividad humana al servicio del conocimiento: no altera su dinamismo, su inventiva, su plasticidad. En cuanto conjunto de actividades intelectuales se renueva y se esfuerza por adaptarse a nuevos hechos y situaciones. Su misma capacidad de autoexamen le permite contemplarse en el espejo de su actividad y medir la adecuación o el grado de inadecuación entre los esquemas que forja para lograr la inteligibilidad de los hechos y la resistencia que éstos oponen a dejarse penetrar plenamente.

En tanto que actividad humana —ya sea espontánea o empujada por fuerzas más energicas (voluntad, impulso)—, la razón aparece como un ansia de inteligibilidad plena, como una aspiración incontrolable hacia lo incondicionado, como una tensión hacia lo absoluto. Ansia, aspiración, tensión tienen su raíz en la conciencia del sujeto,

se traducen en actos intelectuales que, al tomar existencia objetiva, se expresan en un sistema de principios, reglas, categorías, unos, al parecer, constitutivos de los objetos a conocer, otros, de índole reguladora en el proceso del conocimiento.

En ese sistema de principios — que algunas posiciones filosóficas se apresuran a presentar en la forma de una figura cerrada y de contornos definitivamente rígidos — se ha querido ver la imagen misma de la razón, no otra cosa que la versión objetivada de las ansias, aspiraciones y tensiones que se desatan por el lado de la conciencia. Pero la historia más reciente ha revelado la variación de ese sistema, ha mostrado la debilidad constitutiva de sus componentes, la caducidad de algunos principios o, al menos, la pérdida de su vigencia universal y, por consiguiente, la reducción del dominio de su aplicación. Y a esto suele llamarse crisis de la razón; se trata, en rigor, del carácter precario, en todo caso histórico, de los medios inventados por la misma razón para alcanzar la exigencia de universal y plena inteligibilidad.

KANT Y LA RAZON SINTETICA

Por Eduardo García Belsunce

ES éste un problema muy complejo, por su extensión y su profundidad. No se intenta aquí, por cierto, una dilucidación del mismo, sino sólo una presentación. Para esto, se darán previamente algunas breves indicaciones, telegráficas en lo posible, para ubicarlo. Estas no pretenden ser coordenadas históricas completas, sino más bien señales para determinar el terreno. El problema será considerado al nivel de la *Critica de la razón pura*, por ser la obra capital de Kant, y porque en ella se encuentra ya en germen la unidad del sistema¹.

La metafísica moderna había puesto a la subjetividad humana, en cuanto subjetividad finita, como condición del conocimiento de los entes, de las cosas. Los rasgos principales de esta metafísica son visibles en Kant. La filosofía que dominaba su época era la de la escuela Leibniz-wolffiana. Esta escuela había trazado un mapa completo del orbe del conocimiento. Para ella, conocer significa conocer por principios. Esa es la característica del conocimiento racional; la ciencia que contiene los principios del conocimiento es la metafísica. Esos principios fundamentales son las proposiciones indubitables que la razón extrae de sí misma: el principio de la certeza del yo, el principio de contradicción, el principio de razón suficiente. Estos principios son las pautas para conocer la verdad de las cosas. Baumgarten, uno de los wolffianos más representativos, da en su *Metafísica* la siguiente definición: "la verdad metafísica puede ser definida como coincidencia del ente con los principios universales"².

Las determinaciones generales de los entes se trazan desde los

¹ Las citas de la *Critica de la razón pura* remiten a la paginación original de la segunda edición, B, sin más agregado. El título se cita en adelante abreviado, *KdV* (*Kritik der reinen Vernunft*).

² "Hinc veritas metaphysica potest definiiri per conuenientiam entis cum principiis ca'holicis". A. G. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, § 92; editio VII. (Hildesheim, Georg Olms, 1963).

principios universales. Lo que la razón obtiene en el examen de sí misma, prescindiendo de todo lo dado empíricamente, se llama conocimiento puro. Los principios que surgen de la razón, considerada en sí misma, son los principios de la razón pura. Las determinaciones generales de los entes se trazan, por lo tanto, desde la razón pura. Es a esta razón pura, legisladora, que determina desde sí misma todo conocimiento, a la que Kant va a dirigir su crítica.

Como lo que Kant funda es precisamente una filosofía crítica, conviene precisar primero qué significa para él 'crítica'. En el uso que Kant hace del término se hallan presentes dos sentidos originarios de la voz griega *krino*: separar, distinguir, y también, decidir, juzgar. La *KdV* separa, distingue, pone de relieve la razón pura frente a la razón en general. Para ello somete a la razón a un minucioso examen, que llevará a descubrir su estructura interna y a fijar los límites de su aplicación posible. El descubrimiento de la estructura interna de la razón se realiza en la "Analítica trascendental"; la fijación de los límites de su aplicación legítima, se establece en la "Dialéctica trascendental". El mismo Kant dice en el Prefacio de la segunda edición que la *KdV* "es un tratado del método y no un sistema de la ciencia misma, aunque a la vez traza todos sus contornos, tanto respecto de sus límites, como también de toda su estructura interna"³.

El otro sentido de la palabra 'crítica', que podría llamarse negativo frente al anterior, positivo, es el de juzgar, decidir qué es lo propio y censurar lo impropio. Por otra parte, éste es el sentido habitual que la palabra ha cobrado ahora, y que en la época de Kant se comenzó a utilizar respecto del arte. Baumgarten en su *Metafísica* registra estos dos matices: dice que la crítica estética es el *ars formandi gustum*, y la crítica en sentido general, la *scientia regularum de perfectione vel imperfectione distincte iudicandi*⁴. También en Kant la expresión "crítica del gusto" aparece junto a la de "crítica de la razón" en el "Informe acerca de la orientación de sus lecciones" del semestre 1765-66⁵. La *KdV* al restringir la razón en su uso especulativo, tiene una función negativa. Pero ésta no es la primera ni la principal, ya que esta misma limitación, al restringir el uso de la razón, asegura su efectividad, y es, en consecuencia, positiva. Cohen destaca con acierto este aspecto, cuando dice

³ B XXII.

⁴ BAUMGARTEN, op. cit., § 607.

⁵ KANT, *Werke*; ed. E. Cassirer, vol. 2, pág. 325.

que la crítica "enseña a evitar los errores, y realiza algo que no es posible a ninguna otra ciencia: determina positivamente el horizonte del conocimiento" ⁶.

En una primera aproximación al problema conviene delimitar el lugar de la razón dentro del campo del conocimiento, y advertir que se trata sólo del conocimiento humano. Cuando Kant habla del conocimiento, aclara el alcance de su investigación, limitándola al conocimiento humano. Con frecuencia usa esta fórmula: "el conocimiento... para nosotros los hombres".

El conocimiento humano está integrado, según Kant, por dos componentes esenciales: intuición y pensar. Ambos constituyen la facultad del conocimiento. 'Facultad' debe entenderse no como una función psicológica en el sujeto empírico individual, sino como una conexión lógico-trascendental de índole puramente ideal ⁷. El problema de Kant no es la génesis de la experiencia, problema que pertenece a la psicología, sino lo que hay en ella, lo pensado en su estructura lógica ⁸. La facultad del conocimiento está formada por una facultad inferior, que es la sensibilidad, y una superior, la razón en sentido amplio. "... la raíz general de nuestra facultad de conocimiento se bifurca en dos troncos, uno de los cuales es la razón [el otro es la sensibilidad]. Entiendo aquí por razón toda la facultad superior del conocimiento y opongo lo racional a lo empírico" ⁹.

La razón en sentido amplio abarca entendimiento y razón, y es la facultad de los conocimientos *a priori*. Como tal se contrapone al conocimiento sensible que es *a posteriori*. Facultad superior e inferior, no indican aquí una primacía, ni funcional ni fundante. Son sólo denominaciones.

Frente a este uso amplio, hay un uso estricto de razón que es el que Kant tematiza, cuya función veremos después en detalle.

La razón es un problema capital para Kant, o, mejor, el problema. De modo que para entender algo de ella no tendremos más remedio que

⁶ HERMANN COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*; 3ª ed. (Berlín, Bruno Cassirer, 1918), pág. 733.

⁷ HEINRICH RATKE, *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (Leipzig, Felix Meiner, Ph.B., 1929). No se puede entrar aquí en la posible distinción entre *Vermögen* y *Fähigkeit* ni en el desplazamiento que ha experimentado en este punto el pensamiento de Kant, entre la primera y la segunda edición de la *KdV*.

⁸ Cf. *Prolegomena*, § 21 n. Ed. Cassirer, vol. 4, pág. 55.

⁹ B 863.

verla funcionar en su totalidad. Esto nos obligará a trazar un bosquejo, si bien sumario, de qué es el conocimiento humano para Kant. Sólo así cobrará luego sentido el problema de la razón en su uso específico.

Este bosquejo lo haremos siguiendo una de las líneas posibles, que por fuerza dejará de lado muchos problemas importantes. Lo que se trata de ver, es cómo intervienen estas facultades en la constitución del conocimiento. Se examinarán estas facultades, en tanto nos muestran los distintos niveles de aprioridad del sujeto trascendental.

El problema capital del conocimiento es para Kant cómo pueden las representaciones referirse a objetos, esto es, cómo pueden los contenidos de conciencia referirse a objetos exteriores de la conciencia.

Según dice la primera frase de la Introducción de la *KdV*, todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia¹⁰.

El conocimiento se apoya en un dato particular, empírico. Este dato necesita de una contraparte que es la posibilidad de su recepción por el sujeto. La propiedad que tiene la conciencia de ser afectada por un dato sensible es lo que se llama receptividad; y "la capacidad (receptividad) de recibir las representaciones según la manera como los objetos nos afectan, se llama sensibilidad"¹¹. Este es el modo del conocimiento en el que se establece una relación inmediata con lo dado. La relación inmediata con ese algo dado (que no es todavía propiamente objeto), es lo que Kant llama intuición¹². La intuición es una representación de lo individual inmediato, de lo concreto. 'Representación' significa aquí poner algo ante sí, traerlo ante sí como sujeto (cognoscente). Como lo dado a la sensibilidad es una multiplicidad, para que ella configure un conocimiento es necesario que sea posible reducirla a una unidad. Pero, ¿a qué unidad debe ser reducida la multiplicidad? A la de la conciencia. Las relaciones que se establecen en los distintos niveles entre el dato y las condiciones *a priori*, culminan en la unidad formal de la conciencia. Todo conocimiento objetivo va acompañado de manera confusa o clara por la representación de la relación al "yo pienso".

El análisis muestra una ordenación de la materia del conocimiento desde su primera e inferior unificación. La unidad es unidad formal y, como tal, *a priori*. 'A priori' quiere decir antes que lo otro; es lo que se encuentra de antemano en el sujeto; lo que pertenece a la subjetividad

¹⁰ Cf. B 1.

¹¹ B 33.

¹² B 33.

del sujeto como tal. Lo *a priori* se contrapone a lo *a posteriori*, lo que viene después. 'Antes' y 'después', se entienden respecto de un análisis que parte de la estructura del sujeto. En su referencia al objeto, lo *a priori* es el "conocimiento independiente de la experiencia y hasta de todas las impresiones de los sentidos"¹³.

El dato inicial del conocimiento es una pura multiplicidad; para su unificación es necesaria la aplicación de un principio a esta materia diversa; este principio lo proporcionan las formas puras de la sensibilidad. De este modo se constituye una primera unidad: unidad concreta de materia y forma. El producto (concreto) de esta primera unificación es lo que se llama fenómeno. Al respecto dice Kant: "En el fenómeno, llamo a lo que corresponde a la sensación, la materia del mismo, pero aquello que hace que la multiplicidad del fenómeno puede ordenarse en ciertas relaciones, lo llamo la forma del fenómeno"¹⁴. Y a continuación: "Como aquello por lo cual las sensaciones se ordenan y pueden ser puestas en cierta forma no puede ser la sensación, entonces, por cierto, la materia de todo fenómeno sólo nos es dada *a posteriori* "pero la forma del mismo debe hallarse ya preparada *a priori* en el espíritu"¹⁵. Conviene hacer notar que las formas *a priori* de la sensibilidad se infieren, no se deducen. Que estas formas sean espacio y tiempo, es algo que se comprueba y que Kant admite como un hecho. El espacio como forma de todos los fenómenos exteriores y el tiempo como forma de todos los fenómenos interiores, son objeto de una exposición, no de una deducción. No es necesario aquí examinar esta exposición porque no interesa directamente al problema planteado. Lo que sí hay que retener es esto: Kant establece la idealidad del espacio y el tiempo. Como formas puras *a priori* expresan una relación estructural en la conciencia, y no la realidad de las cosas. Como formas ideales constitutivas del fenómeno otorgan a éste realidad empírica, pero lo oponen a la realidad en sí. El espacio y el tiempo (así como las categorías), dice Cohen, en cuanto *a priori* hay que entenderlos como métodos, no como formas del espíritu. "Esta concepción es consecuencia del método trascendental, del trascendental *a priori*. El *a priori* significa en sentido trascendental sólo el valor cognoscitivo... El espacio no significa espacialidad, así como tampoco el tiempo temporalidad. El espacio *a priori* no es el físico, ni siquiera, dicho

¹³ B 2.

¹⁴ B 24.

¹⁵ B 24.

con exactitud, el geométrico; sino sólo la producción y configuración de este último”¹⁶.

La primera unificación de la diversidad de lo dado por obra de las formas puras de la sensibilidad, da como resultado el fenómeno; pero hay una subsiguiente unificación superior, que es unificación de fenómenos. Esta es en sentido estricto una síntesis, que no se produce por vía de la receptividad, sino de la espontaneidad del sujeto; es, pues, una síntesis *a priori*.

Limitada estrictamente a las necesidades de la marcha de la exposición, hay que hacer una aclaración sobre lo que significa para Kant ‘*sintético*’, y cómo es posible una síntesis *a priori*, ya que es ésta una de las piezas claves de su construcción. “Así, todo enlace... es una acción del entendimiento, que nosotros justificaríamos con la denominación general de síntesis, para hacer notar con esto al mismo tiempo, que nosotros nada podemos representarnos como enlazado en el objeto sin antes haber enlazado nosotros mismos, y entre todas las representaciones, el enlace es la única que no puede ser dada por los objetos, sino cumplida sólo por el sujeto, porque es un acto de la espontaneidad”. “... El análisis que parece ser su contrario, sin embargo, siempre lo supone, porque donde el entendimiento nada ha ligado nada puede tampoco descomponer... el concepto de enlace lleva consigo además del concepto de diversidad y el de síntesis de la misma, el de unidad de esta misma diversidad”¹⁷. En consecuencia, la estructura de la conciencia, que se ha ido descubriendo por reflexión analítica, presupone una síntesis. “La unidad analítica de la conciencia depende de todos los conceptos comunes como tales, sólo pues por medio de una unidad *sintética* posible pensada de antemano, puede representarse la analítica”¹⁸.

Todo análisis supone una síntesis y toda síntesis tiene su fundamento en la unidad de la conciencia. El “yo pienso, debe poder acompañar todas mis representaciones”¹⁹, de modo que “toda multiplicidad de la intuición tiene pues relación necesaria con el ‘yo pienso’ en el mismo sujeto en quien se encuentra esta multiplicidad”²⁰.

¹⁶ H. COHEN, *op. cit.*, pág. 743.

¹⁷ B 130.

¹⁸ B 133, n. 1.

¹⁹ B 131.

²⁰ B 132.

Esta representación del "yo pienso" que acompaña a toda otra, es un acto de la espontaneidad y es llamada: *apercepción pura*. "Llamo también a la unidad de la misma representación, *unidad trascendental de la autoconciencia*"²¹. "La unidad de la conciencia es lo único que constituye la relación de las representaciones con un objeto"²². "La unidad sintética es pues una condición objetiva de todo conocimiento... bajo ella debe estar toda intuición para que pueda ser para mí objeto"²³.

El camino recorrido hasta aquí ha mostrado que el encuentro del dato primitivo con la primera forma unificadora (las formas puras de la sensibilidad) dio como resultado el fenómeno; en el nivel superior subsiguiente, el fenómeno desempeña el papel de materia unificada, que ya posee una forma²⁴. Esta síntesis subsiguiente, que se llama síntesis del entendimiento, sólo toca mediatamente el dato primitivo particular a través de las formas *a priori* de espacio y tiempo. El dato sólo actualiza las unidades formales de los distintos niveles de la conciencia. Estas unidades *a priori* son, por cierto, universales y necesarias. Estas unidades formales, en su referencia al dato sensible, constituyen los diversos modos de ordenar el dato, y se llaman esquemas puros o trascendentales. (Esquema es la representación del tipo formal de una operación.) Consideradas en sí mismas, sin referencia al dato de la sensibilidad, nos muestran la división *a priori* de la unidad de la conciencia. Estas unidades, en cuanto relaciones funcionales, constituyen las llamadas categorías o conceptos puros del entendimiento, que no son ya formas inmediatas de la materia, sino, como dice Kant, reglas universales de síntesis. Por eso, llama al entendimiento facultad de las reglas.

La deducción de las categorías implica dos cuestiones: 1) la existencia y determinación del número de categorías; 2) las condiciones de su valor objetivo. No se trata aquí la primera cuestión porque no concierne, directamente, al plan de la exposición, y envuelve problemas en extremo complejos, que han sido muy controvertidos. De todos modos, cualesquiera que sean las objeciones que se hagan contra la

²¹ B 132.

²² B 137.

²³ B 138.

²⁴ Cf. B 102.

tabla de las categorías, queda en pie lo principal: la necesidad de las mismas.

La segunda cuestión era para Kant un problema crítico de la mayor importancia. "Llamo, por eso, a la explicación del modo cómo los conceptos *a priori* pueden referirse a objetos, la deducción trascendental de los mismos"²⁵. La validez objetiva del conocimiento está fundada en una síntesis de elementos recibidos, el dato primitivo que afecta la sensibilidad, y de elementos aportados por el sujeto, las formas *a priori*.

La recepción del dato primitivo que proviene del exterior, se produce necesariamente según la forma del sujeto que recibe. Es decir, según las formas puras de la sensibilidad. Pero este aporte de las formas puras de la sensibilidad es insuficiente para constituir un objeto; para ello debe intervenir el entendimiento. Este confiere al fenómeno las condiciones de necesidad y universalidad que lo elevan del nivel de la mera subjetividad, y de ese modo, reduce la diversidad del fenómeno a la unidad de la conciencia, es decir, a la unidad pura de la apercepción. Esta es la tarea de la síntesis *a priori*. Así pues, el objeto es el producto sintético de la unidad de la conciencia y de la diversidad de los sentidos. De ahí deduce Kant la necesidad de categorías, de funciones *a priori* de síntesis. Como la unidad de la conciencia no entra en contacto con la diversidad del dato, mas que a través de las formas puras *a priori* de la sensibilidad, es preciso que antes de la recepción de un dato exista *a priori* un enlace de la unidad pura de la conciencia con las formas puras *a priori* de la sensibilidad. Lo que relaciona un *a priori* con otro *a priori*. Las formas puras de la sensibilidad aportan a los conceptos puros del entendimiento o categorías, un contenido *a priori*. La relación entre ambos presentará tantas variedades cuantas maneras posibles existan de que la conciencia se refiera a un *datum* a través de las formas de espacio y tiempo. Estas maneras son las categorías, esto es, tipos generales de objetos posibles de nuestro entendimiento.

Todo esto se puede resumir diciendo que: 1) las intuiciones sensibles no tienen validez objetiva sino por la síntesis bajo categorías. 2) Las categorías o conceptos puros del entendimiento, no tienen uso

²⁵ B 146.

objetivo sino por síntesis con las intuiciones sensibles que les proporcionan un contenido.

Kant subraya la necesidad de esta unión de elementos. "Pensar un objeto y conocer un objeto no es pues la misma cosa. En efecto, al conocimiento pertenecen dos partes: primero el concepto, por el que en general es pensado un objeto (la categoría), y segundo la intuición, por la que él es dado"²⁶.

Así, ascendiendo a través de los distintos niveles de aprioridad, se encuentra la "unidad originaria de la conciencia", que es el verdadero fundamento del conocimiento, que, al mismo tiempo, es el único fundamento del conocimiento verdadero.

El conocimiento analítico es meramente explicativo; expulsa lo que ya estaba implicado en un pensamiento. El sintético extensivo, agrega algo nuevo que no se encontraba en el pensamiento anterior, es decir, complica a éste con otro. Uno es implicativo; el otro complicativo. Este último conocimiento que obliga a poner uno nuevo, es el verdadero conocimiento. El conocimiento es sintético y, como tal, ponente. La unidad fundamenta la posibilidad de todo poner con (synthesis). Lo que se pone es el fundamento de todo objeto posible: objeto que se constituye en la experiencia. Kant ha formulado así este pensamiento: "Las condiciones de posibilidad de la experiencia como tal son, al mismo tiempo, condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia"²⁷.

La reflexión trascendental que ha ido descubriendo la estructura *a priori* de la conciencia, muestra ahora algo nuevo. Entre las unidades objetivas que son las categorías, como reglas de la síntesis de los fenómenos, y la unidad suprema de la conciencia, hay otras unidades que permiten ordenar aquéllas; éstas son las ideas de la razón.

Así se llega al empleo de la razón en su uso estricto, como facultad superior del conocimiento. En la Introducción de la Dialéctica Trascendental, dice Kant: "Todo nuestro conocimiento empieza en los sentidos, pasa de ellos al entendimiento y termina por último en la razón, por encima de la cual no hay nada superior para colocar el material de la intuición y ponerlo bajo la suprema unidad del pensamiento"²⁸. De la razón, lo mismo que del entendimiento, hay un uso

²⁶ B 197.

²⁷ B 535.

²⁸ B 355.

lógico, meramente formal, puesto que la razón hace abstracción de todo contenido de conocimiento, pero también un uso real "pues la razón contiene el origen de ciertos conceptos y principios que no toma de los sentidos ni del entendimiento"²⁹. Y así como el entendimiento fue definido como la facultad de las reglas, la razón lo es como "la facultad de los principios"³⁰. "Conocimiento por principios es aquel en que conozco por conceptos lo particular en lo general"³¹. De modo que "la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento según principios"³².

Los conceptos de la razón pura se denominan ideas trascendentales. La deducción de estas ideas se efectúa por un procedimiento análogo a la de las categorías. "La Analítica trascendental nos dio un ejemplo de cómo la mera forma lógica de nuestro conocimiento, puede contener el origen de los conceptos puros *a priori*. La forma de los juicios (transformada en un concepto de la síntesis de intuiciones) produjo las categorías... Podemos esperar asimismo que la forma de los raciocinios, si se aplica a la unidad sintética de las intuiciones, según la norma de las categorías, contenga el origen de ciertos conceptos particulares *a priori*, que podemos denominar conceptos puros de la razón o ideas trascendentales, y que determina por principio el uso del entendimiento"³³.

Los razonamientos proporcionan un conocimiento universal por conceptos "y la conclusión misma es un juicio determinado *a priori* en toda la extensión de su condición"³⁴. El razonamiento muestra un condicionado (Sócrates es mortal) bajo la condición de las premisas (Todo hombre es mortal; Sócrates es hombre). Pero si la condición no es evidente por sí misma, debe someterse a una condición más general, de la que se convierte a su vez en condicionado (prosilogismo). Y así, sucesivamente, la serie de condicionados tiende hacia el límite en que se encuentra la condición incondicionada. Dice Kant: "Como lo incondicionado es lo único que hace posible la totalidad de las condiciones, y viceversa, la totalidad de las condiciones es siempre incondicionada, el concepto puro de la razón como tal puede explicar-

²⁹ B 356.

³⁰ B 357.

³¹ B 359.

³² B 368.

³³ B 377-378.

³⁴ B 378.

se como el concepto de lo incondicionado, en tanto contiene un fundamento de la síntesis de lo condicionado''³⁵.

Hay pues de los conceptos puros de la razón, el mismo número de clases que las que el entendimiento representa mediante las categorías. Es decir, que habrá un incondicionado de la síntesis categórica que tiende hacia un límite que será un sujeto absoluto; otro de la síntesis hipotética que busca el límite de la causa incausada; y un tercero de la síntesis disyuntiva que apunta al límite de la totalidad absoluta de las condiciones de posibilidad de todo objeto pensado. Pero se apresura a decir que "por otra parte estos conceptos trascendentales carecen de un uso adecuado *in concreto*"³⁶. La razón se refiere al uso del entendimiento nada más que para orientarlo hacia una cierta unidad, que el entendimiento no puede conocer por sí mismo, y reunir todos los actos del entendimiento respecto de un objeto, en un todo absoluto. La razón trata de llevar hasta lo absolutamente incondicionado la unidad sintética pensada en la categoría. La idea es un concepto de la razón para la cual no se da en los sentidos un objeto adecuado. Pero si bien no se le da este objeto, tampoco puede prescindir de él en cuanto aspiración; "cuando se considera un conocimiento como condicionado, la razón está obligada a considerar completa y dada en su totalidad, la serie de las condiciones en línea ascendente"³⁷. Así como las ideas no tienen un objeto adecuado en la realidad, tampoco es posible una deducción (*Deduktion*) objetiva de ellas, "pero podríamos emprender una deducción (*Ableitung*) subjetiva de las mismas a partir de la naturaleza de nuestra razón"³⁸. De modo que las ideas, sólo trazan las vías para ascender por la serie de las condiciones hasta lo incondicionado, hasta los principios. Pero del objeto que corresponde a las ideas de la razón no tenemos conocimiento, es un concepto problemático; si bien su objeto, aunque desconocido, no ha de ser imposible³⁹.

La realidad subjetiva de los conceptos puros de la razón se funda en que somos conducidos a ellos por un razonamiento necesario.

Según se comprueba, las ideas están "más alejadas de la reali-

³⁵ B 379.

³⁶ B 380.

³⁷ B 388.

³⁸ B 393.

³⁹ Cf. B 509.

dad objetiva que las categorías”⁴⁰, pero hay algo que está más alejado aún que la idea, y es lo que Kant llama ideal. La razón humana contiene además de ideas, ideales, que tienen fuerza práctica como principios regulativos y posibilitan la perfección de ciertas acciones. Así como la idea da la regla, el ideal sirve de prototipo para apreciar el grado de lo imperfecto. “La intención de la razón con su ideal es la determinación completa según reglas *a priori*”⁴¹. La pretensión de la razón a la completitud, lleva al concepto de *ens realissimum*, que es el único ideal propiamente dicho de que es capaz la razón⁴². El objeto del ideal es el ente supremo, pero esto no significa que haya una relación objetiva con ese objeto, sino una relación de la idea con conceptos; y por más que la razón necesite este ideal “su realidad objetiva dista mucho de estar demostrada”⁴³. La marcha natural de la razón humana toma como fundamento algo dado, y luego busca para lo dado un fundamento absolutamente necesario e incondicionado. Pero la demostración de la existencia de este incondicionado rebasa las posibilidades de la razón especulativa. Kant vio con agudeza este problema insoslayable, y lo sintió en todo su dramatismo, según se ve por estas palabras: “La necesidad incondicionada que tan indispensablemente necesitamos como sostén último de todas las cosas, es para la razón humana el verdadero abismo”⁴⁴.

El ideal no es más que un principio regulativo de la razón para dirigir el entendimiento hacia cierto fin. Es decir, no son las ideas en sí las que conducen a la ilusión y al error, sino su uso indebido (trascendente), cuando ponen como existente un objeto trascendente a la experiencia. La razón en su uso legítimo tiene un propósito sistemático, que es establecer la coherencia en base a un principio. Pero la unidad sistemática está sólo proyectada y no dada, lo que quiere decir que es un problema⁴⁵. La idea es un concepto heurístico, no indica ningún uso *in concreto*, sino algo que hay que buscar, porque es, claro está, desconocido.

Toda esta enorme y minuciosa pesquisa que realiza Kant parece desembocar en un resultado totalmente negativo. Ha mostrado la li-

⁴⁰ B 595.

⁴¹ B 599.

⁴² B 604.

⁴³ B 620.

⁴⁴ B 641.

⁴⁵ Cf. B 675.

mitación de la razón en su uso especulativo, su función simplemente regulativa. Lo que quiere decir que la razón pura en su uso especulativo no contiene un solo conocimiento sintético, pues por medio de ideas no puede lograr validez objetiva. Pero además del uso especulativo de la razón pura hay otro uso legítimo, y es el uso práctico. Como este uso "tiene que ver exclusivamente con la ejecución según reglas, la idea de la razón práctica puede darse siempre realmente, aunque sólo en parte, *in concreto*"⁴⁶. Y así como por el conocimiento teórico se conoce lo que es, por el práctico lo que debe ser. El conocimiento puro de lo que debe ser tiene un objeto que no se deduce sino que se postula. "Como hay leyes prácticas que son absolutamente necesarias (las morales), si éstas presuponen necesariamente alguna existencia como condición de la posibilidad de su fuerza obligatoria, esa existencia tiene que postularse, porque lo condicionado de lo cual se infiere esta condición determinada se conoce *a priori* como absolutamente necesario"⁴⁷.

La inclinación natural de la razón que la impulsa a ir más allá del uso empírico, no halla satisfacción hasta encontrar un uso cierto de sus ideas y poder cerrar, de ese modo, su círculo en un todo sistemático absoluto. En consecuencia, el propósito final al que se dirige la especulación de la razón se refiere a tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma, y la existencia de Dios⁴⁸. Con esto quiso demostrar Kant que los principios de la razón pura tienen realidad objetiva en el uso práctico (moral pura práctica).

El conocimiento puro práctico nos proporciona una convicción, que no es certidumbre lógica, pero sí certidumbre moral. Es un conocimiento de distinta índole que el conocimiento científico, pero igualmente cierto, en cuanto es adecuado a su fin. No hay dos tipos de razón, sino sólo una con distintos usos.

La reflexión trascendental ha puesto de manifiesto, al aplicarse a examinar la razón, la limitación de ésta. Pero la reflexión trascendental es una operación que practica la misma razón. De tal modo, la razón está limitada por la razón. Esta no se conoce como limitada contraponiéndose a lo otro, sino reflexionando sobre sí misma. La razón es el único tribunal donde ella puede ser enjuiciada. Esto exige,

⁴⁶ B 385.

⁴⁷ B 661-662.

⁴⁸ Cf. B 823.

nada menos, que la razón sea transparente para sí misma. Esta transparencia es necesaria; Kant la sostiene así: "...todas las preguntas que plantea la razón pura, tienen que tener, absolutamente, una contestación, y la excusa de los límites de nuestro conocimiento, que en muchas cuestiones naturales es tan inevitable como justa, no puede ser admitida aquí, porque las preguntas no son aquí propuestas por la naturaleza de las cosas, sino sólo por la naturaleza de la razón y, únicamente, sobre su constitución interna"⁴⁰.

La razón se piensa a sí misma por un movimiento de la reflexión. En él descubre que carece de fundamento, que la necesidad última e incondicionada que debe sostener todo conocimiento, es una idea necesaria pero sin validez objetiva. La razón se conoce como limitada y, por fuerza, se pone como finita. En sí misma carece de un objeto propio, que sólo alcanza al mediarle a través del entendimiento. Con Kant, la razón llega a saberse finita al pensarse a sí misma; es decir, su finitud ya no es determinada en contraposición a lo otro. Pero aunque la razón se piense a sí misma, no se piensa en forma autónoma; sólo se siente justificada cuando se refiere mediatamente a un otro, al objeto. La razón se piensa a sí misma, es decir, reflexiona, pero esta reflexión no es todavía verdadera autorreflexión. Sólo más tarde, con Hegel, la razón dará ese último paso al ponerse como lo absoluto.

⁴⁰ B 723.

HEGEL Y LA RAZON DIALECTICA

Por Ansgar Klein

1. *El nudo en la cultura y la genealogía de la razón.*

VARIOS de los asistentes a los cursos que dictara Hegel en Berlín han registrado, no sin cierta malicia, que Hegel tenía una curiosa particularidad. Comenzaba invariablemente sus lecciones, aun cuando fuera la primera de un curso, con la expresión "por lo tanto"¹. Ahora bien, lo que nuestros informantes no parecen haber advertido, es que este inopinado uso de la conjunción consecutiva no era una muletilla del profesor Hegel, sino una necesidad inmanente al discurso filosófico mismo.

Este, según Hegel, no tiene comienzo o, mejor dicho, lo que aparenta ser un comienzo, ya está mediatizado, vale decir, condicionado: condicionamiento que el discurso al avanzar o, lo que es lo mismo, al retroceder, explicita. La totalidad explicitada de las proposiciones que se determinan recíprocamente es el sistema. Y la filosofía es, para Hegel, sólo verdadera como sistema. Fuera de él, declara en el Prefacio a la *Fenomenología del Espíritu*, no puede ser sino "racionalidad inmediata", o bien "inteligibilidad abstracta" (PhG, 17).

En esta oposición cifra Hegel el "nudo principal" en la cultura de su tiempo y su resolución será, precisamente, el sistema. La razón filosófica, tal como la concibe Hegel, se definirá, por consiguiente,

¹ Véase la Introducción de Hoffmeister a su edición de Hegel, *System und Geschichte der Philosophie*, Bd. I (Leipzig, 1944), p. XXXVI.

Las citas de Hegel remiten a sus *Obras Completas*, editadas por GLOCKNER, salvo que se emplean las siguientes siglas:

B. S.: *Berliner Schriften* (Berlín, ed. HOFFMEISTER, 1956).

L.: *Logik* (Leipzig, ed. LASSON, 1948).

N.: *Theologische Jugendschriften* (Tubinga, ed. NOHL, 1907).

PhG: *Phänomenologie des Geistes* (Hamburgo, ed. HOFFMEISTER, 1952).

R.: *Rosenkrantz, Hegels Leben* (Berlín, 1844).

RPh: *Jenaer Realphilosophie* (Hamburgo, ed. HOFFMEISTER, 1967).

La cita de Fichte remite a las *Obras Completas* editadas por su hijo.

contra la "racionalidad inmediata" del movimiento romántico, vale decir, de la mentalidad de su época, y la "inteligibilidad abstracta" de la tradición filosófica moderna, el racionalismo. Por un lado polémicamente, con peculiar vehemencia y nitidez justamente en el Prefacio que, como se sabe, debería preceder, en el proyecto original, luego abandonado por Hegel, todo el sistema. Pero, por el otro —y esto es la esencial— se definirá también con ellos, integrándolos como momentos necesarios de su génesis. Es decir, dirimiendo y reanudando, en la circularidad del sistema, este "nudo" en la cultura.

Esta genealogía de la razón teórica ha recibido, empero, en la Filosofía del Espíritu Subjetivo de la *Enciclopedia* —canonizado más por sus discípulos que por Hegel mismo como "el sistema"— un tratamiento harto insuficiente. Hegel no llegó nunca a la elaboración definitiva del libro que anunciara reiteradamente, destinado a hacer *pendant* a la *Lógica*². Pero sus lineamientos generales ya estaban claros desde la época de Jena y, en nuestra perspectiva, estaban más claros que en la *Enciclopedia*. En efecto, la *Realphilosophie*, concebida por Hegel en el centro mismo del movimiento romántico, muestra con mayor nitidez cómo la génesis dialéctica de la razón es, a la vez, una crítica immanente de la concepción romántica de ella.

Hegel pensaba denominarla "Psicología", un título que podía sorprender. ¿Acaso no había decretado Fichte, con habitual énfasis: "La psicología no es nada" (II, 365)? Era en Fichte, precisamente, que Hegel había aprendido que la razón no puede ser conocida sino con la razón. Kant, en cambio, "había tratado la razón con entendimiento". Lo propio del entendimiento es fijar como una determinación autosubsistente lo que sólo es momento de un proceso. Y no otra cosa es aquella "psicología de las facultades" que entiende el yo como un polo invariable del cual surge un haz de actividades, o como un ámbito neutro en el cual las fuerzas anímicas se entrecruzan. El dicho de Hegel de que, para Kant, el "yo es un saco en que se agolpan las facultades" es de una palmaria injusticia. El psicologismo es sólo, para decirlo a la manera de Fichte, la letra de Kant. Sin embargo, es cierto que Kant no ha reparado lo suficiente en el hecho capital —que Kroner convierte en la clave misma del idealismo alemán— de

² Cf. la documentación que aporta NICOLIN, en *Hegel-Studien*, Bd. 1 (Bonn), p. 10 ss.

que el examen de la razón no puede ser un análisis objetivo, sino de que el sujeto y objeto coinciden y, por tanto, la *Crítica de la Razón Pura* es una autocrítica. Pero, contra la apresurada aseveración de Fichte que "Kant no ha reflexionado lo suficiente sobre la filosofía misma", Hegel, fue, por otra parte, más justiciero. En efecto, al ponerse a reflexionar sobre la filosofía misma, en su escrito programático, sobre la *Diferencia entre los Sistemas de Fichte y Schelling* reconoció a Kant el mérito de haber descubierto al menos la vía para resolver esta dificultad, al advertir el necesario carácter dialéctico de la razón. Y es la dialéctica que permitirá a Hegel, como ya anteriormente a Fichte y a Schelling, disolver la pseudo-facticidad de las antítesis kantianas tal como la de entendimiento y razón.

No se trata, pues, de determinaciones existentes, constatadas por un observador ("hechos de la conciencia"), sino de momentos que se engendran y constituyen en el movimiento de la autoconciencia. La razón no es sino el resultado, como a la vez, este proceso mismo. Dicho de otro modo: la diferencia entre sensibilidad, entendimiento y razón no es anulada, por el contrario, los tres momentos del proceso dialéctico que consideraremos corresponden formalmente a esta tríada kantiana. Pero para Hegel, es decir, para la razón que se conoce a sí misma, esta triplicidad no es estática, sino una totalidad dinámica constituida por momentos o fases en los que —y esto es lo esencial— cada momento es también el todo. Vale decir, es la totalidad —el yo, la conciencia— en un estadio de su desarrollo. En cada uno de estos niveles está presente toda la razón, como así también, y esto es lo que queremos subrayar aquí, cada nivel corresponde a una "figura histórica", una manera concreta como el hombre europeo se ha definido a sí mismo.

Esta historia de la razón o de la progresiva racionalización del yo se condensa, podría decirse con alguna prevención, en los distintos sentidos implícitos en el término *lógos* mismo con el cual Aristóteles definiera al hombre. Originariamente remite al habla, al lenguaje: la razón en un ámbito de reciprocidad, de reconocimiento mutuo. Es así como Hegel entiende la universalidad (*Allgemeinheit*). También es *ratio*, intelecto: actividad de relacionar, de analizar y sintetizar. Finalmente, es aprehensión inmediata como lo manifiesta su traducción germana: *Vernunft*, emparentada etimológicamente con *vernach-*

men, lo que Hegel no dejar de advertir (XI, 68), es decir, identidad del pensamiento con lo otro de sí mismo. Estas son, efectivamente, las fases en que la razón se desarrolla como totalidad y, como hemos dicho, estas tres funciones también están presentes en diverso grado en cada una de estas fases

2. *La razón in statu nascendi: el lenguaje.*

Hegel se ha hecho cargo siempre del viejo principio *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, cuya validez no niega, siempre que se tenga presente que lo inverso también es cierto. Es decir: los contenidos, al menos los que realmente interesan y que podemos en un sentido lato llamar "espirituales", no derivan de los sentidos, pero inmediatamente y en el plano individual —al cual nos atenemos aquí— están presentes, precisamente, como "contenidos" de la sensibilidad y afectividad. Están encerrados como en una "galería nocturna" en la "simple" —no articulada— interioridad del sujeto. En rigor, las categorías de "contenido" y de "forma" son inadecuadas, como también los de subjetividad y objetividad. Cabe hablar más bien de una vida interior en que los "contenidos" se mediatizan a sí mismos, de una totalidad substancial.

Por ello mismo, la interioridad resulta, en el fondo, exterioridad. Las vivencias me sobrevienen, la conciencia en tanto sintiente y afectiva —como "alma"— no es más que el teatro pasivo en que fluyen las imágenes, hoy diríamos: vivencias, en un orden y una conexión que yo no comprendo. En efecto, no soy yo la unidad real que determina la totalidad de estas vivencias, sino es una potencia extraña que me domina: la aparente intimidad es alienidad. Yo, en tanto sintiente y afectivo, no soy sino reflejo de ajena vitalidad. Cuando el individuo cree sentirse a sí mismo vibra, en realidad, con el cosmos. En su *Antropología* —que ya por el título mismo revela su procedencia de Herder— Hegel examina fenómenos tales como el hipnotismo, el sueño o el sonambulismo —caros a los románticos— para señalar la pasividad o exterioridad de la conciencia afectiva y sintiente, la existencia humana en tanto natural. La naturalidad consiste,

para Hegel, en la forma y no en el origen de las vivencias, que más bien es el espíritu. En efecto, ella no es sino aquella "desatada fermentación de la substancia" de la cual habla el Prefacio (PhG, 13).

El siguiente texto de la *Realphilosophie* (p. 180) describe con gran fuerza plástica el espíritu subjetivo en estado salvaje o, también, el alma romántica: "El hombre es esta noche, esta nada vacía que contiene todo en su simplicidad, una riqueza de un número infinito de representaciones, de imágenes, ninguna de las cuales le viene justamente a la mente y está realmente presente. Es la noche, la interioridad de la naturaleza que existe aquí: el yo-mismo puro. En representaciones fantasmagóricas se hace la noche en su torno; surge entonces bruscamente una cabeza ensangrentada u otra aparición blanca, para desaparecer también bruscamente. Es esta noche, la que se advierte al hundir la mirada en los ojos del otro —en una noche que deviene terrible. Es la noche del mundo que se nos enfrenta".

Hegel dice aquí románticamente, lo que ya no es romanticismo. En primer lugar, la "noche que deviene terrible" y que se advierte en la mirada del otro que, por ello mismo, es humana, es la negatividad. Señalamos de paso que el texto precitado, explicado también por Kojève en sus cursos a los que asistiera Sartre, haya motivado quizás sus conocidos análisis fenomenológicos de la mirada humana. Pues bien, para Hegel, la negatividad es por de pronto la potencia que irrumpe "como un rayo" en el alma, consumiendo su naturalidad. De su sonambulismo afectivo el yo despierta a la razón. Esta es el lenguaje.

Este despertar que es sucesivo, lo examina Hegel con sutileza. Lo que nos interesa subrayar es, en primer lugar, que pese a algunas engañosas expresiones que emplea Hegel, como la de que "el alma arroja su interioridad hacia afuera" que podrían sugerir una especie de partenogénesis del "mundo sensible", en modo alguno se trata de explicar cómo surge "la naturaleza" del yo. El problema es exactamente el inverso: el yo absoluto no es el punto de partida sino, a lo sumo, el de llegada. El espíritu es el que emerge de la naturaleza y en ello reside precisamente su ser. El espíritu es actividad y es en virtud de ésta su esencial negatividad —y no naturalmente— cómo emerge de la naturaleza.

De ahí que los términos en que se plantea el problema es el de

comprender cómo lo sensible adquiere un sentido o el mundo natural se convierte en un mundo humano. La ambigüedad de la palabra "sentido" en que Hegel insiste reiteradamente señala su resolución. En efecto, ella mienta tanto lo que es exterior, como lo interior de algo. Este ente híbrido que no es simplemente, sino que no es, lo que es inmediatamente —vale decir que es "exterior" a sí mismo —pero esta exterioridad es la remisión a algo que encierra o a su "interioridad"; este ente, que Hegel llama "algo inmenso", es el signo. En efecto, es la impronta de la razón en el ser. Si Hegel define a la imaginación como la "razón formal" podría parecer que se inscribe en la tradición kantiana. Pero es a la imaginación significante, es decir, a la función configuradora de signos a la que Hegel se refiere. La racionalidad del signo es su arbitrariedad. En ella la inteligencia humana manifiesta su negatividad a sí misma. Disociando el material intuitivo para convertirlo en representante de algo con lo cual no tiene ningún nexo natural, este proceso significante es, por un lado, génesis de la representación como, por el otro, de la conciencia misma. La constitución de la subjetividad y de la objetividad es, como siempre en Hegel, correlativa. En términos idealistas, la cosa al devenir signo, ha "reflexionado en sí misma", de modo que al intuirlo, ella me refleja mi propio ser. Distanciándose de la inmediatez intuitiva, negándola y en virtud de ello deviniendo conciencia, la subjetividad se ha mediatizado con el objeto en tanto signo. Es a través de la configuración signica en que al relacionarme a lo otro me relaciono a sí mismo. Es esta totalización dialéctica de los dos extremos (*Zusammenschluss*) que constituye para Hegel la estructura misma de lo que denomina técnicamente "razón" y que entiende por analogía con el silogismo. Por eso es que en sus famosas tesis de habilitación en Jena y que contienen *in nuce* su pensamiento ulterior, había formulado su posición, en un latín algo macarrónico, como *Syllogismus est principium Idealismi* (R., 157).

Pero la imaginación significante en tanto tal, es sólo la "razón formal". De ahí que distingue de ella, al menos en la *Realphilosophie*, la "potencia nominadora", es decir el lenguaje (RPh., 183). Es ella, en efecto, que "arroja la interioridad hacia la exterioridad", y a ella corresponde la función a la que Hegel se refiere en la *Enciclopedia* (X, 344): "Si la inteligencia designa algo, entonces he terminado

con el contenido de la intuición y ha otorgado al material sensible, como un alma, un significado que le es ajeno". Esta alma no es sino la del sujeto mismo para el cual, al devenir conciencia, las vivencias se han exteriorizado en significaciones: la palabra, o "el nombre" como dice Hegel, es la interioridad existente. El yo ha despertado del sueño de la razón y este despertar es la traducción del "reino de imágenes" al "reino de los nombres" (RPh., 184).

"Adán dio un nombre a todas las cosas. Este es el derecho de soberanía y primera apropiación de toda la naturaleza o la creación de la misma del espíritu. *Lógos* es razón, esencia de las cosas y habla, cosa y decir, categoría" (RPh., 183). Es en virtud de su potencia nominadora que "el hombre vive en una naturaleza espiritual, en su mundo y esto es el ser del objeto" (ibd.). El lenguaje es la verdad de la naturaleza. Esta es la primera experiencia que realiza la conciencia en la *Fenomenología del Espíritu* cuando trata vanamente de retroceder a la animalidad, a su propia prehistoria. El hombre en cuanto tal vive en un mundo simbólico y no en un mundo sensible.

¿Qué es el romanticismo? Pretender captar este movimiento polifacético en una definición sería, por supuesto, un cometido utópico. Con las prevenciones del caso lo definiríamos como ideología lingüística. No cabe duda, como lo ha subrayado uno de sus más renombrados exegetas³, el lenguaje ha constituido para los románticos su experiencia fundamental, la clave misma del universo. Sólo nos remitimos en el presente contexto, al aserto de Hamann, del padre de lo que en un sentido lato puede llamarse movimiento romántico. Para Hamann, la raíz de la razón es el lenguaje. En su reseña de los escritos de Hamann, Hegel impugna esta tesis (B. S., 271 ss.) que, sin embargo, parece reflejar adecuadamente su propia concepción del lenguaje. ¿Era ésta realmente tributaria de la romántica o ha renegado el Hegel de Berlín simplemente del de Jena?

Aquí es preciso establecer algunas distinciones. El lenguaje ha constituido siempre para Hegel la emancipación teórica de la naturaleza, su "superación conservadora" en la instauración del nombre. Es la base para el pensamiento. "Es en nombres que pensamos". Al pensar el nombre del león, v. gr., aprehendemos (*vernehmen*) inmedia-

³ F. STRICH, citado en EVA FISSEL, *Die Sprachphilosophie der deutschen Romantik* (Tubinga, 1927), p. 1.

tamente la cosa misma (*Sache*), sin imagen alguna. La cola y la melena han desaparecido, pero también la palabra en cuanto tal. Los términos lingüísticos no *tienen* un sentido, sino *son* el sentido. Al leer la palabra "león" trascendemos el signo inmediatamente hacia el significado: lo que "leemos", vale decir, aprehendemos, es, de hecho, la leonidad misma. Findlay advierte con asombro esta "extraordinaria fusión" entre nominalismo, conceptualismo y realismo por la que Hegel evidentemente le ha desorganizado su tabla de categorías⁴. Lo que interesa señalar es que esta mediación no es inmediata, obra de ninguna espontaneidad subjetiva ni imaginación productora, sino de la autonegación del sujeto. Vale decir, de un automatismo que surge del aprendizaje mecánico, del devenir cosa del sujeto. Por otro lado está estrechamente relacionado con la invención y el aprendizaje de la escritura fonética, es decir, con un recurso técnico que es producto de las necesidades concretas de la praxis humana. Sólo por la alfabetización —el trabajo subjetivo por la cual me apropio lo que ha surgido del trabajo intersubjetivo— se alcanza esta capacidad de abstracción que hace posible la paradoja de que piense "en" nombres, sin ellos. Si el lenguaje me emancipa de la naturaleza, la memorización mecánica —el "convertirme en cosa"— me libera de la servidumbre de las palabras. La capacidad de pensar libremente, es decir, el entendimiento, es hijo de la praxis.

Sólo en virtud de ella, el lenguaje mediatiza realmente el sujeto y el objeto, como la *verschwindende Mitte*, el término medio que se desvanece, vale decir, es "racionalidad inmediata".

Es desde este punto de vista que, creemos, hay que comprender la crítica hegeliana a Hamann y, en general, al romanticismo. La metáfora de la "raíz" —en la que se condensa y refleja la concepción organicista del lenguaje del romanticismo que es la que Hegel impugna— significa, por de pronto, escamotear la negatividad en el surgimiento de la razón. Contra la espontaneidad subjetiva, la "genialidad" romántica, o sea, su "idiotismo" (I, 390), Hegel ensalza siempre de nuevo las virtudes del aprendizaje, el "devenir cosa" del sujeto. El hombre en cuanto tal, es decir, en tanto razón, es el "ser viviente que habla". En esta fórmula podría, con algún rebuscamiento,

⁴ FINDLAY: *Hegel, A Re-examination* (Nueva York, 1962), p. 307.

resumirse la autoconciencia romántica. Contra ella Hegel valida la definición cartesiana: el hombre es una cosa que piensa.

Pensamiento se dice en alemán *Gedanke*, cuya afinidad etimológica —como Hegel no deja de advertir— con *Gedächtnis*, memoria, tiene su *fundamentum in re*. Pero, ¿qué es la memoria? Comprender su significado y su función es realmente —exclama Hegel en un insólito *ex abrupto* (X, 358)— “el punto más difícil en la teoría del espíritu”. Si hasta el maestro parece capitular ante él, estaremos, sin duda, eximidos de dar mayores precisiones. En un intento de entender a Hegel y aun a riesgo de resultar oscuros, definiríamos la memoria como el yo devenido cosa. En efecto, la memoria contiene como en un ámbito neutro, el “reino de los nombres”. La memoria subjetiva es así la existencia real del lenguaje. Es por este motivo —aunque no es el central— por el cual Hegel nunca ha tratado del lenguaje en su teoría del espíritu objetivo, ni lo cita jamás cuando enumera las esferas culturales. Ahora bien, esta realidad de las significaciones es, en tanto memorizadas, “irreal” (*unwirklich*). El lenguaje en tanto universo de “nombres” es inorgánico en sí. Las significaciones son inmóviles, no se compenetran como las vivencias. Son fijas, ninguna remite por sí misma a la otra, o sea, son “exteriores”. Esta es la estructura del espacio. La memoria podría determinarse entonces como la espacialización de las significaciones. Dicho a la manera de Hegel, es su “interiorización” (*Er-innerung*) subjetiva, como, a la vez, su exterioridad objetiva.

La memoria es la posibilidad del pensamiento. Este consistirá en la discursividad dialéctica, en la auto-organización y movimiento de las significaciones, en su efectiva realidad (*Wirklichkeit*). En tanto ritmo inmanente a ellas mismas, será la temporalización de las significaciones.

3. El poder infinito del “no”: el entendimiento.

En su conversación con Goethe, Hegel definió la dialéctica como el espíritu de contradicción organizado en sistema. En efecto, pensar es contradecir. Frente a la facundia del literato —la “elocuencia consciente de sí misma que impera en el mundo de la cultura” (PhG, 373)— el discurso del filósofo es esencialmente monosilábico. Consiste

en decir "No". En la parsimonia del pensador reside, sin embargo, el "tremendo" y "absoluto" poder del intelecto.

Ahora bien, el hombre es la "contradicción existente" y todo discurso en tanto humano, contiene la negación como principio de la discursividad. Pero, es preciso distinguir, como lo hace la mayoría de las lenguas —aunque no la nuestra— entre la negación inmediata como afirmación, o mejor: conquista, del punto de vista propio frente al ajeno (*nein; non*) y la negación que Hegel llama determinada, la referida a un contenido (*nicht; ne... pas*)⁵. La primera negación es el principio de la polémica que Hegel describe en la *Fenomenología del Espíritu* (PhG, 158) como "la riña de dos niños porfiados en que uno dice A, cuando el otro dice B, y nuevamente B, cuando el otro A, gozando de la contradicción entre sí, por el precio de contradecirse a sí mismos". La polémica no se organiza en sistema, pero, no obstante, es algo esencial.

En virtud de ella la subjetividad se experimenta como tal, adquiere conciencia de su poder de negación. Aun más, esta "apertura de la negatividad" (L II, 422) es el hecho elemental de la vida. El animal, al devorar la presa, constituyéndose en su "unidad negativa", adquiere el *sentimiento* de sí mismo que no es otro que este gozo que experimentan los contrincantes de la polémica. Esta ley de la selva rige también en la así llamada república literaria en que los autores y los críticos se despedazan entre sí y que, con sorna, denomina Hegel el "zoológico intelectual". El capítulo de la *Fenomenología* que lleva este título, de hecho, no refleja sino el bestiario literario que Hegel conoció en Jena, baluarte del romanticismo.

Pensar es contradecir, mas no a sí mismo, ni al otro, sino a lo otro en cuanto tal, es decir, su inmediatez. La negación animal es inmediata; su único resultado es el sentimiento subjetivo. La negación humana o racional es la negación de lo inmediato. Ella es el motor de la dialéctica. *Contradictio est regula veri* era otra de las tesis defendidas por Hegel en Jena (R, 156), lo que no implica la abolición del principio de no contradicción, sino, convirtiéndolo en órgano del conocimiento, de su pretendida validez abstracta.

En virtud de ésta su esencial naturaleza corrosiva, el pensamiento comienza con negar la identidad inmediata de A. No es lo que preten-

⁵ Debo esta observación a EROKX en *Hegel-Studien* (Bonn), t. IV.

día ser, sino lo contrario: A es B. La función esencial del entendimiento es el juicio, *Ur-teil* que, como dice Hegel jugando del vocablo, es la partición originaria. El entendimiento ha instituido la diferencia, o sea, es analítico. Pero es *ebensoehr* sintético. En efecto, el juicio ha establecido una relación entre A y B, en la terminología de Hegel; ha "totalizado" los dos extremos, el sujeto y el predicado. Esta es la estructura racional. El entendimiento es razón, pero razón abstracta; tal como su juicio es una "totalización" (*Zusammenschluss*) formal. Veamos por qué.

El juicio es una síntesis —y precisamente por eso Hegel lo llama así— porque la diferencia entre sus dos términos no ha sido suprimida. No es el contenido de A que se ha desplegado en B, no se ha diferenciado de y en sí mismo; como a su vez, B tiene en la relación el mismo significado que fuera de ella. A y B se mantienen como fijos. El fundamento del juicio es un tercer término, a saber, el intelecto que compara A como B y los relaciona: "Yo soy la cúpula".

"Hegel es un idealista". "La dialéctica es mística". En efecto, tales juicios son propios del entendimiento que Hegel llama "tabular" porque maneja una tabla fija de categorías bajo las cuales "subsume" la realidad. El término "idealista" o "mística" no es un concepto, sino un *clisé* que, a lo sumo, me permite clasificar, pero no conocer al objeto del juicio. El entendimiento abstracto siempre está fuera de él, su pensamiento es, por esencia, trascendente.

Esta es también la aporía de la razón científica moderna que pretende conocer la realidad de un modo irreal. Vale decir, la realidad (*Wirklichkeit*) en el sentido enfático en que Hegel usa este término, en tanto móvil, "viviente", se le invierte al entendimiento. El universo fijo de leyes, es "el mundo vuelto al revés". La ciencia moderna es metafísica en el mal sentido del término.

La ciencia, "este edificio del entendimiento abandonado por la razón" se funda en el dualismo cartesiano, en "esta muerte", dice Hegel en su primer trabajo dado a la imprenta. La subjetividad moderna, reducida a la pura puntualidad del *cogito*, sólo pensamiento, es abstracta en sí misma. "Yo puro", vale decir, nada más que negatividad, el entendimiento es finalmente incapaz de "organizar la contradicción en sistema". Opone su "no" a toda la realidad y para todos los problemas que ésta le plantea, tiene como Robespierre, una sola respuesta "*la mort!*". El entendimiento sabe que "Yo puedo

matar todo, abstraer de todo", vale decir, superar todo. "Pero lo supremo que cabe superar, sería precisamente, esta libertad, esta muerte misma" (R., 543). Esta será la tarea de la razón.

4. *La vida recuperada: la razón especulativa.*

La razón no se opone al entendimiento como una fuerza a otra, sino surge más bien de la oposición de éste a sí mismo. Su positividad es solo la negación de la negatividad. O lo que es lo mismo, el entendimiento no es más que la razón reprimida. Lo que la detiene es la reflexión de la subjetividad en sí misma, el momento de la "conciencia". En su aniquilación, o sea, absteniéndose de toda actividad subjetiva, en la "pura entrega a la cosa", se constituye la razón.

Entre los aforismos que recopilara Rosenkranz de los papeles dejados por Hegel, el siguiente es particularmente ilustrativo (R. 543): "La mala reflexión es el temor de entregarse a la cosa (*Sache*), de estar siempre por encima de ella, retornando a sí mismo. El analista, como dice Laplace, confía en el cálculo y se le desvanece el problema, es decir, la visión global y la subordinación de los distintos momentos del cálculo al todo. Lo esencial no es sólo comprender que lo singular depende del todo, sino también que cada momento mismo, independientemente del todo, es el todo. En esto consiste el abismarse en la cosa".

Esto último es lo esencial y, casi diríamos, el secreto de la dialéctica hegeliana. En modo alguno consiste, como se suele repetir con tenaz persistencia, en "mediatizar" la parte con el todo. En primer lugar, porque el pensador se debe abstener de toda actividad "relacionante", o sea, de la reflexión racionante del entendimiento abstracto. La metáfora, tan cara a Hegel, de "sumergirse", "abismarse" o "hundirse" en la cosa, tiene el significado preciso de la completa inmediatez o intuitividad del pensamiento. Podría verse en este aspecto una, de hecho, no desmentida afinidad, o mejor: procedencia, de la "intuición intelectual" schellingiana. En segundo lugar, el "todo" no existe como separado de la "parte", sino como lo dice claramente el texto. la parte es el todo, vale decir, se totaliza en sí misma.

Esto, como Hegel mismo lo reconoce, no puede sino parecer "mís-

tico" al entendimiento. Hegel agrega, sin embargo que si el entendimiento no comprende a la razón, ésta comprende al entendimiento. Esta comprensión superadora —la autocrítica del entendimiento— es la dialéctica.

En efecto, la dialéctica es crítica inmanente. Consiste en confrontar algo consigo mismo, o sea, lo que *pretende* significar con lo que en realidad —*wirklich*— significa. La pretensión del entendimiento es de que cada determinación o contenido es lo que es, de que es fija o, para decirlo a la manera idealista, de que es "absoluta" en sí misma. La razón no hace sino tomar el entendimiento al pie de la letra, tratando de pensar absolutamente cada determinación, "sumergiéndose" en ella misma. Y es en virtud de esta operación por la que esta determinación pierde su aspecto de fija e independiente —autodesenmascara su unilateralidad— y deviene su contrario.

¿Cómo se produce el tránsito del "ser" a la "nada"? Evidentemente no mediante un relacionar exterior e "mediatización" subjetiva, sino "entregándose" absolutamente al pensamiento de "ser". Si hacemos este experimento mental y pensamos realmente nada más que "ser", desalojando, claro está, el elefante que está parado sobre la tortuga o toda otra representación que se nos puede venir a la mente, entonces, ¿qué es lo que pensamos? Pues: nada.

¿Es esto una operación tan misteriosa, algo imposible de "verificar"? Consiste simplemente en pensar, aunque esto no sea nada plácido, sino implique "asumir el esfuerzo del concepto".

En efecto, si la razón en tanto *logos* o lenguaje tenía como "elemento" o dimensión autóctona, la representación; y en tanto entendimiento, el pensamiento propiamente dicho; el concepto será la dimensión propia de la razón especulativa. Pero, y éste es el vuelco esencial, en este momento la razón ha dejado de ser subjetiva, para convertirse en la razón de la cosa misma. vale decir, en el concepto. Correlativamente, mi subjetividad es ahora el "elemento" en que se despliega el concepto, porque suyo y no mío, es el "esfuerzo".

Si Hegel sólo raramente emplea el término de antítesis, lo es precisamente porque la conversión de "ser" en "nada" es inmediata, vale decir, sin que intervenga un poder subjetivo de contradicción o un artificio arbitrario, sofisticado. La "nada" no es una anti-tesis o sea, posición subjetiva de otra determinación, sino es el contenido mismo de "ser" que se manifiesta, o es la particularización de este universal.

La dialéctica es "trascender inmanente". El concepto actúa sobre sí mismo, produciéndose a sí mismo. La falsamente llamada antítesis es "el propio autosuperarse de esta determinación y su paso a otra", como nos dice Hegel en el párrafo 81 de la *Enciclopedia* que, junto con el siguiente y los dos anteriores, constituye quizá la exposición más lograda del método dialéctico.

Tampoco el tercer momento —es el entendimiento el que cuenta: 1, 2, 3; de hecho o para la razón se trata de un "ritmo inmanente"— es una síntesis; la unión de dos determinaciones en una tercera. Más bien deberíamos emplear el término que ya usara Fichte para disipar este equívoco: génesis. Hegel habla de la unificación como "concreción" en la cual los dos momentos anteriores se automediatizan o reflexionan en sí. "Devenir" no expresa sino el contenido real de la cópula en el enunciado "El ser es nada" que, por eso mismo, deja de ser un juicio en que dos determinaciones son comparadas por un yo que juzga, para convertirse en una "proposición especulativa" en que cada término pasa a ser otro y, sólo siendo el otro, es concretamente él mismo. Si Hegel define el juicio del entendimiento, por "Yo soy la cópula", la proposición especulativa podría definirse como aquella en la que "La cópula es yo". Vale decir, tiene la estructura de la autoconciencia.

El "devenir" es, pues, el primer momento, pero como identidad concreta o en su verdad. En efecto, el "ser" trastocado en "devenir" es ahora lo que sólo pretendía ser el comienzo del proceso, a saber: totalidad.

La inmediatez así restablecida, es, a su vez, el comienzo de una nueva dialéctica por la cual el concepto —que, para Hegel, es *singularis tantum*— va determinándose a sí mismo hasta haberse totalizado en el sistema. Hegel lo caracteriza con metáforas tomadas invariablemente del mundo orgánico: "vida del contenido", por la cual "brotan orgánicamente sus ramas y frutos", etc. ¿Es el concepto realmente una planta absoluta?

5. *La astucia de la razón humana: la dialéctica.*

En primer lugar, cabe dudar de la capacidad generativa del concepto. ¿Ha "creado" acaso la determinación "ser" la de "nada"?

¿No la tenía ya el sujeto antes de ponerse a pensar filosóficamente? Aún más: todas las categorías de la *Lógica* hegeliana no son sino las tradicionales. Hegel era radicalmente aséptico con respecto a los neologismos y no encontraremos en él ni "apercepción trascendental", ni "mónada" ni otros monstruos verbales que, según él, solo obnubilan el pensamiento. A conciencia no trasciende Hegel el lenguaje ya constituido en que se ha sedimentado la historia, el *logos* occidental. Y esta conciencia —la del que como nadie exaltara la omnipotencia de la razón— es la de la radical impotencia de la razón filosófica. Ella no crea contenidos, sino sólo los transforma o, mejor dicho, da al contenido la forma que le es propia. En el concepto coinciden contenido y forma. Por eso es efectivamente real (*wirklich*) o viviente.

La filosofía sólo habla de lo que es. Esto es el espíritu o la razón objetiva. Pero inmediatamente está presente en el sujeto en una forma irracional como vivencia, como emoción en la caótica, vale decir, inconsciente presencia en la "caverna nocturna" del alma, mediatizada por la memoria en que se preserva —como significaciones fijas— todas las experiencias hermenéuticas del hombre y como "mundo vuelto al revés" en que se ha objetivado el entendimiento científico moderno. Pero, lo "consabido no es aún lo sabido". El saber absoluto consiste en *organizar* —en vivificar, vale decir, espiritualizar— o, como dice Hegel con una drástica metáfora, en "consumir en sí mismo y digerir" estos contenidos "inorgánicos", vale decir, exteriores entre sí y a la propia subjetividad. En invertir la inversión del entendimiento y recuperar la realidad viviente, soterrada por la falsa meta-física científica.

El sistema de Hegel, en tanto filosofía del espíritu, es, por lo tanto, la memoria efectivamente real —*wirklich*— en que la razón, o sea el hombre, se "interioriza" (*er-innert*) todo lo que ha producido y lo que existe ya en él, pero en su aparente familiaridad, le era ajeno. En él, la "substancia ha devenido sujeto".

La metáfora de la reproducción parece bien elegida. La filosofía no "refleja", vale decir, reduplica la realidad presente e históricamente devenida, ni "produce" nada nuevo. Sino, los contenidos mismos, constituidos objetivamente, se "re-producen", vale decir, se autosistematizan en la razón como en su elemento autóctono.

Si Hegel asigna la función protagónica en este proceso al concepto, no debemos olvidar ni un instante que, para él, el concepto y el yo

son dialécticamente y no abstractamente idénticos. Es cierto, en sus escritos exotéricos, Hegel habla del yo o de la planta como "ejemplos" del concepto. Sólo lo hace, empero, apremiado por necesidades pedagógicas; porque ejemplificar es propio del entendimiento. Significa subsumir un fenómeno concreto bajo un universal abstracto.

El yo no es para Hegel, ni un principio especulativo, ni una condición de derecho deducida trascendentalmente y mucho menos un hecho psicológico, un "habitante" de la conciencia. Tampoco es una guía heurística o "modelo", según la actual filosofía al uso. En una palabra, el yo no es un universal abstracto, sino el fenómeno concreto —la *Sache*— que este nombre designa en el lenguaje históricamente constituido. Es sumamente ilustrativo que, por lo general, Hegel usa la palabra "yo" sin artículo, construyendo frases tales como "Pero yo es espíritu", violando la sintaxis para adecuar el discurso al fenómeno. Este podría caracterizarse quizá por la *Jemeinigkeit*, la "cada-cualidad" heideggeriana. No usa el artículo que objetiva, porque "Yo" es la expresión inmediata de mi existencia individual. Pero, precisamente, en tanto existencia o conciencia, yo soy virtualmente siempre otro de mí mismo, trascendiéndome. Por ello Hegel no dice "yo soy" sino "Yo es". La identidad de ambas referencias, o sea, de la autoconciencia y de la conciencia, ésta es exactamente la definición que, en la *Fenomenología del Espíritu* da Hegel de la razón. Cuando se ha suprimido toda "otredad" y relacionándose a lo otro como a mí mismo —en el saber absoluto— yo mismo, este yo, se ha "absuelto" de su particularidad, y elevado a la universalidad. Yo —en tanto filósofo— soy el concepto.

La cúspide del sistema, nos dice Hegel al final de la *Lógica*, es la "pura personalidad que, sólo en virtud de la dialéctica absoluta que es su naturaleza, contiene y mantiene todo en sí, como asimismo se convierte en lo más libre" (L II, 502).

¿En qué consiste la suprema libertad del filósofo? Si nos atenemos a las palabras de Aristóteles con que Hegel hace concluir la *Enciclopedia*, es la bienaventuranza de la *noésis noéseos*, la pura contemplación. Pero la cita del Estagirita se halla al final del sistema, cuando Hegel ya dejó de pensar. Mientras lo hizo, no fue el "filósofo del séptimo día". En efecto, la razón filosófica —como razón militante, no como triunfante— no fue, de hecho, tan holgazana, como, sin embargo, parecen indicar las propias afirmaciones del filósofo (v. gr. PhG, 651,

VII, 81). El problema se puede reducir a la cuestión, si la dialéctica es un método o no. La ingeniosa afirmación de Kojève, que el método de Hegel consiste en no tener método, es más que una *boutade*. Es imposible abstraer del pensamiento hegeliano un esquema formal, o sea un universal abstracto. De ahí el fracaso del entendimiento impenitente que busca pescarle el "truco" a Hegel o estatuir —como cabal *lucus a non lucendo*— las "leyes dialécticas". Si algo se aprende en la frecuentación de los textos hegelianos, es que la "vida del contenido" no es una mera metáfora.

No, la dialéctica no es la actividad exterior del pensamiento subjetivo. El carácter instrumental es propio del entendimiento y no de la razón. Sin embargo, es el método el que define la razón moderna frente a la antigua, como Heidegger ha visto muy bien. ¿Es ella la que culmina en Hegel o significa su filosofía repriminar la antigua? Es cierto, Hegel habla del trabajo del entendimiento; pero no es sólo éste, sino la razón moderna como tal que "ha clavado el estandarte de su soberanía en todas las alturas y todas las profundidades de la realidad para apropiarse de ella como de su propiedad congénita" (PhG, 183). En una palabra, el pensamiento moderno es, en todos sus niveles, esencialmente práctico.

Ahora bien, la praxis no significa necesariamente un trato instrumental con lo otro. Dicho a la manera de Hegel: la interposición de un tercer término que mediatice los extremos. En la *Realphilosophie* de Jena, al examinar el trato práctico con la naturaleza advierte precisamente (RPh 199) el salto cualitativo que se produce en el trabajo humano cuando deja de fabricar y emplear herramientas para instrumentalizar la naturaleza misma. Es el momento en que el hombre se vale del viento, o del torrente para servir a fines humanos. Deja que la actividad ciega de la naturaleza se convierte en teleológica, que la "naturaleza se trastrueque en y por sí misma en un comportamiento racional". Este comportamiento del hombre que "deja que la naturaleza se desgaste; él se limita a observar plácidamente y con poco esfuerzo gobierna todo", es el que Hegel denomina astucia. Y como tal define algo más adelante en el mismo texto la "observación teórica".

La dialéctica es la astucia de la razón filosófica. En efecto, con la misma aparente pasividad se comporta el filósofo frente a su objeto. Este es el método de Hegel y así lo reconoce explícitamente en el Prefacio a la *Fenomenología*: "Es la astucia que aparentando abstenerse

de actuar, observa cómo la determinación y la vida concreta, al creer, precisamente que persiguen su autoconservación e interés particular, son, en realidad, lo inverso: la actividad que se disuelve a sí misma y se transforma en un momento del todo" (PhG 46).

La razón dialéctica es, como el entendimiento, hija de la praxis del hombre moderno. El tema de la conciencia astuta ha sido abandonado por el Hegel posterior; pero en la *Realphilosophie* se muestra con palmaria evidencia cómo en el método dialéctico, que Hegel manejara con incomparable maestría, procede del trabajo. Pero además y fundamentalmente, se condensa en él la experiencia secular de la lucha de los débiles contra los poderosos que han aprendido a "atacar el amplio frente del poder por la punta aguda de la astucia", para que "lo otro en y para sí se muestre a sí mismo y, con ello, se aniquile" (RPh, 199).

Si la razón filosófica es intuitiva, la mirada del filósofo no se orienta, como en Grecia, en la contemplación del eterno movimiento de los astros en el *uranos*, sino decididamente en este mundo sublunar. Es el acecho del adversario que me oprime, obligándolo en aparente pasividad, pero manteniendo implacablemente abierta la herida de la negatividad, que se desenmascara hasta que muestre su rostro humano.

Y ésta será también la faena de la razón filosófica que resuelve el "nudo en la cultura" del cual hemos partido, emancipando al individuo de las potencias irracionales que lo dominan por su positividad cuasi-natural. Es el concepto que destruye la interioridad romántica en tanto mitología moderna.

Otra de las anotaciones de Hegel, encontrada entre sus papeles inéditos y que nos permiten sorprender al filósofo de entrecasa en su pensamiento, no dejan dudas de cuál era el adversario que Hegel acechó astutamente y que se autoaniquila en el sistema:

"Las palabras: eterno, sagrado, absoluto, infinito, llevan al hombre que siente algo al escucharlas, a la altura, lo calientan, se acalora con ellas. Son potencias que lo gobiernan, lo arrastran de un lado al otro. La señal de su señorío es que se emociona con ellos. Son los dioses intuidos por los griegos que para la gente del norte son sólo abstracciones existentes como palabras, es decir, en una forma ideal. Sólo el concebirlos los aniquila como potencias" (R., 46). "Aquellas palabras elevan al hombre; pero ¡cuánto más su conocimiento! Su co-

nocimiento da al hombre, al yo, su libertad y la elevación es la supresión del calor o del sentimiento del individuo" (*ibid*).

Por la identidad de razón y libertad que es la esencia misma de la filosofía hegeliana, testimonia Hegel —aun en su oposición y por ella misma— ser heredero de la gran tradición del "intelecto europeo" (N., 341).

PERSPECTIVAS DE LA RAZON HISTORICA

Por Rodolfo M. Agolia

La razón clásica

La razón histórica es una de las conquistas más originales y típicas del pensamiento moderno, entendido por tal el que se desarrolla entre los albores del Renacimiento y las escuelas posthegelianas de la segunda mitad del siglo XIX.

Los griegos habían concebido un intelecto (*nous*) y una razón (*logos*) cósmicos y humanos. El primero constituía, cósmicamente, el origen (*arjé*) absoluto del universo, la fuente productora de todos los procesos naturales de generación y corrupción que operaba, para algunos, como principio engendrador y eficiente (*fysis*), como fuerza espiritual activa que gobernaba y configuraba el elemento material pasivo del cosmos (cuando no se compenetraba con él) y, para otros, la meta o término final que presidía, como forma perfectamente consumada y en acto del ser, todo el desenvolvimiento de los entes en devenir. Desde el punto de vista humano, el *nous* era, en cambio, una razón intuitiva que participaba del intelecto absoluto pero sin alcanzar nunca su perfección. Aunque máxima capacidad cognoscitiva del hombre, que le permitía aprehender los primeros principios del saber, a la vez que de todo obrar y producir, gozando en tal sentido de virtud conductora para la vida, carecía sin embargo de aptitud creadora y de verdadera autonomía: era un *nous* ontológicamente pasivo, reflejo y deficiente, que necesitaba para perfeccionar su acto (*noesis*) el auxilio del pensamiento discursivo, de la función del *logos* (*diánoia*).

El segundo era, en cuanto cósmico, la unidad y la armonía, el orden del universo, su legalidad racional. Cuando, como en el caso de Heráclito, esta legalidad es entendida en proceso de continuo desarrollo, el *logos* cósmico se identifica panteísticamente con el *nous* absoluto, es el principio y la ley emergente de aquél en su devenir; pero, cuando se la concibe como legalidad en acto, como en Platón y Aristóteles, constituye la estructura racional impuesta o producida

por el *nous* absoluto; es el ordenamiento orgánico (dialéctico en Platón), la articulación formal fija que da cohesión y belleza al universo en su totalidad. En cambio el *logos* es, según el punto de vista de estos dos últimos filósofos —que fue el que prevaleció dentro del pensamiento clásico griego— una facultad privativa del hombre, su forma exclusiva de actividad, en la medida en que, como aptitud para la función pensante, representaba la capacidad compensadora y subsidiaria del *nous* humano. Mediante su labor dianoética (analítica o sintética), la razón descubría las relaciones legales del universo y remediaba, así, las carencias del intelecto. El *logos*, tal como lo testimoniaba, para Aristóteles, la relación judicativa, es por esencia apofántico, efectúa, a través de la judicación y del cálculo (silogismo), la mostración y la de-mostración del ser, y su mediación (*diá*) perfecciona así la visión (*nóesis*) propia del *nous*.

¿Cómo se justifica, pues, frente al ser inteligible autosuficiente, la existencia de una razón subjetiva cuya función es meramente refleja? El conocimiento —que se opera, para el griego, por la aplicación metódica de las aptitudes racionales— tiene una función ontológica, es el instrumento de la autorrevelación del ser en el ente, y obedece a la naturaleza ontológicamente deficitaria de este último. El *logos* es siempre *logos* del *on*, está por destinación al servicio del ente para patentizarlo en su esencia y garantizar así, en él, la primacía del principio racional absoluto sobre su elemento antagónico, la materia. En la eterna tensión y en la lucha cósmicas entre los dos opuestos primordiales, el *logos* consagra el predominio ontológico del *nous*, que se realiza así como principio absoluto y esencia por antonomasia del ser.

Pero en ninguna de sus dimensiones cósmicas o humanas, ni como *nous*, ni como *logos*, ni menos aún como frónesis (que la filosofía griega introduce como capacidad subjetiva intermedia, discriminativa de valores), la razón es, para el pensamiento clásico, histórica. Se trata siempre, por el contrario, de una razón que está por encima del tiempo y del cambio, de una razón suprahistórica, ajena a las vicisitudes del devenir natural y humano: es un principio cósmico eterno (inengendrado) que rige y predetermina originariamente todo desenvolvimiento temporal, o una capacidad humana que refleja y reproduce cognoscitivamente esa eternidad paradigmática.

Este concepto clásico de razón, y la correspondiente noción de verdad como revelación (*alétheia*), son radicalmente incompatibles con las ideas de proceso, de cambio y de desarrollo, en suma, de historicidad. Por ello y valiéndonos de una aguda distinción de Hans F. von Soden, en su trabajo *¿Qué es la verdad?* (1927), podemos atribuir el más remoto intento (lamentablemente frustrado) de instauración histórica de la razón a la tradición bíblica judía, en cuanto por vez primera no se concibe aquí a la verdad como automanifestación del ser ni, en consecuencia, a la máxima virtud humana como sabiduría, sino respectivamente como cumplimiento por Dios de su palabra y fidelidad del hombre al compromiso contraído (*berith*). La verdad no posee la naturaleza teórica de una visión, sino la histórica de un acontecer. Es un hecho que objetivamente adviene en el tiempo, señalando la consumación de los siglos, y subjetivamente, realiza la esencia del hombre, como ser destinado a Dios. La verdad es, en síntesis, la verificación de un pacto y un destino.

¿Qué idea de razón se halla implícita en esta concepción histórico-antropológica de la verdad? Si la fidelidad del hombre, que determina el cumplimiento de la palabra de Jehová (salvación y exaltación del pueblo elegido) fuese una adhesión espiritual que se va gestando y se consuma a través de una experiencia histórica del hombre y mediante el *reconocimiento* de la bondad, omnisciencia y perfección de Dios, los judíos habrían, no cabe duda, elaborado una concepción original de la razón humana como capacidad eminentemente práctica e histórica: práctica, porque sería una comprensión que se traduce inexorablemente en conducta (fidelidad), e histórica porque la historia consistiría nada más que en el proceso de la experiencia propia de esa razón, en las sucesivas etapas de su desarrollo. Pero el libro de Job testimonia más bien todo lo contrario: que la fidelidad es un acto de entrega y veneración, el reconocimiento de la omnipotencia divina, cuyas razones eternas resultan inescrutables e incomprensibles para el hombre, de modo que la consumación de su virtud es, rigurosamente hablando, confiar y amar (sólo en Job y el cristianismo) sin comprender.

En conclusión, ni hay en la tradición bíblica del Antiguo Testamento una razón que se forma y desenvuelve en la historia, ni ésta reconoce autonomía respecto de Dios, no es un proceso específicamente humano con una legalidad propia. La única razón es la absoluta, la

ley o voluntad divina, inmutable en el tiempo, y la historia sólo significa ontológicamente, como en Platón, el retorno del hombre a su esencia, el tránsito a su eternidad.

Pero tampoco el neoplatonismo ni el pensamiento medieval modificaron sustancialmente la concepción clásica de la razón. Por ello es necesario llegar al Renacimiento y a J. B. Vico para encontrar un nuevo sentido asignado a la historia, a la existencia humana y a su capacidad cognoscitiva.

La razón moderna

En primera instancia, el Renacimiento parece haber elaborado su concepto de razón sobre el modelo del pensamiento clásico. Desde un punto de vista objetivo, en efecto, la razón es, platónicamente (en Cusano, Leonardo, Galileo), la estructura o el lenguaje divinos, de naturaleza matemática, impuestos al universo. Pero subjetivamente, la razón tiene un significado original, pues se diversifica en tres acepciones —teórica, práctica y productiva— que no admiten, como en la Antigüedad, una connotación común, ni un idéntico alcance, porque si bien la razón teórica sigue siendo concebida como una facultad reproductora de las leyes cósmicas, sus otras dos formas se erigen paulatinamente en potencias creadoras de la vida humana y del mundo en cuyo contexto transcurre y se realiza. Dos vivencias fundamentales están en la raíz de este cambio decisivo que se opera en la concepción de la época: la de la libertad o autonomía del hombre y la del poderío de todas sus aptitudes, prevalentemente de la razón como capacidad de su exclusiva pertenencia. Si el hombre tiene, al margen de un destino trascendente —cuya posibilidad no se niega, pero tampoco se cultiva, ni se hace objeto de expectación— un mundo propio que es su natural contorno, sus disposiciones operativas y cognoscitivas, especialmente la reflexiva, han de permitirle no sólo crear las condiciones más adecuadas para su vida, sino también determinar los fines y el derrotero de su existencia privada e histórica. Una actitud anti-escatológica, que curiosamente se nutre del teísmo medieval, es la fuente de la que surgen las nuevas ideas y convicciones; o sea, como pensaba Pico della Mirándola, que no a pesar de ser el hombre una criatura de Dios hecha a su imagen y semejanza, sino precisamente por serlo, se

le atribuye carecer de toda naturaleza que lo constriña y coarte su libertad y su dignidad.

Estas nuevas ideas acerca de la razón humana inauguran concepciones de la moral, del arte, de la historia y de la existencia que, sucesiva y respectivamente, han de alcanzar formulación doctrinaria rigurosa, en el pensamiento moderno posterior, con Kant, los románticos y Fichte y, en la filosofía contemporánea, con el existencialismo, lo cual pone en evidencia su virtud renovadora y la fecundidad de sus implicaciones. Ello no obstante, en el Renacimiento ven limitada en muchos aspectos su proyección, por el riguroso individualismo que subyace en las cosmovisiones de la época. En lo que hace al problema que nos ocupa, por primera vez se insinúa la teoría de una razón que surge, crece y madura a impulso y a la par de las más variadas y ricas experiencias vitales y que es algo así como su fruto más acabado, de una razón que asume forma y adquiere sazón en grado proporcional a su asimilación de vida histórica pero ésta queda circunscripta finalmente al itinerario de la existencia humana individual. Se habla de tradición, renovación y progreso (y esto, de preferencia en el humanismo inicial), pero no llega a acuñarse nunca, o a lo sumo muy débilmente, un concepto claro de humanidad como formación espiritual que acaudale objetivamente los diversos aportes individuales, que sea la resultante de una historia entendida como proceso dinámico de desarrollo y maduración racional del hombre en el tiempo. Cultura e historia se las concibe como obras del hombre reflexivo, pero la historia, si es historia de la razón, es siempre la de las hazañas de la razón humana en distintas vidas prototípicas y heroicas.

Esta concepción incipiente de razón histórica se diluyó muy pronto, pues, ante el avance del cientificismo naturalista del Renacimiento, que refirmó, a nivel teórico, la idea de una razón única y universal, cuya capacidad de conocimiento no admitía otros límites que la persona absoluta del *primum movens* creador de las leyes y configuraciones inteligibles del cosmos. En rigor, habría que distinguir en este racionalismo teórico, dos direcciones bien definidas: una científica y otra filosófica, representada la primera por Galileo, y procedente la segunda de Cusano. Ambos sostienen por igual la cognoscibilidad del universo físico; pero mientras Galileo concibe la razón al modo matemático y reduce la esencia de la naturaleza a cualidades primarias,

a formas, estructuras y fuerzas cuantificables, y con ello la filosofía a ciencia físico-matemática de la realidad material, Cusano sobrepone a esta razón científica —en la última etapa de su doctrina— una razón dialéctica capaz de aprehender, si no la persona trina misma de Dios, cuya mera existencia sólo capta la *summa praecisio intellectus*, al menos la totalidad del universo (que es su revelación única e inmediata, su *realitas*), la unidad orgánica de su estructura formal en la cual se resuelven todas las contradicciones e incoherencias de sus manifestaciones finitas. Esta razón dialéctica, que ha de alcanzar su máxima expresión filosófica en Hegel, y a partir de ella ha de terminar constituyéndose en la forma por excelencia de la razón histórica, sigue dentro del pensamiento moderno un procedimiento de desarrollo más lento y sinuoso que el de la razón científico matemática de Galileo que, con Descartes y posteriormente con Leibniz, invade sucesivamente todos los campos del saber humano, promoviendo la gestación de un dogmatismo racional de alcance metafísico poco menos que absoluto. Pero entonces se produce el transitorio ocaso de la razón histórica que el Renacimiento intentara instaurar, y asistimos durante siglo y medio, en la filosofía moderna occidental, al rutilante curso de un racionalismo ahistórico, de raíz científica, que Kant será el encargado de someter al juicio crítico de la propia razón.

Tampoco Vico, no obstante sus valiosas anticipaciones, logra infundir historicidad en el seno de la moderna razón pura. Con todo, Vico constituye —desde un punto de vista teórico por lo menos, ya que sus doctrinas no influyeron en el pensamiento moderno sino muy tardíamente— el exponente de un nuevo concepto de razón del que, sin embargo, no alcanzó a extraer todas sus consecuencias. Sabemos que elaboró una filosofía de la historia centrada en tres principios: la ley de los tres estadios o etapas de desarrollo de la humanidad (sensitiva, fantástica o mítica y racional), el *verum ipsum factum*, y la caída o disolución de las culturas y el retorno a la fase inicial. El primero establece el concepto de miticidad como fundamento de la vida espiritual del hombre, e implica que la primera forma de la mente es la poeticidad originaria del espíritu. ¿Pero cuándo comienza, entonces, la humanidad como tal, en qué momento del desarrollo del hombre? ¿Es éste, en esencia, un ser sensible, imaginativo o racional? No puede negarse que Vico ha atribuido a la fantasía una virtud altamente

humanizadora, que la ha concebido como actividad primordial del hombre, por ser la poética o, creadora por excelencia (antecedente valioso de la imaginación productiva de Fichte); pero De Ruggiero, fundado en la observación de Nicolini acerca de la formación cartesiana de Vico en su juventud, considera que la teoría significa que sensibilidad e imaginación no son formas espirituales autónomas, sino grados de una racionalidad latente, "esquemas a través de los cuales se manifiesta la razón humana". Sin embargo, la crítica contemporánea, en especial a través de Capograssi, no nos permite aceptar esta interpretación; y los argumentos son, a nuestro juicio, decisivos. En Vico, efectivamente, el desenvolvimiento del hombre no es el de su razón —como se desprendería de la tesis de De Ruggiero— sino el de su espíritu, porque la razón sigue siendo al modo clásico, aunque con distinto fundamento ontológico, una facultad meramente refleja; no es libre ni predominante y sólo reflexiona sobre los productos de las otras dos potencias humanas genuinamente creadoras e intuitivas: la sensibilidad (sentido y sentimiento) y la fantasía. Incluso se ha observado que si la doctrina es coherente, dado que las tres capacidades componen el espíritu, la humanidad no puede surgir sólo en el estadio de la razón, ni siquiera en el de la fantasía, sino que debe estar presente ya en el grado más primario. El mencionado Capograssi ha probado precisamente que en Vico el hombre supera la animalidad, se trasciende y accede al espíritu en la etapa sensible, porque el primer pensamiento humano surge del sentimiento de terror de los bestiones ante la experiencia de la muerte, situación límite que lo proyecta intuitivamente (por la convicción de que hay algo más allá de la vida corporal) hacia la trascendencia. La imaginación desarrolla luego esa espiritualidad, y las pasiones y la voluntad crean, a su vez, la historia conforme a sus ideas y creencias. Como vemos, las formas de la intuición, que es creadora, no son en Vico intelectuales. Sólo Dios posee razón intuitiva o inteligencia, y por ello sólo en Dios es creadora la razón; no en el hombre, donde se limita a conocer o reflexionar sobre lo realizado por otras capacidades intuitivas. Por lo demás, esta tarea cognoscitiva indica, para Vico, una necesidad del espíritu humano, a la vez que el momento de su decadencia: una necesidad, en virtud del carácter de toda creación del hombre, que conlleva por su natural imperfección una significación nunca explícita, sino implícita, que re-

quiere ser comprendida e interpretada; y un síntoma de decadencia, en virtud de que el crecimiento de la facultad refleja y pasiva produce el correspondiente deterioro, y la inhibición, de los poderes espirituales creadores de nuevas formas de vida. Con el desarrollo de la razón se inicia la hipertrofia del espíritu, la pérdida de su creatividad y, con ella, la declinación de las culturas (interesante analogía con Toynbee).

Pero si todo esto demuestra que en Vico la historia no es historia de la razón, resta aclarar aun si la razón es histórica, en la medida en que, según se ha visto, adviene en un determinado momento del desarrollo del espíritu humano. La razón tiene, al parecer, su propio tiempo, y llega precedida por una experiencia espiritual formativa del hombre; sólo que en Vico la experiencia peculiar de cada pueblo o cultura, o de cada hombre, no determina en ellos un tipo propio de razón. En rigor, no siendo la razón creadora, debería reflejar el modo específico de ser de cada experiencia histórica; pero Vico no infiere de su antirracionalismo todas las conclusiones que serían previsibles, e identificando peculiaridad y creatividad, lo concilia contradictoriamente con una idea de razón como facultad disolutiva de toda particularidad. Inserta la razón en el tiempo pero, paradójicamente, le atribuye una naturaleza extratemporal: en cuanto abstractiva y universal, ella reduce las distintas experiencias y creaciones del espíritu humano a términos generales y uniformes, carentes por ello mismo de fuerza expresiva, que no traducen ninguna posibilidad espiritual futura y reclaman, en cambio, el retorno a las formas de vida prerreflexivas. Por eso la génesis y el desarrollo de las culturas constituyen sus rasgos más característicos y fecundos, mientras que su declinación y su colapso, coincidentes con una etapa de racionalismo estéril, los momentos de su nivelación.

Esta capacidad creativa negada por Vico a la razón humana, le fue, por el contrario, ampliamente restituida por todo el pensamiento iluminista de inspiración cartesiana. Esto no significa que el Iluminismo haya asumido la razón de Descartes y Leibniz sin algunas modificaciones sustanciales.

Ante todo, adopta una postura científicista y antimetafísica, que circunscribe la capacidad teórica de la razón al conocimiento de las leyes de la naturaleza. Pero este saber no se posee en forma innata, y

mucho menos actual, sino que se adquiere por la aplicación de nuestra aptitud racional, como disposición universal compartida por todos los hombres, a los datos suministrados por la experiencia sensible; la razón elabora sobre este material empírico y extrae de él las relaciones formales necesarias que le son immanentes. El Iluminismo armoniza pues, razón y experiencia y convierte el racionalismo apriorista de Descartes y Leibniz en un racionalismo abstracto que, a diferencia además de estos dos pensadores, extiende al ámbito de las ciencias históricas, con importantes consecuencias. También en la esfera de las realidades humanas es posible discernir las leyes que le son inherentes, pero contrariamente a lo que ocurre con la naturaleza, donde la legalidad existe *ab initio* por haber sido deísticamente impuesta, o por serle materialísticamente congénita, en el mundo creado por el hombre tal legalidad debe ser prescripta e implantada junto con los productos que surgen de su existencia espiritual y de su vida de relación. En las ciencias de la naturaleza la razón se limita a inducir las leyes implícitas en el ordenamiento cósmico, pero en las ciencias humanas la razón debe crearlas reflexivamente, conforme a los principios que derivan en el hombre de su propia condición racional, para instituir las en todas las dimensiones de la vida social. Reproductivo y teórico en el primer caso, el conocimiento asume, en el segundo, un carácter creativo y práctico, en cuanto saber que debe inexcusablemente orientar la voluntad y la acción de los hombres para instaurar de un modo efectivo y universal las normas racionales igualitarias que impone su naturaleza común.

Claro está que sólo es capaz del conocimiento y de la realización de esta legalidad una razón madura e iluminada, libre de todos los impedimentos, los errores y las limitaciones engendrados por los intereses, los prejuicios y la ignorancia, en suma, por las costumbres. La historia de la razón es, en síntesis, la historia de las vicisitudes a través de las cuales aquélla ha alcanzado su plena madurez y su liberación; de ahí que tal historia no tenga en sí misma ningún valor positivo, ni ofrezca nada conservable, nada digno de ser continuado en el tiempo, sino sólo momentos o etapas a partir de cuya superación definitiva se inicia un progreso indefinido para el hombre y la humanidad. En realidad, es una historia trunca, sin pasado, con un presente ilusoriamente aséptico, huérfano de tradición, que se proyecta

hacia un futuro abierto a infinitas posibilidades y, por ello, absolutamente indeterminado. La concepción de una razón única y universal, junto con la idea del proceso formativo de esa capacidad (que no constituye un verdadero crecimiento, dado que sus etapas son desechables) y de una historia que arbitrariamente arranca de un momento privilegiado del tiempo (el presente) han sido los motivos que impidieron al Iluminismo moderno llegar a la razón histórica, y que le condujeron, a la vez, a una idea abstracta de humanidad, como unidad espiritual que se forma a partir de idénticas disposiciones y concluye en idénticas realizaciones concretas, idea que desmiente toda la historia universal del hombre. En este sentido, Leibniz había elaborado, desde su teoría monadológica, una concepción más aceptable, por cuanto entendía la humanidad, analógicamente, como la realización o actualización diversa de las mismas virtualidades humanas. Pero esta desestimación de lo peculiar y distintivo frustró, incluso en el Iluminismo, la caracterización del conocimiento histórico, pues una historia para la cual no cuente ninguna determinación particular, una historia paradójicamente integrada por elementos genéricos, no requiere otra forma de saber que el científico natural, el cual opera exclusivamente con cualidades y estructuras formales y universales. De este modo, ningún rasgo esencial se atribuye a este conocimiento en su constitución interna y sólo queda en pie, como diferencia entre las ciencias naturales y las ciencias humanas, el carácter reflejo de las primeras, y el creativo y práctico de las segundas. Esta diferencia por el origen y la función, sin ser desdeñable, resulta en buena parte invalidada, pues pareciera que para los iluministas la historización de la razón va acompañada de la correspondiente pérdida de su capacidad creadora, lo cual configura un prejuicio que, transferido a todo el pensamiento moderno, ha de constituir uno de los principales obstáculos para la conquista de la razón histórica.

A nuestro entender, son Montesquieu y Kant quienes representan dentro del racionalismo moderno la transición al historicismo.

El primero introduce, con la noción de espíritu popular, de filiación sustancialista, uno de los principios ontológicos básicos de la moderna filosofía de la historia que, recogido por Fichte, ha de culminar en el espíritu objetivo de Hegel. Lo concibe como la síntesis de las cualidades psíquicas de un pueblo, las cuales están determina-

das por ciertos factores naturales, como clima, raza, medio geográfico, etc. Como buen iluminista, entiende Montesquieu que estos factores son universales e inciden sobre todos los grupos humanos; pero como su incidencia y su predominio son muy variables, ello explica que las disposiciones psíquicas de los diversos pueblos —que son en todas las mismas— asuman la forma de cualidades distintas, cuya unidad sintética compone, como hemos visto, el espíritu propio de cada uno en particular. De este modo, los principios que rigen las diferentes comunidades humanas, los cuales responden abstractamente a la condición común a todos los hombres, deben adecuarse a la idiosincrasia de cada espíritu popular, y las leyes naturales asumir distintas formas positivas, de acuerdo con esa peculiaridad espiritual. Estas últimas no son, en definitiva, nada más que expresiones particulares y concretas de leyes universales idénticas. Falta en Montesquieu una concepción más dinámica de la realidad histórica, porque vio tales conformaciones espirituales como fijas o, por lo menos, excesivamente estables en el tiempo; pero su aportación es valiosísima por las importantes consecuencias que entraña para el historicismo desde los puntos de vista ontológico y gnoseológico, pues así como, objetivamente, la razón asume en cada espíritu popular una forma particular determinada, ésta exige la correspondiente adecuación de toda razón subjetiva que procure, en cualquier aspecto, su conocimiento.

La contribución de Kant se verifica, en cambio, en un plano mucho más próximo a los planteos contemporáneos de la filosofía de la historia. Sostiene que el verdadero ser del hombre es su naturaleza *nouménica* o racional, pero que esta racionalidad esencial no se traduce a nivel teórico, en el conocimiento, sino a nivel práctico, en la acción, en la vida moral. Esta moralidad nunca se cumple acabadamente, sin embargo, en ninguna existencia individual, sino en la serie orgánica y unitaria de las realizaciones morales sucesivas que van constituyendo la humanidad. El hombre se realiza, pues, en la historia, la historia es la historia de la humanidad, y la humanidad requiere tiempo para su consumación, o sea, la continuidad de sus distintas realizaciones morales. No es la razón misma, entonces, que para Kant, heredero conspicuo del Iluminismo, es una facultad universal y supra-histórica, sino su producto más eminente, la moralidad, se efectúa en la historia. A su vez, como la moralidad surge de la autodeterminación

de la ley por la razón pura práctica y consiste en el obrar de conformidad con ella por el sentimiento de respeto que nos inspira, la realización que de ella se verifica en la historia es también la objetivación de la libertad e, indirectamente, de la forma por excelencia de la racionalidad humana. La filosofía de la historia completa, así, las obras éticas, y juntas componen la verdadera antropología que Kant reclama en sus *Lecciones de Lógica*.

Pero todavía hay un concepto que merece ser estimado como importante aporte al problema gnoseológico de la historia. Puesto que Kant considera a la historia como proceso de realización de la moralidad del hombre en el tiempo, una comprensión en profundidad de la historia sólo podrá lograrse mediante el ordenamiento de todos los sucesos humanos de modo tal que se enderecen a la consecución y el cumplimiento de esta meta final. Kant introduce pues, una categoría teleológica que otorga sentido a los hechos y que expresa en forma muy aproximada la peculiar condición trascendental que el pensamiento contemporáneo atribuye al saber histórico.

Herder coincide con Kant en la afirmación de que la historia es historia de la humanidad, vale decir, la realización del hombre en el tiempo, que culmina en la racionalidad; de suerte que asigna al concepto de razón, aunque no en forma muy explícita, una doble acepción: la de razón ínsita siempre en la historia, en cuanto se realiza como manifestación por excelencia de distintos espíritus nacionales, de distintas vocaciones o destinos espirituales en el tiempo, y la de razón capaz de comprender la historia en sus modos peculiares de ser. La primera es la expresión superior de cada cultura histórica y, como tal, acompaña el desarrollo de las restantes disposiciones espirituales del hombre; no las supone, como en Vico, pues tiene su propio tiempo de floración, pero representa el modo más elevado de ser de cada formación espiritual. La segunda es la misma razón histórica en tanto tiene, por su connatural lucidez, la posibilidad de comprenderse a sí misma, a todos los modos de ser que integran su mundo cultural y, además, a otros espíritus históricos, en la medida en que pueda penetrarse o identificarse previamente con sus otras manifestaciones no reflexivas. Esta última posibilidad de comprensión se va acentuando, según Herder, con el progreso del espíritu humano en el tiempo. Por eso es conveniente aclarar cómo entiende esta realización de la

humanidad, concepto eje de su filosofía de la historia. Contrariamente al racionalismo de su época, Herder considera que tal realización es multiforme y arranca de disposiciones espirituales o núcleos ontológicos diversos, los cuales siguen una línea de actualización también peculiar y adquieren una experiencia histórica totalmente distinta por su ritmo y recorrido. Pues si bien todos estos itinerarios tienden hacia la comprensión de los mismos valores —son concurrentes a una misma meta— y las naciones van atenuando cada vez más sus diferencias en el curso de su desarrollo, al punto de propender todas a una plena coincidencia, llegan a este término con un bagaje espiritual y una comprensión racional propios. Esto implica que para Herder todos los momentos del proceso de desenvolvimiento histórico de los pueblos se conservan, tal como ocurre en nuestra propia formación espiritual personal. De este modo, forja una idea sintética de humanidad como sustancia que reúne y atesora todos los itinerarios y realizaciones de las culturas humanas en el tiempo. Esta concepción no asume en Herder los rigurosos perfiles de un panteísmo, aunque su doctrina se oriente en los últimos años en tal sentido, porque la realización plena de la humanidad no es considerada nunca como la autoconsumación de Dios sino como la situación privilegiada de apertura total del hombre a la trascendencia. Avanzamos hacia Dios no en cuanto Dios se realiza en nosotros, sino en cuanto somos realización de Dios y llegamos progresivamente a El en la adviniente humanidad.

Fichte acentúa, con el aporte racionalista de Schiller, la idea de racionalidad como esencia de la humanidad y, además, considera que la historia, en cuanto consecución de este término, es la plena realización de Dios. Llegamos con él, pues, a una total inmanencia, a una total identificación de Dios y la humanidad que reúne la sustancia espiritual de los distintos pueblos históricos. Son todos ellos los que integran, como sujetos supraindividuales con caracteres propios, que no agotan nunca sus reservas de productividad humana espiritual, una humanidad que se va formando como síntesis de organismos en constante desenvolvimiento: ella es el término nunca alcanzable de un proceso infinito, y se concluye afirmando un historicismo radical. Fichte ha señalado también el ritmo categorial dialéctico que sigue necesariamente la historia universal, con lo cual ha adelantado que el conocimiento de esta legalidad es el único fundamento para discernir

el término hacia el que se encamina todo el proceso, vale decir, en este caso, el rasgo esencial definitorio de la humanidad, que es para él el desarrollo pleno de la conciencia. Con ello ha dado el criterio para establecer la relación sistemática que deben guardar una ontología y una metafísica de la historia. Pero, además, no entiende por conciencia un estado teórico de la humanidad, sino el saber explícito que acompaña a su plena realización moral, y con esta acentuación de la praxis ha anticipado, asimismo, un principio importante, característico tanto del ser como del saber históricos.

Hegel, por su parte, dio forma estricta y ubicación precisa dentro de un sólido sistema filosófico, a un sin número de ideas e intuiciones que habían sido meros intentos teóricos en el pensamiento moderno que le precedió. Muchos son los legados que su doctrina ha dejado a la filosofía contemporánea en relación con el problema de la historia.

Concibe el ser en su totalidad como pensamiento, logos, o Idea que se autorrealiza tanto en la naturaleza como en las más variadas formas del ser espiritual: los individuos humanos (espíritu subjetivo) y las obras o configuraciones culturales —familia, sociedad civil, estado, historia universal (espíritu objetivo)—, arte, religión y filosofía (espíritu absoluto).

La esencia de ese logos o Idea es saberse a sí mismo, tanto en su constitución interna y sus posibilidades inmanentes de ser, como en la realización de todas ellas. El primer saber de sí es un *saber puro* o apriori, es un pensamiento de pensamiento que constituye la lógica o metafísica; pero el saber de las realizaciones de ese logos es un *saber concreto* o real, es la filosofía en su doble dimensión, de la naturaleza y del espíritu. Puesto que el ser es logos o pensamiento, el conocimiento de sí no sólo es parte de su ser, sino su parte esencial, porque en ella alcanza su plena realidad. De las dos formas de saber, la concreta o real (filosofía) es, pues, la fundamental, porque representa el conocimiento más acabado que el ser puede tener de sí. Pero como incluso las realizaciones más auténticas de la Idea —arte, religión y filosofía— están en la historia y ésta supone la naturaleza, la filosofía de la historia universal ha de constituir, *sintéticamente*, el saber más completo que el ser posee de sí mismo.

De esta exposición sumaria se desprende que para Hegel *la historia es, ante todo, la autorrealización de la Idea absoluta en el tiempo*

bajo la forma sustancial que denomina Espíritu Objetivo, o sea, una realización objetiva (inconsciente de sí) del ser. Los instrumentos de esta realización son los espíritus humanos individuales, subjetivos, en los cuales radica la conciencia. Como tales, ellos actualizan también importantes posibilidades de sí mismos, de suerte que *la historia es*, en segunda instancia, *realización del hombre*. Pero dado que la naturaleza de la Idea es saberse a sí misma, su plena consumación en la historia se opera siempre con el saber, que acontece en el hombre, acerca de cada realización objetiva, por lo cual concluye siempre en razón histórica. En consecuencia, *la historia es* en Hegel, desde otra perspectiva, *historia de la razón*, pues en esta última culmina, cuando se toma conciencia de su acontecer; y la razón, a su vez, en cuanto adviene tras un proceso de realización de la Idea en el tiempo, como su conocimiento, es histórica. Esta razón histórica, como saber de un aspecto de la realización de la Idea Absoluta, es una parte de la razón absoluta y, finalmente, si se considera que la historia universal abarca, compendiadamente, todas las realizaciones de la Idea, *la razón histórica* tal cual se traduce en la filosofía de la historia *es la razón absoluta*.

Este proceso de la razón histórica cuyo significado, según vemos, es metafísico, tiene además, para Hegel, el mismo ritmo de desarrollo que el de todas las realizaciones de la Idea: es *dialéctico*. Pero la estructura ontológica de la historia no sólo es dialéctica, sino también consciente de sí; pues como ninguna realización de la Idea concluye sin el saber de sí, ningún momento de la historia se consume tampoco y, en tal sentido, permite el advenimiento de otro (o sea, la prosecución del proceso dialéctico que lo supere), hasta tanto los espíritus subjetivos no tomen conciencia de él. *No hay*, por consiguiente, *realidad histórica sin conciencia histórica*.

La caracterización ontológica de la historia como realización dialéctica temporal de la Idea, que comprende asimismo su conciencia, se completa en Hegel con su concepto del tiempo. El tiempo es el devenir (natural o histórico) intuido, y el saber acerca del devenir histórico es la historia como conocimiento. A este conocimiento del tiempo histórico, que abarca ontológicamente el saber de la estructura dialéctica del devenir histórico, y ópticamente la conciencia de sus momentos pasados, no sólo le asigna Hegel valor teórico sino también una

función práctica fundamental. Tal saber es el único, en su concepto, que nos permite prever el sentido inmediato de la historia como realidad y asignar fines a nuestra acción. Sin él, sólo podemos elucubrar ideales abstractos o ilusorios; en cambio, mediante él, nos es posible elaborar y proponernos *ideales históricos*, ideales de vida asequibles, en la medida en que tienen asidero en la realidad histórica cumplida. Pues dado que el tiempo histórico es una continuidad y la historia tiende siempre a su integración, el pasado nos va señalando proyectivamente el sentido de su desarrollo y, con él, renovadamente, la meta concreta final de la historia universal.

En síntesis, con todas estas profundas reflexiones (y el novísimo concepto de razón que implican), el pensamiento moderno termina por dejarnos, en el sistema de Hegel, la inapreciable herencia de una filosofía de la historia que comprende, lógicamente ordenadas en una densa trama doctrinaria, todas las dimensiones del problema y las posibles divisiones de su estudio: a) una ontología de la historia como indagación de su ser propio y de la estructura y el ritmo del tiempo histórico; b) una metafísica de la historia como elucidación del sentido último de la historia universal, y c) una gnoseología de la historia como teoría acerca de la esencia y el alcance del conocimiento histórico.

La nueva Filosofía de la historia

Los problemas ontológicos relativos al ser de la historia y a la naturaleza del tiempo histórico han desplazado hoy, dentro del ámbito temático de la filosofía de la historia, a las consideraciones metafísicas referentes al sentido último y a la meta final de la historia universal, y aun a aquellos estrictamente gnoseológicos que desde Dilthey ocuparon preferentemente el interés investigativo de esta disciplina. Tal desplazamiento, operado a impulso de la indudable gravitación de los enfoques existencialistas y marxistas —que pusieron en el centro mismo de la problemática filosófica la cuestión de la temporalidad, con toda su gama de implicaciones y derivaciones hacia los más diversos campos de la filosofía— se halla a nuestro entender doblemente justificado. Desde un punto de vista teórico, la ontología recupera, para la filosofía de la historia, un haz de problemas que constituían su propia razón de ser y que fueron desechados por un

estrecho cientificismo histórico como ilegítimos, en razón de su dependencia de presupuestos metafísicos y de pretensiones tan peregrinas como las de prever a priori (por no decir apocalípticamente) el curso total de los procesos históricos.

Desde un punto de vista histórico-cultural, cabe afirmar que la ontología retrotrae el problema filosófico de la historia a su punto de partida originario, al planteo de la posible relación, a nivel ontológico y no meramente cognoscitivo, entre razón e historia, que data del Renacimiento y configura algo así como la fuente inagotable y el hilo conductor de toda una serie de cuestiones aparentemente desconectadas entre sí e, incluso, sin vinculación fundamental alguna con la filosofía.

Esta reivindicación de los problemas filosóficos de la historia promovida por la ontología, se traduce, metodológica y críticamente, en una exigencia de precisiones relativas a los problemas históricos, de las cuales mencionaremos sólo dos a manera de ejemplo y como preámbulo a algunas reflexiones personales sobre el tema de la razón histórica. La primera consiste en determinar con todo rigor lógico la relación sistemática entre las diversas cuestiones que la filosofía de la historia puede plantearse, a fin de establecer la legitimidad y el alcance de algunas de ellas, específicamente la metafísica. ¿Es coherente intentar una dilucidación del fin de la historia humana, ya sea en un sentido ético o absoluto, sin una previa investigación de la legalidad esencial intrínseca a la realidad histórica? ¿Qué significado puede tener, además, para una elaboración filosófica estricta, libre de hipótesis, preconceptos e intenciones metafísicos, un esquema cerrado y único de la historia universal? En segundo lugar debemos preguntarnos: ¿es correcto, desde un punto de vista metodológico, procurar una solución apriorística del devenir histórico, o, inversamente, renunciar a toda previsión o comprensión que no sea taxativamente científica, limitando nuestro juicio histórico sin proyectarlo hacia una visión del porvenir? ¿Es ésta, en verdad, una auténtica comprensión histórica? Estos interrogantes se vinculan respectivamente, a dos problemas que acaparan hoy la atención de los estudiosos dedicados a ahondar en los arcanos de la realidad histórica y que la filosofía enfrenta con nuevos métodos e instrumentos conceptuales: el del tiempo histórico y el de la conciencia histórica, aspectos ambos correlativos del ser propio de la historia, vale decir, de la historicidad, que en su

más íntima constitución se revela, al análisis filosófico, como un modo bilateral e inescindible de ser que, objetivamente, alude a una forma de la temporalidad y, subjetivamente, a la conciencia humana como integradora de ese tiempo histórico.

Respecto de estos problemas que concurren a una unidad temática, la filosofía contemporánea ha arribado, con el legado del pensamiento moderno y mediante distintas contribuciones, provenientes de las más variadas corrientes doctrinarias —marxismo y filosofía de la vida (Nietzsche, Dilthey, Simmel), existencialismo (Heidegger, Sartre, Müller, Dardel, Gusdorf, Jaspers, Grassi), neoidealismo hegeliano (Croce y Gentile), neohistoricismo (Ricouer, Freyer, Collingwood, Banfi, Weber, Dufrenne, Kahler, Walsh) y axiología (Scheler, Hartmann)— a ciertas conclusiones que constituyen las bases ineludibles para la elaboración de cualquier teoría acerca de la historia:

1) En primer término se reconoce una experiencia ontológica de la historicidad (Müller, Grassi, Dardel), a través de la cual ésta se presenta como *temporalidad*, como continuidad del desarrollo de la humanidad y sus realizaciones en el tiempo.

Esta conciencia *ontológica* de lo histórico se manifiesta, al análisis fenomenológico, como la condición de toda *conciencia trascendental* de la historia, en suma, de todo conocimiento histórico (incluido el metafísico) y de toda *conciencia óntica*, de toda experiencia de hechos genuinamente históricos. La aprehensión del ser de la historia es, pues, la condición de todo saber eidético, de todo explicar, comprender e interpretar los hechos históricos, como así también de todo saber óntico, o sea, de la posibilidad de experimentar ciertos hechos como históricos.

Tal preeminencia de la conciencia ontológica sobre las otras formas de conciencia histórica deriva en una exigencia de relación de dependencia sistemática entre la ontología y la metafísica de la historia que, según advertimos, fue entrevista ya por Fichte y Hegel, y que todo el pensamiento contemporáneo impone como requisito para el reconocimiento de la legitimidad de la filosofía de la historia: no elaborar ninguna teoría que determine el sentido último de la historia universal sin un previo estudio de la estructura interna de la realidad histórica.

2) Otro rasgo de la conciencia histórica implicado en todos sus modos, pero también de preferencia en la experiencia ontológica, es

su percatarse de que el hombre es un ser histórico (Marx, Jaspers), que nunca realiza nada definitivo en la historia, sino que se va realizando progresiva, pero indefinidamente, en el tiempo.

Esto descarta de suyo todo criterio de ultimación para la historia universal y todo intento de fijar su meta final (Croce) —sino, a lo sumo, su meta-condición (Jaspers)—. La conciencia histórica es, por principio, anti-escolástica (contrariamente a lo sostenido por Berdiaeff), y exige que no se entienda el sentido como fin o término de consumación, pues éste anularía la historia, invalidaría el devenir, o lo mediatizaría a una instancia meta-histórica. La conciencia histórica reclama un sentido que conserva el proceso y el devenir o, como expresa Croce, que haga constantemente de cada momento histórico un fin y un medio a la vez.

3) Una tercera nota definitoria de la conciencia histórica es la del humanismo que lleva inherente (Marx, Banfi, GUSDORF), porque en cualquiera de sus formas tal conciencia entiende la historia como proceso de realización exclusiva de la humanidad.

Vimos cuán difícil era determinar en las filosofías de Herder y, sobre todo, de Fichte y de Hegel, si era el hombre el que se absolutizaba, o lo absoluto el que se humanizaba, en la historia; pero lo cierto es que en todos ellos la historia tenía un significado metafísico (trascendente en el primero, inmanente en los segundos): en tales casos la historia carece de autonomía significativa, pues está subordinada a un sentido que sobrepasa su propio acontecer y su propia estructura prospectiva. Ella no es realización ni de lo absoluto, ni del ser, ni de otro ente o valor que no sea el hombre mismo, porque constituye la esfera propia de su obrar y su producir. La historia es siempre historia humana que ni fuera, ni dentro de ella, nos remite a un destino suprahumano: no es el cumplimiento de un Pacto (judaísmo), ni la preparación de la Parousia (cristianismo), ni, al modo de Nietzsche, el tránsito hacia un Superhombre, sino pura y simplemente la actualización continua de la humanidad. Esto no significa que no pueda atribuírsele un sentido, trascendente o inmanente, suprahumano; pero tales interpretaciones caen fuera del ámbito y los límites de la conciencia histórica. Conciencia histórica e *historicismo humanista* son, pues, términos que se reclaman mutuamente.

4) Tampoco es admisible para la conciencia histórica suponer en la historia la predeterminación de su curso en función de una naturaleza humana ya dada o prescripta, pues afirma categóricamente la libertad del hombre, su esencial incondicionalidad. Rechaza, en consecuencia, todo providencialismo, sea éste trascendente o inmanente, y considera que es el hombre mismo quien se realiza originalmente en la historia; si así no fuera, ella no tendría valor formativo, no sería la experiencia de su propio desarrollo espiritual. La historia es, por lo tanto, historia de la libertad (Marx, Croce).

5) Finalmente, la conciencia histórica se presenta como la integradora del tiempo histórico. Esto significa que la continuidad de los hechos históricos y sus articulaciones de sentido sólo están dadas fragmentaria y virtualmente por ellos: fragmentariamente, porque la historia no se ofrece nunca en su totalidad ni, según vimos, con un término final, con un remate en el tiempo que instaure la eternidad o nos remita a ella; y virtualmente, porque la continuidad que contiene y la define sólo es alusiva e intencional. Sin continuidad, como expresa Rickert, la historia misma desaparece: le es esencial, porque de lo contrario se reduciría a una simple línea de desenvolvimiento, a una mera sucesión, sin necesidad, justificación ni sentido. Pero tal conexión orgánica sólo puede realizarse en el saber, pues aunque ella esté indicada significativamente por los hechos (*intencionalidad objetiva*), tal indicación es transitoria y delimitada, de modo que requiere ser compuesta y perfeccionada por la conciencia. Desde este punto de vista, la historia es siempre conciencia de la historia o, lo que es lo mismo, no hay historia sin saber histórico (Simmel, Croce, Gentile).

¿Cómo se presenta, dentro de este contexto fenomenológico, el tema de la razón histórica? ¿Qué peculiaridad imponen estas exigencias críticas a una razón que pretenda conocer lo histórico y que se suponga inserta en el proceso mismo de la realidad humana temporal?

De los caracteres de la conciencia histórica ya enumerados y sintéticamente expuestos, surge, ante todo, que ella está constituida por tres ingredientes fundamentales (Banfi): uno valorativo (idealismo), otro descriptivo (historicismo), y otro sistemático o teórico (racionalismo). El primero significa que la historia es concebida como el proceso real a través del cual se van cumpliendo valores o ideales de vida humana. Ella efectúa, por lo tanto, la síntesis entre lo ideal y lo

real y, ontológicamente, experimenta el ser como devenir que se va actualizando en el tiempo merced a nuestro obrar y producir. El segundo alude a la necesidad de recoger el pasado en toda su variada y compleja multiplicidad fáctica; y el tercero, señala el cometido propio que debe cumplir teóricamente la razón para aprehender la estructura intencional del proceso histórico.

Dos tareas específicas le están reservadas, pues, a la razón histórica:

1. Una es propia de la ciencia histórica y consiste en explicar, tras su previa descripción, aquellos hechos seleccionados y rescatados del pasado potencial sobre la base de una valoración emergente de las necesidades e ideales presentes. Para ello, el historiador establece entre los hechos enlaces de causalidad, de correlación y de simultaneidad que posibilitan luego comprenderlos, captar su intención, sus motivaciones y su finalidad. La explicación histórica nos abre, pues, a una comprensión (Simmel).

2. La otra es exclusiva de la filosofía de la historia y se traduce en la interpretación de los hechos a través de una sistematización racional que nos permite discernir su sentido. La filosofía arranca, para tal labor, de la comprensión de los hechos, y a partir de ella proyecta teóricamente una estructura de desarrollo de la historia universal. Pero como preguntarse por la estructura de la historicidad equivale a indagar la estructura y el ritmo del tiempo histórico (prolongación objetiva del tiempo existencial), debe conectar dinámicamente un pasado que *ya no* es con un presente que *está siendo* en función de un futuro que *todavía no* ha llegado a ser. La razón histórica es, en la filosofía de la historia, *estructural y dialéctica*, característica esta última que suele verse como privativa de la historicidad (Hyppolite, Sartre).

La integración del tiempo histórico, la curación de su fáctica ruptura en una unidad dialéctica de sentido, ha de obedecer, sin embargo, a ciertos requisitos que salvaguarden la naturaleza de la conciencia histórica:

a) Ningún proyecto puede anular, ni tampoco consagrar como definitivo alguno de los momentos del tiempo. El pasado reconstruido

e incorporado a la estructura debe aparecer, pues, como un *imperfectum* (Dardel, Grassi); si lo estimamos como fijo y ya transcurrido, rompemos la continuidad, y si como la consumación total de la historia, vemos en ésta la consagración de lo deficitario. El presente ha de constituir, a su vez, el decisivo momento de la transición, la *praxis* del tiempo; anularlo, implica el reconocimiento de nuestra impotencia histórica; exaltarlo contra un pasado muerto, configura una mera ilusión, pues nada puede crearse desde un presente originario. Por último, el futuro debe dar meramente la orientación de la historia, su sentido global, el cual se vislumbra a través de la intencionalidad objetiva que apunta en los hechos que ingresan en su construida unidad, y que no son totalmente históricos hasta tanto no se incorporan a ella. La ausencia de futuro, la renuncia a él, entrañaría el falseamiento de la imagen histórica del pasado (Jaspers), mientras que, como expresa Ortega y Gasset, cuando el sentido histórico se perfecciona aumenta también la capacidad de previsión. Pero la determinación definitiva del futuro (utopismo), o su acabada planificación, tal como ocurre en la sociedad tecnocrática (Freyer), equivaldría a su cancelación y concluiría con la historia (otro tanto sucede también cuando se sustancializa el progreso como fin absoluto). La certidumbre del futuro anula, en efecto, las categorías de la libertad y del devenir y "el hombre pierde su condición potencial de haber de ser para convertirse en haber sido". El proyecto de la conciencia histórica es proyecto de lo posible y supone un grado de "no saber lo que puede llegar a ser". (Jaspers).

En síntesis, si la historia es un verdadero devenir, la continua e indefinida incorporación de nuevos contenidos a su curso, exige que los proyectos de historia universal elaborados por la razón histórica sean provisorios, se renueven constantemente al ritmo de su crecimiento y desarrollo.

b) La filosofía de la historia no puede, como es obvio, desentenderse de la marcha de la ciencia histórica, pero dada su índole especial, las relaciones explicativas establecidas por ésta no constituyen para ella otra cosa que los mecanismos necesarios mediante los cuales se va cumpliendo el sentido de la historia universal. Este sentido, como hemos visto, sólo puede inferirse de los resultados de la ontología del tiempo histórico, que es la encargada de proyectar (*a priori*) una es-

tructura total a partir de las significaciones intencionalmente dadas (*a posteriori*) en los hechos comprendidos.

e) Corresponde a la lógica de la historia, parte de la teoría del conocimiento histórico, indagar el tipo de articulación racional y los procedimientos lógicos para proyectarla que reclama la hermenéutica filosófica de la historia, como así también la especial metodología eurística que ella supone.

La Plata, febrero de 1969.



HUSSERL Y LA RAZON LOGICA

Por *Margarita Costa*

LA reflexión acerca del estado de las ciencias europeas a principios del siglo xx conduce a Husserl a conclusiones negativas. Las ciencias han dejado de serlo en un sentido auténtico y pese a sus grandes éxitos teóricos y prácticos se encuentran en crisis. Al desprenderse de su fundamento común, se han transformado en ciencias especiales que operan separadamente y sus logros sólo pueden ser logros parciales.

Esta crisis presenta un doble aspecto: por una parte, las ciencias han abandonado el ideal de una fundamentación radical que prescribe partir de principios absolutamente ciertos e indubitables sobre los cuales pueda construirse sólidamente el edificio del conocimiento. Por otra parte, al no poseer una clara visión de su origen común, las ciencias han perdido su unidad.

El origen de la ciencia radica, para decirlo en términos muy simples, en la razón humana. Las ciencias son el producto, o mejor, la auto-objetivación de esa razón, y por tanto deben representar algo muy importante para el hombre: deben hacerle comprensible el sentido del mundo en que vive, sentido que emana de la razón misma. Pero las ciencias han fracasado en su misión y junto con ellas la razón también ha entrado en crisis.

Crisis de la ciencia, crisis del fundamento y crisis de la razón son en Husserl expresiones, si no idénticas, al menos equivalentes. Al buscar una superación de esta crisis en su triple sentido, Husserl replantea el problema de la razón desde una nueva perspectiva.

Con respecto al punto de partida, Husserl encuentra en Descartes un modelo digno de imitarse. En las obras en que se ocupa del problema metafísico —el *Discurso del Método*, las *Meditaciones Metafísicas* y los *Principios de Filosofía*— Descartes sigue siempre el mismo camino: parte de la duda para llegar a una primera certeza sobre

la cual basar todo el sistema del conocimiento. El método empleado por Husserl —la reducción fenomenológica— es similar a la duda cartesiana. No es ésta la ocasión de señalar detalladamente las semejanzas y diferencias entre ambos métodos. Bastará con describir brevemente el método de Husserl y mostrar cómo llega a la misma meta que Descartes, a quien atribuye todo el mérito del descubrimiento original.

Husserl parte de la actitud natural, la actitud en que todos nos encontramos corrientemente. En esta actitud estamos vueltos hacia un mundo que se encuentra siempre ahí delante, en el que englobamos todos los objetos que percibimos, amamos, odiamos o deseamos, los objetos sobre los que formulamos juicios y aun los que fantaseamos. Ese mundo existe, sin más, para nosotros. Pero podemos, espontáneamente, suspender la creencia en la existencia de ese mundo, abstenernos de juzgar acerca de su existencia o inexistencia, adoptar con respecto a estas dos posibilidades una actitud totalmente neutral, más neutral que la duda cartesiana, según Husserl mismo manifiesta. Al suspender la existencia del mundo queda también suspendida o neutralizada la existencia de todos los objetos que en él englobamos, incluidas cosas y seres animados, entre ellos algunos semejantes a nosotros. También quedan en suspenso las ciencias que a ese mundo se refieren. Y lo que es más —aquí Husserl pone particular énfasis—, nos abstenemos de juzgar acerca de nuestro propio yo psicológico, que también pertenece a ese mundo cuya existencia hemos puesto “entre paréntesis”. Esta nueva actitud, que es una neutralización de la creencia en el mundo propia de la actitud natural, es lo que Husserl llama la “reducción fenomenológica”. La actitud ha sido adoptada a partir del yo empírico, pero éste ha quedado también fuera de juego como existente mundano.

No obstante, la subjetividad no ha sido aniquilada. Este enigma lo resuelve Husserl mostrando cómo de las vivencias psíquicas, una vez reducidas, “brota por obra de la nueva actitud un nuevo dominio”¹ al que Husserl llama conciencia pura o subjetividad trascendental, más profunda que la subjetividad psicológica y que, a diferencia de ésta, se me da con absoluta indubitabilidad. He aquí algo cuya existencia no puedo poner entre paréntesis porque la puesta entre paréntesis misma implica la presencia de una subjetividad actuan-

¹ EDMUND HUSSERL, *Gesammelte Werke* (Haag, Martinus Nijhoff, 1950 y siguientes), Band III. *Ideen I*, § 33, p. 69.

te. He descubierto en mí un nuevo dominio que es la fuente de esa actividad que permitió la reducción.

Según Husserl, Descartes ya había descubierto la subjetividad trascendental, pero no hizo de ella un nuevo campo de investigación pues no tuvo conciencia cabal de la novedad absoluta del descubrimiento. El *cogito* cartesiano, que es para Husserl la conciencia pura o subjetividad trascendental, se transforma en Descartes en algo imprevisible: la sustancia pensante. El *cogito* se descubre en la duda, que es para Descartes pensamiento, y que en cuanto tal puede ser conocido con apodicticidad. Pero en tanto conocido, según viejos prejuicios escolásticos, el pensamiento sólo puede ser atributo de una sustancia que se manifiesta y es conocida indirectamente a través de él. En Descartes la razón es entonces una facultad adscripta a una sustancia, una facultad de la *res cogitans*. El espíritu no es razón sino que posee un haz de facultades entre las cuales se encuentra la razón. De allí que el espíritu sustancializado se convierta en una especie de receptáculo dentro del cual hay ideas —puestas allí por Dios— que la razón contempla pasivamente.

En Husserl, en cambio, el *cogito* es un puro acto. La conciencia pura, cuya esencia captamos después de la reducción fenomenológica, se define como "intencionalidad". Es decir, la conciencia es un "tender hacia", pura actividad.

La razón, en cuanto "estructura universal y esencial de la subjetividad en general"² es, pues, una actividad. Tampoco es función psicológica sino, como la conciencia pura en general, función trascendental. Si hay una razón como función psicológica, ésta es una manifestación natural, mundana, de la otra razón que actúa "embozada" en los actos de la razón psicológica. Debemos recordar que la reducción fenomenológica no es transitoria como la duda cartesiana, sino definitiva. La filosofía es para Husserl fenomenología porque toda la reflexión filosófica es de orientación subjetiva y se lleva a cabo dentro de la reducción fenomenológica trascendental. El sentido de mundo como algo trascendente es recuperable, según Husserl, sin salir del ámbito de la subjetividad trascendental, único dentro del cual, por otra parte, podemos hacer afirmaciones absolutamente ciertas. Todo consiste en describir el nuevo dominio con toda fidelidad a lo que en él se nos ofrece. Y lo primero que se nos ofrece es un

² *Ibid.* Band I. *Cartesianische Meditationen*, § 23, p. 92.

cogito que por su esencia intencional requiere un *cogitatum*. El *cogitatum* ineludible en cuanto correlato de la subjetividad trascendental en general es el mundo reducido, el mundo como fenómeno de sentido.

La razón es entendida, pues, como una actividad no psicológica sino trascendental. Por otra parte, es una actividad sintética: opera la síntesis del conocimiento. Es la función cognoscitiva por excelencia.

Debemos buscar en esta actividad sintetizante el origen del sentido de toda objetividad que es verdaderamente. Es decir, no de las objetividades en cuanto meramente pensadas sino en cuanto son verdaderamente. Hay una correlación necesaria entre ser, verdad y razón, porque el ser es ser para la conciencia y la verdad es verdad para la conciencia. El sentido de verdad, al igual que el sentido de todo ente, se constituye en los actos sintetizantes de la subjetividad racional. Trataremos de aclarar más adelante el sentido de estas afirmaciones de Husserl.

Por de pronto, entre las formaciones objetivas de que debe dar cuenta una teoría de la razón se encuentran, en un sentido muy fundamental, las formaciones de la lógica. La teoría de la razón se inicia, pues, como una teoría de la razón lógica, de la razón en su uso lógico; y las formaciones objetivas de que debe dar cuenta esta teoría en cuanto intenta clarificar las pretensiones de verdad de las mismas, son las formaciones que considera la lógica tradicional: los juicios o proposiciones, y secundariamente los conceptos, que se extraen de los juicios por una operación que Husserl llama "nominalización"³. Entre dichas formaciones lógicas están incluidos también los principios.

Esta teoría de la razón lógica es a la vez teoría de la razón científica, en cuanto al lógico sólo le interesan aquellos juicios que cumplen ciertas condiciones que les permiten funcionar como verdades dentro de una ciencia dada. La lógica tiene, según Husserl, vocación epistemológica. Quiere proporcionar un fundamento a la ciencia, entendida tradicionalmente como sistema de juicios o proposiciones⁴.

³ Cf. *Formale und Transzendente Logik* (Halle, Max Niemeyer, 1929), § 25, 38 y 39. *Logische Untersuchungen* (Halle, Niemeyer), V, § 35 y 36. *Ideen I*, § 119, p. 295.

⁴ Para la definición de ciencia cf. *Formale und Transzendente Logik*, § 35 b.

Pero estos juicios deberán ser juicios válidos, o lo que es lo mismo, juicios fundados.

Pero en la lógica tradicional o históricamente dada, incluida la de sus contemporáneos, Husserl señala una doble deficiencia: en primer lugar, pretende fundar la validez de la ciencia pero no aclara sus propios fundamentos. Es ingenua como lo son las ciencias, en el sentido de la actitud natural; una y otras aceptan sus objetos como algo dado: existen los seres vivos para la biología, existen los átomos para la física y existen los juicios y los conceptos para la lógica. "Existen" quiere decir "son *en sí*", con un sentido en sí determinado independientemente de la subjetividad que los intenciona. La lógica debe simplemente tomar esos juicios dados, estudiarlos y clasificarlos desde el punto de vista de su forma y determinar las condiciones que deben cumplir para fungir como juicios verdaderos. Y aquí aparece la segunda deficiencia de la lógica como teoría de la razón científica o teoría de la ciencia: las condiciones formales no bastan para dar garantía de la verdad de los juicios. Cuando más, nos impiden caer en la contradicción formal.

La verdad, dirá Husserl, es la adecuación de nuestro pensamiento con las cosas mismas. La claridad procede de las cosas. Un juicio verdadero es un juicio evidente, y las condiciones de verdad desde el punto de vista de su adecuación con las cosas mismas deben estar también determinadas *a priori* por una lógica que pretende ser teoría de la ciencia, fundamentadora de la verdad científica.

¿Qué es, entonces, un juicio evidente? Aquel en que lo mentado coincide con lo dado. Lo mentado es lo significado por el juicio, y significar es una manera de dirigirse a las cosas como indicándolas, opinando algo acerca de ellas, pero nada más. En cuanto mención significativa un juicio es una mera opinión, una presunción de verdad; no nos da las cosas en sí mismas, en persona. Es algo vacío que requiere un cumplimiento, una plenificación. El acto que al dar las cosas mismas cumple o verifica la intención significativa del juicio, o lo desconfirma, haciendo de él en este caso un juicio falso, es la intuición.

En realidad los juicios deben ser estudiados desde tres puntos de vista, que constituyen tres estratos distintos de la lógica. En las *Investigaciones Lógicas* Husserl no distingue con precisión esos tres estratos; la exposición neta y sistemática de la cuestión aparece sólo en una obra posterior: la *Lógica Formal y Trascendental*.

El primer estrato es la morfología o gramática pura, que estudia los juicios desde un punto de vista meramente sintáctico. Es decir, prescribe ciertas reglas según las cuales un juicio debe tener una organización sintáctica en lugar de ser un mero agregado informe de significaciones, un sin-sentido. Pero a nivel de la morfología un juicio con tal organización sintáctica puede ser un juicio contradictorio, como por ejemplo: "Todos los A son B, entre los cuales hay algunos que no son B". Desde el punto de vista morfológico las proposiciones de este tipo son, según Husserl, "honorables proposiciones", contrasentidos pero no sin-sentidos. La morfología proporciona, pues, normas necesarias pero no suficientes para una teoría racional de los juicios.

En el segundo estrato —la lógica de la no-contradicción— no se admiten juicios del tipo de nuestro ejemplo, por no reunir las condiciones formales que prescribe el principio lógico fundamental con respecto a la compatibilidad e incompatibilidad formal de los sentidos. Este juicio no es verdadero en el sentido de la verdad posible porque encierra una contradicción formal, analítica.

Pero con haber fijado las condiciones de la verdad formal la lógica no ha cumplido su destino de ser una auténtica teoría de la razón. Deberán tenerse en cuenta, en un tercer nivel, las posibilidades de adecuación con las cosas mismas. Sólo así podrá determinarse *a priori* la verdad de un juicio. Este tercer estrato de la lógica o lógica de la verdad, que Husserl añade a los anteriores, nos conduce a un problema central dentro de la temática husserliana, al que ya hemos aludido: el problema de la evidencia. En las obras sistemáticas fundamentales de Husserl —*Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, *Meditaciones Cartesianas* y *Lógica formal y trascendental*— este problema aparece incluido dentro de la "Fenomenología de la razón".

La noción de evidencia es el puente entre la lógica formal objetiva y la lógica trascendental subjetiva, que es la verdadera teoría de la razón lógica porque nos muestra cómo toda formación teórica y toda verdad extraen su sentido de la subjetividad trascendental. Nuestros problemas para concebir una lógica trascendental se deben a que estamos atados a los prejuicios de la lógica objetiva, la cual proclama la existencia de verdades en sí que provocan nuestro asentimiento. Este asentimiento provocado por un *en sí* es la noción clásica de evidencia.

Para Husserl, en cambio, la evidencia es el acto de darse las cosas

mismas, no el asentimiento psicológico a algo ya dado. Por eso la noción de evidencia nos conduce a la subjetividad trascendental.

La evidencia en sentido clásico es una evidencia adecuada y apodíctica que sólo pueden proporcionar verdades del tipo de los axiomas de la matemática. Estas verdades, además de ser captadas por la razón de manera totalmente adecuada, sin indeterminaciones de ninguna especie, excluyen la posibilidad de ser de otra manera. De modo que, según la concepción clásica, la captación de esas verdades se acompaña de un sentimiento de certeza absoluta. En cambio, un objeto físico captado por los sentidos no nos presenta de una vez todas sus caras o aspectos, es decir, no se da en forma adecuada, ni despierta en modo alguno un sentimiento de certeza absoluta con respecto a la necesidad de su existencia. Por tanto, la concepción clásica niega que el conocimiento del mundo físico sea un conocimiento evidente.

Aparte de proporcionar una nueva teoría, no psicológica, de la evidencia, Husserl amplía su campo de aplicación a todos los sectores del ente. La palabra evidencia designa para Husserl un sumo género de modalidades de conciencia bajo el cual incluye evidencias apodícticas y asertóricas, adecuadas e inadecuadas, inmediatas y mediatas⁵. Esto tiene gran importancia para la fundamentación de la lógica y por ende para la teoría de la razón.

El problema trascendental de la génesis del juicio se apoya en todos sus pasos en la teoría de la evidencia. El juicio como formación objetiva se constituye previamente en una evidencia formal pura. Es una formación de la razón pura, y la actividad racional en que se constituye puede ser tematizada en un acto reflexivo de la razón misma. Es decir, la lógica formal de dirección subjetiva estudia la intencionalidad en que se originan los juicios como formaciones objetivas válidas desde el punto de vista morfológico y analítico. Explica la génesis de las formas puras de los juicios. El acto de darse estas formas es una intuición intelectual.

Pero mientras el lógico permanece en la actitud lógica pura, dice Husserl, le sucede como al matemático, a quien no le preocupa la existencia o inexistencia de las multiplicidades a las cuales se refiere. Por eso la lógica formal pura, al igual que la matemática formal pura, no puede tener otra preocupación cognoscitiva que la no-contradicción. Pero los juicios considerados desde el punto de vista de su forma son

⁵ Cf. *Ideen* I, § 137, pp. 340-1.

juicios provisionales, previos a la posesión de las cosas. En cuanto entran en juego los intereses científicos y epistemológicos, el lógico comienza a interesarse por las objetividades mentadas en el juicio en cuanto a su posibilidad de darse en persona.

Ya dijimos que el interés del lógico no se dirige a juicios cualesquiera sino a aquellos que tienen la pretensión de ser depositarios del conocimiento. Por eso para él las leyes formales de la lógica no son nunca meras reglas de juego que permiten determinadas combinaciones categoriales y sintácticas, sino que ellas deben hacer posible el conocimiento en general. Sin embargo, según hemos visto, las leyes formales sólo prescriben condiciones negativas de la verdad posible. Es decir, un juicio que las contravenga no podrá nunca verificarse en la experiencia, pero por otra parte, aunque el juicio satisfaga estas condiciones, no habrá alcanzado aún su finalidad de ser un juicio verdadero. Observa Husserl que hay juicios no contradictorios que son materialmente falsos.

Prestemos ahora atención a la tendencia al conocimiento de aquellos juicios que cumplen las mencionadas condiciones formales. El término del conocimiento es en general aquello que es, o sea el ente. Si el esfuerzo por conocer se dirige al ente, éste deberá estar dado de antemano a fin de poder convertirse en objeto del juzgar. "Dado" no quiere decir "conocido". El verdadero conocimiento lo proporciona el juicio, pero éste necesita un objeto sobre el cual juzgar. Es cierto que estos objetos sobre los cuales juzgamos pueden ser meras representaciones, pero en tanto el juicio aspira al conocimiento, los modos de pre-datidad del objeto, sus posibles modos de darse en una intuición, deben estar dados de antemano. La evidencia de estos modos posibles de darse un objeto funda la posibilidad del conocimiento en un sentido positivo. En ella radican las condiciones materiales de la verdad posible.

En todo juicio hay, pues, una referencia al objeto sobre el cual se juzga y ese objeto ha de darse en una evidencia anterior a todo juzgar sobre él. Si nos detenemos en el hecho de que todo juicio presuntamente cognoscitivo presenta la forma predicativa, podemos llamar experiencia ante-predicativa a la evidencia en que se da el objeto al cual el juicio se refiere, por ser previa a la categorización predicativa del juicio. Todo juicio evidente en general se funda, pues, en la experiencia ante-predicativa. Esto vale para todo juicio predicativo evidente en general.

Así, pues, el problema de la evidencia viene a escindirse en dos

cuestiones, la primera de las cuales se refiere a la evidencia de los objetos ya dados y la segunda al juzgar predicativo evidente. La lógica formal investiga las condiciones de evidencia del juicio pero no se ocupa de la evidencia de los objetos del juicio. Sin embargo, para comprender el origen del juicio es preciso clarificar la evidencia ante-predicativa en que se nos dan los objetos sobre los cuales juzgamos. Por ese motivo el problema de la evidencia nos conduce más allá del plano lógico-formal.

El mero juzgar sin evidencia es para Husserl una "modificación intencional" del juzgar cognoscitivo. Es decir, el juicio evidente es genéticamente anterior al juicio carente de evidencia. Como ejemplo pone Husserl el de la primera vez que seguimos con plena intelección una operación o una demostración matemática y su posterior repetición mecánica⁶. O sea que en la conciencia debe haber previamente conocimientos para que sean posibles los meros juicios o juicios no evidentes.

El origen del conocimiento está, pues, en el "darse en persona" y lo dado son objetos. Hay objetos de juicios que ya llevan en sí sedimentos de formas categoriales procedentes de juicios anteriores; por ejemplo, cuando el sujeto de un juicio es a su vez otro juicio. Pero esos objetos remiten a otros, a objetos que por primera vez aparecen en un juicio y no han sufrido operación intelectual alguna. Estos puros objetos dados en una intuición son lo que Husserl llama "sustratos últimos" de los juicios. Tales sustratos pueden ser únicamente objetos individuales porque toda universalidad y toda multiplicidad se refieren ya a muchos individuos tomados conjuntamente y esto implica una actividad lógica que confiera a los objetos la forma categorial de la universalidad o de la multiplicidad. Los sustratos últimos de los juicios son, pues, individuos, y a ellos se refiere en último término todo juicio, aunque sea en forma mediata.

La evidencia de objetos individuales es lo que llamamos comúnmente "experiencia". Esto nos permite afirmar que los juicios primeros en sí, o sea los que tienen sustratos individuales, son los juicios de experiencia. Estos juicios son inmediatamente precedidos por la experiencia en que se da lo individual, que es la experiencia ante-predicativa.

Nos encontramos en una situación aparentemente paradójica. La génesis del juicio parece habernos reconducido, por un extraño giro,

⁶ Cf. *Ideen*, § 136, p. 338.

a la actitud natural, aquella que dejamos atrás con la reducción fenomenológica. ¿No es acaso ese mundo de la experiencia el mundo de los objetos que están siempre ahí para nosotros, al cual nos dirigimos "ingenuamente"? Sigamos las reflexiones de Husserl para ver si se trata efectivamente de un mismo y único mundo.

Antes de toda actividad cognoscente, ha dicho Husserl, están dados para nosotros los objetos. Además, ningún objeto se da en sí mismo aisladamente sino dentro de un campo de objetos. Es decir, a toda actividad cognoscitiva precede un mundo en el cual creemos. Este mundo presupuesto por el conocimiento es definido por Husserl como la "pre-datidad pasiva" de toda actividad judicativa. Los sustratos no son enteramente indeterminados. Hay un pre-conocimiento de esos objetos que Husserl llama el horizonte interno de la experiencia, es decir, hay una posibilidad y una capacidad por parte del yo de explicitar la cosa que se da a una primera mirada, de obtener siempre nuevas determinaciones de la misma. Además, todo objeto experimentado implica un horizonte externo, constituido por todos los otros objetos co-experimentados que permanecen en el transfondo de lo percibido en primer plano. Todos ellos son co-percibidos como objetos reales que pertenecen al mundo. Existir es, pues, existir o ser real en un mundo. Dicho mundo es presupuesto por la actividad cognoscitiva; es el horizonte del ente.

Lo que Husserl quiere mostrar aquí es que, por una parte, el objeto verdaderamente existente no es sino un producto de nuestra actividad cognoscitiva, pero que por otra parte ésta no lo extrae de la nada, no lo crea, pues los objetos están siempre ya dados antes del conocimiento. Pero esa referencia al mundo de la experiencia es una referencia al "mundo de vida"⁷, el mundo en el cual vivimos desde siempre, que no es necesariamente el que el lógico, el científico y aun el hombre común aceptan como dado. Porque, dirá Husserl, el mundo dado a nosotros, hombres maduros de nuestro tiempo, es un mundo históricamente condicionado al cual pertenecen todas las determinaciones del ser producidas por la ciencia natural moderna. Aun cuando nuestra ignorancia científica fuera total, este mundo nos sería dado como científicamente determinado. Para este mundo es válida la idea funda-

⁷ EDMUND HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Band VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Cap. II § 9 h, p. 48 y ss.

da en la tradición moderna de que la totalidad del ser en general es una totalidad racional que una ciencia universal puede abarcar y dominar mediante métodos exactos. Esta idea del mundo es propia de la ciencia físico-matemática, pero se ha hecho tan obvia para todo hombre actual que, según Husserl, interpretamos a la luz de ella todo dato singular de nuestra experiencia. De allí procede la creencia de que los objetos de nuestra experiencia poseen determinaciones en sí: un espacio exacto, un tiempo exacto, una causalidad objetiva. A la ciencia sólo toca descubrir esas determinaciones, ponerlas de manifiesto. De ahí la teoría clásica de la evidencia: cuando ese *en sí* se presenta a nuestro espíritu, éste asiente a él pasivamente.

Es decir que se ha superpuesto al mundo de nuestra experiencia una capa de idealizaciones que son la obra de métodos cognoscitivos fundados en la legítima pre-datidad de nuestra experiencia inmediata, para la cual no hay tal espacio ni tiempo exactos ni tal causalidad objetiva. Los objetos de la ciencia no son, pues, los objetos de la experiencia pura y simple. Sólo "creemos" que ese mundo exacto, matematizado, es el mundo de nuestra experiencia. Así es como un mundo revestido de idealizaciones, determinado en sí, ha venido a hacerse obvio como mundo de la actitud natural. Habiendo perdido conciencia de todo lo que la ciencia ha proyectado en el mundo, lo tomamos como si fuese así en sí mismo y le otorgamos nuestra ingenua creencia.

La experiencia ante-predicativa, aquella que proporciona los sustratos últimos de todos nuestros juicios, se cumple en el mundo de la vida antes de toda idealización. Ella es, por el contrario, el fundamento de toda idealización, de toda ciencia en cualquier sentido de que se trate. Para llegar a ella hay que romper la dura corteza que se ha ido sedimentando sobre el mundo a través de siglos de actividad científica. La reducción implica ahora recuperación de ese mundo originario cuyo sentido de *en sí* le ha sido históricamente conferido.

El lógico naturalista cree que puede recuperarse inmediatamente la originariedad de la experiencia atendiendo a los contenidos del mundo dado. Por el contrario, la referencia a la experiencia ante-predicativa significa el retorno al mundo de la experiencia verdaderamente originaria, aún no idealizado a la manera físico-matemática. Se trata de aclarar todos los supuestos en que la lógica y la ciencia se han venido basando, de reivindicar la razón y sus posibilidades de fundamentación última del conocimiento. Para ello es necesario un retorno a la sub-

jetividad de la cual procede la aludida idealización, ese sentido de mundo que el mundo no tiene en sí. Por esas operaciones el mundo es lo que es para nosotros. Es decir, es necesario un retorno a la subjetividad en que se origina la estructura de un mundo posible en general.

Vemos así cómo la reducción de que hablábamos al principio se ha complicado. Comprende dos pasos: 1) del mundo ya dado, con todas sus sedimentaciones de sentido, al mundo de vida originario; 2) del mundo de vida a las operaciones en que se origina, porque tampoco él está simplemente dado. El mundo de la vida es también una formación que puede ser genéticamente investigada a partir de los modos de su constitución.

Recién en el ámbito de esta fenomenología en la que se inserta la clarificación del origen de los juicios predicativos, la lógica deviene trascendental. Su función será investigar el papel que las operaciones de la razón cognoscitiva o lógica juegan en la constitución del mundo. Junto a estos actos racionales lógicos, otras disciplinas fenomenológicas deberán tener en cuenta los actos racionales axiológicos y prácticos en que también se constituyen objetos de nuestro mundo de vida. Sólo así se comprenderá la racionalidad del mundo como dependiente pura y exclusivamente de la razón humana, no como una armonía pre-establecida cuyo origen divino justificara que las dos razones —la del hombre y la del universo— pudieran acordarse en el conocimiento, sino mostrando cómo la racionalidad ha penetrado subrepticamente en el mundo con el hacer anónimo de nuestra subjetividad trascendental, reproduciendo los momentos intuitivos de esa razón originaria. La revelación de esa racionalidad es la tarea más elevada que asume la humanidad en su progresiva toma de conciencia. Ella es, según Husserl, la tarea infinita de la filosofía.

ORTEGA Y LA RAZON VITAL

Por Marta López Gil

Hoy replantearemos el problema de la razón, esta vez en Ortega y Gasset, es decir, unos pocos años después de que Dilthey nos propusiera su filosofía de la vida. Dilthey muere en 1911, Ortega escribe sus primeros artículos en 1902, pero confiesa no haber conocido la obra diltheyana hasta 1932. Por consiguiente, no es éste el pensamiento a partir del cual Ortega sigue pensando. El suelo en que se apoya su filosofía de manera de seguir camino es, en cambio, el idealismo neokantiano, la teoría de la ciencia o del método de la ciencia de Cohen, su maestro en Marburgo, y el idealismo fenomenológico-transcendental de Husserl. Por el otro lado, el adversario de su pensamiento, esto es, aquel al cual el suyo se opone y del cual se defiende para no caer en él, es el irracionalismo, cuyo representante en España es Miguel de Unamuno. En el mismo año, 1913, en que aparecen las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de Husserl, Unamuno publica *El sentimiento trágico de la vida*.

El sentimiento trágico de la vida tiene por base el hecho de que todo lo vital es antirracional y todo lo racional es antivital. "Y es que en rigor, dice Unamuno, la razón es enemiga de la vida... Lo vivo, lo que es absolutamente inestable, lo absolutamente individual, es, en rigor, ininteligible. La lógica tira a reducirlo todo a identidades y a géneros, a que no tenga cada representación más que un solo y mismo contenido en cualquier lugar, tiempo o relación en que se nos ocurra. Y no hay nada que sea lo mismo en dos momentos sucesivos de su ser. Mi idea de Dios es distinta cada vez que la concibo. La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto. La mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa; quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla. Para analizar un cuerpo, hay que menguarlo o destruirlo. Para comprender algo hay que matarlo, enrigidecerlo en la mente... ¿Cómo, pues, va a abrirse la razón a la revela-

ción de la vida? Es un trágico combate, es el fondo de la tragedia, el combate de la vida con la razón''.

Invirtiendo el sentido de estas palabras de Unamuno, Ortega dirá que la vida es racional y que la razón es vital: ni racionalismo ni irracionalismo, sino otra cosa que convierta lo que parecía un callejón sin salida en una nueva y transitable vía filosófica.

La filosofía de Ortega, como casi todos los intentos filosóficos contemporáneos, quiere ser una tercera posición con respecto a las posiciones tradicionales. El problema es que si los extremos son extremados, la posición intermedia es indeterminada y de puro resbalosa tiene que afirmarse constantemente a sí misma para no caer en uno u otro lado.

Sin más preámbulos, comencemos a ceñir y acotar el camino que llevó a este pensamiento tan fértil y comprometido con su circunstancia, España, a la idea de la razón histórica y de la razón vital.

La filosofía es compromiso intelectual de radicalismo: esto significa que el comienzo del filosofar coincide con un voto de pobreza intelectual. Sólo sabiendo que no se sabe nada es posible hallar el fundamento que haga de la filosofía un saber bien fundado. En otra forma, la duda que duda aún de lo indubitable, es el auténtico principio del filosofar, es decir, el impulso efectivo en que el filosofar comienza.

El fundamento es aquella realidad que, como *dato*, se impone al filósofo antes de pensar *acerca* de ella. Imponiéndose a sí misma como comienzo absoluto o no condicionado por ningún supuesto, ella es punto de partida y, al mismo tiempo, condición de posibilidad de la filosofía como saber radical. ¿Cuál es ese fundamento, lo dado en el momento en que tengo el propósito de filosofar? Pues nada más que ese propósito mismo. Lo dado, la única realidad que puede valer como tal en este nivel de radicalismo filosófico, lo que al empezar a pensar filosóficamente *hay ya*, dice Ortega, es "este propósito filosófico y todos los motivos antecedentes de él, todo lo que fuerza a ese hombre a ser filósofo, en suma, la vida en su incoercible e insuperable espontaneidad e ingenuidad"¹. Por eso, para Ortega, hay que proceder inversamente a como procede la reducción fenomenológica de Husserl: "en el momento de partir en busca de lo que *verdaderamente* hay, o realidad radical, detenerse, no operar hacia adelante, no dar un *nuevo* paso intelectual, sino, al revés, caer en la cuenta de que lo que *verdaderamente* hay es eso: un hombre que busca la realidad pura, lo dado.

Por tanto, no algo nuevo, que no estaba ya ahí y que requiere manipulaciones de 'reducción' para ser obtenido, en rigor, fraguado...''².

Que la vida sea la realidad radical significa que ella es la realidad en la cual toda otra radica o que es el lugar metafísico en donde se constituye toda otra realidad. Esto que tiene el aspecto de una postura idealista, intenta ser para Ortega, una *superación* del idealismo. Superación, esto es, absorción de la verdad del idealismo en una nueva verdad.

La realidad de las cosas como realidad independiente de mí es problemática puesto que puedo dudar de esa realidad. Se abandona, pues, la tesis realista. Es indudable, en cambio, que la realidad de las cosas depende de mí pensarlas, puesto que en el momento en que pienso que algo es real no puedo dudar de que *pienso* que algo es real. Primera parte de la tesis idealista que se acepta. Lo que no se acepta es que exista sólo pensamiento, sujeto, yo. Por el contrario, yo soy yo justamente en cuanto me doy cuenta de cosas, de mundo. De la misma manera que el mundo es tal sólo en tanto me hago cargo de él como mundo. Y este hecho radical, *ser en el mundo*, es justamente la vida, el vivir, no un yo solo, una conciencia hermética. La conciencia, dice Ortega, no es un dato, sino ya una interpretación: la interpretación idealista.

Para evitar el idealismo, sin caer en el realismo, no hay que pensar que el sujeto y el objeto son dos términos separados que se definen por mutua negación —por lo menos que no lo son en primera instancia—, sino que ellos son parte abstracta o abstraída de la situación originaria una que llamamos vida. La vida no es subjetividad, yo, sino ocupación con las cosas, posición o presencia de las cosas. "Mientras se está ejecutando el acto vital mío, dice Ortega, de ver el ciprés, es éste el objeto que para mí existe; qué sea yo en aquel instante constituye para mí un secreto ignorado"³. Esta posición del ciprés como tal que es olvido del yo o ausencia de éste, es mi ver el ciprés. Pero, entonces, el ciprés como realidad sustantiva adquiere valor verbal: "el ciprés como tal" es "el vivir el ciprés poniéndolo como tal". Esto no quiere decir que el ciprés sea un contenido de conciencia, o una idea,

¹ y ² VIII, p. 53. Los números remiten a José Ortega y Gasset, *Obras completas*, 9 tomos (Revista de Occidente, Madrid, 1946-1952).

³ VI, p. 260.

o una forma que el sujeto impone a lo que hay, sino que el *ser* ciprés del ciprés surge en él cuando el hombre lo enfrenta.

Si decimos que el vivir es *ser en el mundo*, no se trata de que una cosa, el yo, esté dentro de otra cosa, el mundo, sino que el vivir es justamente un *ser mundo*, en el cual ser no se dan dos términos separados que son en sí y por sí y que entran luego en relación. Podemos acá recordar que cuando Heidegger nos dice que el carácter fundamental de la existencia humana es *ser en el mundo*, esto no significa que esté *en relación* con un mundo, como si éste fuera el conjunto de cosas que se le enfrentan y que justamente son lo que ella no es. La oposición sujeto-objeto no coincide con la pareja existencia-mundo, pues el conocimiento —que es sí relación de un sujeto con un objeto—, supone ya de alguna manera un mundo constituido, de manera tal que no puede ser él, el conocimiento, el que crea el comercio del hombre con el mundo, sino que este comercio ya tiene que estar creado.

El ser en el mundo es, para Heidegger, en primer lugar un “encontrarse” en el mundo. El encontrarse es la designación ontológica de lo que llamamos corrientemente “temple de ánimo”, pero que en este caso no es un peculiar encontrarse psíquico, sino un carácter ontológico de la existencia humana en virtud del cual se constituye la más primitiva y menos tematizada patencia del mundo, por ejemplo cuando el mundo *es* en la forma de una amenaza. El temple de ánimo realiza así el descubrimiento primero del mundo sobre el cual se fundará toda otra posible determinación de él como siendo esto o aquello. En segundo lugar, el ser en el mundo implica un “comprender” por el cual el mundo se constituye a partir del ser *servible* o *empleable* de las cosas, o de su ser *nocible* o *rechazable*, es decir, a partir de lo que puede valer como una posibilidad o imposibilidad del hombre. Por eso el comprender es el delinear y delimitar un “espacio libre” de posibilidades, delimitación que no se realiza a la manera en que se realiza un plan preconcebido, ni tampoco en la forma de un saber intencional, sino que ese saber primario es lo que hará posible todo plan y todo saber. Esas posibilidades proyectadas en el comprender existencial, pueden ser comprendidas expresamente, esto es, “interpretadas”; en la “interpretación” lo comprendido se da *como* algo, esto *como* una mesa, aquello *como* un libro. Cuando la interpretación “dice” esto es *para...*, las cosas se presentan *como* aquello por *lo que* hay que tomarlas, esto es, la cosa adquiere “sentido”, teniendo en cuenta que

esta interpretación de la cosa *como* algo es anterior a toda proposición temática *sobre* ella. La proposición surge porque el valer primero de las cosas para la existencia, es decir, el comprenderlas como posibilidades existenciales, lleva en sí la posibilidad de que esa cosa se convierta en un "objeto" ante el cual puedo detenerme para describir sus peculiaridades, las cuales constituirán los predicados de la proposición.

Vemos así cómo se constituye el comercio con el mundo previo al conocimiento de él. Este comercio previo es, para Ortega, la vida. Entrevemos ya que Ortega significa por "vida" no lo que significara Dilthey, es decir, algo que transcurre en sus diversas vivencias, sino el peculiar *modo de ser* del hombre. De ahí que su pensamiento dé cabida a una ontología de lo humano a la manera heideggeriana.

Si yo soy yo en tanto me hago cargo del mundo, y el mundo sólo es tal en tanto es para mí, en este nivel de radicalismo filosófico me encuentro con que "ser" significa todo lo contrario de "ser sustantivo", es decir, ser en sí y por sí, ser independiente que no requiere de otra cosa para ser. Por esta razón, para definir y caracterizar este modo de ser primario, el vivir, es necesaria una nueva ontología que eche por la borda la concepción eleática del ser.

El carácter de ser-me el mundo, de que no es, en primer lugar, en sí y por sí, es lo que Ortega ha llamado "circunstancia". Las cosas que rodean al hombre no son por sí mismas sino un conjunto de "facilidades y dificultades para nuestra vida", "practicidades", "asuntos de la vida". No tienen por sí mismas ser, es decir, consistencia y subsistencia propia, ajena a esta perspectiva pragmática. De dónde les viene, pues, a las cosas el ser por el cual preguntamos cuando pretendemos conocerlas, ya que conocer es conocer lo que la cosa es, a saber, lo que es en sí y por sí, lo que es absolutamente, aparte de su relación práctica con mi vida.

En el nivel al que nos ha llevado el radicalismo y en virtud del cual hemos detectado que el ser esto o aquello de las cosas me requiere a mí para serlo —lo cual no significa, vuelvo a repetirlo, que ellas sean meramente *en mí*—, la transformación de las practicidades en entes tiene que ser consecuencia de una interpretación del hombre, para saber a qué atenerse con respecto a las cosas. Por eso, dice Ortega que el ente es una "hipótesis" humana, la hipótesis que data del siglo VI a. C., y que dio lugar a lo que se llamó razón, filosofía, ciencia. La hipótesis

que deja en suspenso la relación inmediata de las cosas con mi vida y las proyecta en un mundo en el cual todo está caracterizado por la "si-mismidad", por la "identidad". A partir de esta hipótesis que permite saber a qué atenerse, de esta interpretación que transforma la circunstancia en un mundo que unifica a todas las cosas por esa característica común de ser cada una siempre idéntica a sí misma, tiene sentido, pues, preguntarse cuál es su ser siempre idéntico, qué son absolutamente, o, simplemente, qué son, puesto que en esta última pregunta está supuesto ya ese sentido de ser.

En tanto la identidad, la si-mismidad, el ser, no lo tienen las cosas por sí mismas, sino que les es supuesto por el hombre, ese mundo donde las cosas son es un mundo fantástico, tan fantástico como el mundo del mito, de la religión o de la poesía, otros posibles modos de interpretación para saber a qué atenerse con respecto a lo que nos rodea. "El ser de las cosas consistiría, según esto, dice Ortega, en la fórmula de mi atenuamiento con respecto a ellas. Un Dios que tiene siempre las cosas a su disposición, que o no ha menester de ellas o las crea *ad hoc* cuando las ha menester, no necesita que además tengan un ser"⁴. De esta manera el término "ente" no designa una realidad, sino sólo una *creencia* nuestra a partir de la cual nos representamos la realidad. Por eso, el carácter de trascendencia que la escolástica atribuye al *ens*, a la *res*, hay que entenderlo en un nuevo sentido. En efecto, el ente trasciende a las cosas porque no se origina en ellas, sino al revés, es el origen de que ellas sean vistas *como* cosas, *como* entes. Y, por otro lado, el ente obliga a la cosa a trascenderse a sí misma como mera practicidad para entrar a formar parte de un mundo de eternas identidades.

De acuerdo con lo anterior, si conocer es conocer lo que la cosa es, conocer supone *crear* que la cosa tiene un ser en sí y por sí. Y si la cosa tiene un ser en sí y por sí, tiene sentido hablar de verdad como verdad absoluta, a saber, como coincidencia del pensamiento con lo que la cosa es absolutamente. Pero si ahora decimos que el ser sustantivo de las cosas es una hipótesis humana, resulta que ese sentido de verdad está condicionado justamente a esta hipótesis. Por este camino es que Ortega quiere evadirse del relativismo, aunque sostenga que conocer es antes crear, y crear es ver las cosas a partir de una determinada interpretación histórica.

⁴ V, p. 85.

Para el relativismo tiene sentido hablar de "verdad absoluta" o "verdad en sí", y lo que se afirma es que ella nos resulta inaccesible a nosotros los hombres, razón por la cual debemos contentarnos a la fuerza con una verdad relativa y condicionada por las pobres posibilidades humanas. El radicalismo de Ortega, en cambio, nos obliga a preguntarnos "qué significa verdad", "por qué nos ocupamos de conocer", y, antes, "por qué hay eso X que llamamos ser". Y al hacerlo caemos en la cuenta, según nuestro autor, de que el conocimiento verdadero como conocimiento absoluto supone una hipótesis precognoscitiva, función de la vida, a la cual ha llegado el hombre en virtud de determinadas experiencias históricas. Por eso dice Garagorri que "el pensamiento de Ortega consiste en una forma de historicismo, la más radical imaginable, pero hasta tal punto que se evade de él por su fondo, no eludiéndolo, y reconquista una nueva forma de conocimiento que aspira a la plena verdad"⁵.

"Es inútil, nos dice Ortega mismo, que intentemos violentar nuestra sensibilidad actual, que se resiste a prescindir de ambas dimensiones: la temporal y la eterna. Unir ambas tiene que ser la gran tarea filosófica de la actual generación, para la cual yo he procurado iniciar un método que los alemanes propensos a la elaboración de etiquetas me han bautizado con el nombre de 'perspectivismo'"⁶.

Habíamos dicho que el carácter de ser-me el mundo es lo que Ortega llama "circunstancia". Podemos agregar ahora que la circunstancia es siempre "perspectiva". Este término utilizado por Nietzsche para señalar que lo que vale para nosotros como realidad es mera apariencia, es utilizado por Ortega, en cambio, para salvar la verdad o un nuevo sentido de ella, como lo revelan las palabras que antes cité. En efecto, la realidad, justamente por serlo, por ser lo que está fuera de nuestra mente, se da siempre necesariamente en perspectiva, en escorzo, es decir, como correlato de un punto de vista. De un objeto matemático no tiene sentido decir que se lo ve desde un punto de vista o en una determinada perspectiva, pero un objeto matemático no es real. No es, pues, una deficiencia subjetiva sino un hecho ontológico el que determina que el conocimiento de lo real sea siempre perspectiva.

Circunstancia y perspectiva son dos conceptos mediante los cua-

⁵ Ortega, *Una reforma de la filosofía* (Madrid, Rev. de Occid., 1958), p. 92.

⁶ VII, p. 286.

les aprehendemos la vida en el carácter ontológico que ésta tiene en Ortega. Vivir es constituir un mundo, es decir, una unidad de sentido en la cual todo está conectado y adquiere sentido a partir de esa conexión. Pero ese mundo es siempre, y por razones ontológicas, una perspectiva circunstancial. Frente a la razón pura que concibe la realidad *sub specie aeternitatis*, esa razón enemiga de la vida de que nos habla Unamuno, que enrigidece todo convirtiéndolo en identidades fuera del espacio y del tiempo, la razón vital que es la vida misma en tanto ella es constitución de un mundo —o, como dice Ortega en sus obras juveniles, absorción de la circunstancia, esto es, un dar razón de ella—: la vida a la cual sólo le es segura la inseguridad, es ese ineludible “concebir previo” a toda teoría y que condiciona todo conocimiento.

El mundo que es, en este nivel radical, “mundo de vida”, es un repertorio de problemas solucionados y de problemas por solucionar, por eso tiene una figura objetiva determinada y es ella la que confiere objetividad al hecho sólo aparentemente subjetivo del vivir. “La vida humana, dice Ortega, tiene siempre una estructura determinada, es decir, que consiste en tener el hombre que habérselas con un mundo determinado, cuyo perfil podemos dibujar. Ese mundo presenta relativamente resueltos ciertos problemas y exalta, en cambio, otros, dando así una determinada y no vaga figura a la lucha del hombre por su destino”⁷. Por lo tanto, la vida es “una precisa tarea vital”, los caracteres psicológicos y corporales son secundarios. “El hombre es, por ejemplo, ante todo Hamlet y sólo después, secundariamente, la serie de actores con cara y temple diversos que lo representan”⁸. Los cambios de esa estructura objetiva de la vida constituyen la historia. Y si la vida del hombre es la figura de su problema vital, la historia es el sistema en el cual las distintas figuras de vida surgen unas de otras por una necesidad *sui generis*.

Sócrates conversando con un discípulo en un Gimnasio de Atenas allá por el año 400 a. C., es una figura de vida distinta a Descartes meditando frente a su estufa de Neuburg en 1619. Y, por eso, la filosofía de uno y otro son sistemas de ideas necesariamente distintos. Para inteligirlos se requiere un tipo de intelección peculiar que no es intelección lógica, sino una intelección concreta con su *lógos* pro-

⁷ V, p. 26.

⁸ V, p. 142.

pio, que "reviva" las ideas confiriéndoles la realidad que no tienen como *meras* ideas.

Las ideas, que constituyen lo que se ha llamado "razón", son funciones de la vida que sirven a otras más decisivas: las creencias. Las creencias no son ideas *acerca* del mundo sino lo que vale para nosotros como su realidad. Y, por consiguiente, son ellas las que deciden qué ideas acerca del mundo son válidas y cuáles no lo son. Sobre este sustrato preintelectual, que es fe y ceguera, trabaja, pues, el intelecto cuando se aplica a conocer la realidad. Pero, lo que es la realidad ya está predeterminado antes de conocer. Predeterminado por esa función del creer, que "no es una operación del mecanismo 'intelectual' sino una función del viviente como tal, la función de orientar su conducta, su quehacer"⁹. De ahí que las creencias, fundamento de la vida, sean los auténticos principios que quedan siempre a nuestras espaldas de puro ser principios. Esta es la razón por la cual toda filosofía implica una prefilosofía, la cual pertenece al ámbito de la *praxis* y que queda muda porque es para el filósofo la realidad misma. "La razón de esta extraña realidad doble es que todo 'decir' es una acción vital del hombre; por tanto que lo propio y últimamente real en un 'decir' no es lo 'dicho'... sino el hecho de que alguien lo dice, y por tanto, con ello actúa, obra y se compromete"¹⁰.

Por lo tanto, la verdad de la filosofía se halla en lo prefilosófico, en lo ingenuo. Lo ingenuo es lo real: un hombre frente a un mundo, un "ser en el mundo", que esto es el vivir. Ese mundo, como dijimos, no es algo sustantivo: su ser es un *ser para*, para que yo haga esto o lo otro. En otra forma, cuando lo que nos rodea es aprehendido como conjunto de *posibilidades* vitales, lo que nos rodea se convierte en tal mundo. Y porque ese conjunto de posibilidades está limitado y determinado, el mundo es circunstancia, es un aquí y ahora. A este nivel radical del vivir no llegan ni siquiera nuestras creencias, menos, nuestras ideas.

Se entiende así que Ortega diga que la filosofía es, *en su raíz*, un sistema de acciones vitales. Y para que ella no sea presa de esa inevitable ingenuidad que pertenece al nivel radical de nuestra vida, tiene que articular dentro del sistema la perspectiva histórica de que surgió y así justificarse a sí misma. En rigor, una filosofía debe co-

⁹ VI, p. 14.

¹⁰ VIII, p. 259.

menzar con una autobiografía, esto es, con el relato de las experiencias que conducen al filósofo a hacer filosofía y una filosofía determinada. Ortega nos remite, como ejemplo, al *Discurso del método* que Descartes comienza con las memorias de su vida personal.

Es necesario, entonces, asumir la perspectiva histórica como determinante de la verdad filosófica. Esto no es para Ortega destruir la verdad de la filosofía, sino cambiar el sentido de verdad, y, aún más, eludir el relativismo que ante la sucesión de filosofías distintas que nos muestra el pasado, no puede sino concluir en una actitud escéptica. Y es para salvar la verdad a que la razón aspira que Ortega nos propone su teoría de la razón histórica y de la razón vital.

Hay que hacerse cargo, en primer lugar, que pensamos a partir de la vida; en segundo lugar, que pensamos con nuestro pasado y desde la altura a que nuestro pasado nos ha conducido. Por eso, nunca podemos pensar "absolutamente". La naturaleza del hombre es la historia hecha, lo que ha hecho. Para contestar la pregunta de por qué el hombre piensa hoy lo que piensa hay que hacer necesariamente historia ya que el hombre es hoy como es en razón de experiencias pretéritas. De la misma manera que de su ser de mañana darán razón las experiencias presentes. Este peculiar dar razón de lo humano es la *razón histórica*, que narrando la historia nos muestra la dialéctica de lo que cabe llamar también razón histórica. Porque esta dialéctica es racional pero en un sentido original: no se trata de una razón extrahistórica que se cumple en la historia, sino que ella es lo que al hombre le ha pasado y que es el hombre por debajo de las ideas y teorías acerca de él. Por eso la razón histórica es *a posteriori*, porque es la toma de conciencia del hombre de su realidad, y su realidad es su historia, la serie dialéctica en que se va constituyendo su ser. "El historiador futuro, dice Ortega, desentendiéndose de lo que el uso tradicional, tiranizado por lógicos y matemáticos, ha llamado 'razón', se resolverá a entender la realidad histórica con la razón que en ella reside, que desde ella nos habla y que, por eso, llamaremos la 'razón histórica' " 11.

El racionalismo concibió a las cosas como entes, identidades, simismidades, y junto con las cosas al hombre como un ente más. Por eso, le atribuyó una naturaleza sustancial a la cual le dio el nombre de "razón", entendiendo por razón la facultad de conocer el mundo

11 IX, p. 391.

y guiar la acción del hombre en el mundo que se vale de las ideas puras y de las puras relaciones entre ideas. La operación que desnaturaliza todos los conceptos referentes a la vida humana es la razón histórica. Ella muestra que el conocimiento o la razón no es una facultad congénita del hombre sino un producto de la dialéctica de la vida. Y esto lo hace desenmascarando los supuestos precognoscitivos o irracionales que hicieron posible que el hombre entrara en relación con las cosas de esa manera particular. Esos supuestos irracionales son las creencias en que al hombre le aconteció estar y en virtud de las cuales se hizo conocedor: la creencia en que las cosas tienen un ser sustantivo que puede ser descubierto por la razón ya que ésta tiene una naturaleza afín con aquél.

El racionalismo fue así naturalista, concluye Ortega, porque proyectó en lo real la manera de ser peculiar de los conceptos, es decir, concibió lo real como teniendo un ser siempre idéntico a sí mismo, y, porque idéntico, fijo, estático, previo y dado. De la misma manera, concibió al hombre como razón: pensar, querer o sentir racionalmente es no pertenecer a ningún tiempo o lugar. Junto con los demás entes, el hombre se eterniza a sí mismo. Pero la naturaleza es una interpretación histórica que el hombre ha dado a lo que lo rodea, así como la razón pura, esa razón desligada de la vida y, entonces, absoluta, es mera peripecia histórica. Este dar razón de la razón pura es la razón histórica.

La razón histórica es narración porque la vida es puro movimiento, narración de lo acontecido, que al narrar da razón de los hechos, o que convierte al puro hecho en hecho históricamente "racional", o que lo hace "verosímil". En este sentido, la razón histórica es más racional o razonable que la pura, ya que no acepta nada como mero hecho sino que lo convierte en consecuencia "racional" de un peculiar drama vital. O, como dice Ortega, "no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *fieri* de que proviene: ve cómo se hace el hecho"¹². Así, por ejemplo, no acepta que el conocimiento o la razón sea una facultad del hombre, porque esto significaría que el hombre conoce "porque sí", sino que busca las razones en virtud de las cuales el hombre se dedicó a conocer. Para ello reconstruye el momento en que nació este quehacer humano de manera tal de encontrar en lo que su estado original, su razón, *lógos*.

¹² VI, p. 50.

sentido o *étimon*. Por eso la razón histórica es "etimología". "Etimología, afirma Ortega, es el nombre concreto de lo que más abstractamente suelo llamar 'razón histórica'"¹³. Según esto, agrega, "la historia toda no sería sino una inmensa etimología, el grandioso sistema de las etimologías. Y por eso es la única disciplina que puede descubrir el sentido de lo que el hombre hace y, por tanto, de lo que es"¹⁴.

¿Por qué filosofa el hombre? La operación historiográfica que reconstruye su nacimiento, nos enfrenta con el momento en que el hombre griego, perdida la fe en la religión, se ve obligado a elegir libremente los principios que han de fundamentar su nuevo mundo sin dioses. La libre elección de los principios es lo que se llamó "racionalidad". Detectamos así la vivencia que se halla en la base del filosofar: la posibilidad y la necesidad de tomar posición por cuenta propia con respecto a las cosas.

Esta reflexión genealógica reconciliará para nuestro filósofo, la razón con la vida y suprimirá la sensación de crisis de la razón, crisis que vivimos hoy justamente porque ella se ha disociado de la vida, convirtiéndose en mero juego de ideas, en mero "intelecto". La ciencia, la filosofía "intelectualizadas" no saben ni qué son ni dónde se originaron: la razón ha perdido la memoria. Para salvarla hay que restituírsela. Husserl, en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, nos propone también un "heroísmo de la razón", heroísmo que consiste en que ella se vea a sí misma en el momento de su origen —en el mundo griego— surgiendo de la vida natural, de la cual se fue apartando cada vez más.

Es necesario volver a la fuente, al origen oculto hoy de la razón, al momento en que surge esta nueva especie humana que en lugar de vivir la vida espontáneamente la racionaliza, pero volver a la fuente no para pensar como el griego —o no solamente—, sino para pensar más que el griego, para re-pensar y, entonces, pensar mejor. Esta reflexión radical, esta etimología, no es, pues, una mera explicación histórica que muestre cómo un hecho se explica por otro, sino que es la meditación en la cual nos reencontramos a nosotros mismos, buscando el sentido hoy perdido de lo que hacemos, pensamos o decimos, pues no sólo las palabras sino todo lo humano vive de sus raíces.

¹³ V, p. 220.

¹⁴ *Ibid.*

De esta manera, la razón histórica es para Ortega la exigencia de fundamentación última. La obra de Dilthey, nos dice, nos propone frente a la *Crítica de la razón pura*, como búsqueda del fundamento de las ciencias matemáticas y físicas, una crítica de la razón histórica, como búsqueda del fundamento de las ciencias del hombre. Pero le dio al problema un carácter puramente epistemológico porque no pudo liberarse de su positivismo. Para Ortega se requiere dar un paso más en esa exigencia de fundamentación y un paso, entonces, con carácter ontológico: fundar toda racionalidad en la realidad radical, en el hecho de la vida y en su peculiar modo de ser. En esto consistiría la auténtica "ciencia fundamental o ciencia de los fundamentos", la crítica de la razón vital, de la cual nos habla de pasada en una nota a *Goethe desde dentro*. Allí nos dice: "Yo he publicado un libro en 1923 que con cierta solemnidad... se titula *El tema de nuestro tiempo*; en ese libro, con no menos solemnidad, se declara que el tema de nuestro tiempo consiste en reducir la razón pura a 'razón vital'... Se ha hablado siempre, no obstante mis protestas, de mi vitalismo; pero nadie ha intentado pensar juntas —como en esa fórmula se propone— las expresiones 'razón' y 'vital'. Nadie, en suma, ha hablado de mi 'racio-vitalismo'..."¹⁵.

Ortega está hablando, en esta nota, de *Ser y Tiempo*, la analítica existencialista de Heidegger, que, como ontología fundamental, busca en los caracteres de la existencia humana, las condiciones de posibilidad de que haya cosa tal como ser y verdad. Y lo que nos señala Ortega es que muchas de las afirmaciones de Heidegger ya habían sido suyas muchos años antes.

La crítica de la razón vital sería, entonces, el paso ontológico que logra la fundamentación última, a saber, fundando toda racionalidad en el hecho de la vida humana. De esta manera, se podrá dar razón de lo que parecía no tenerla: la irracionalidad de los principios del conocimiento en que desemboca irremediabilmente el racionalismo proviene, para Ortega, de que se entiende por razón la razón sola y aparte de la vida —que esto es la razón pura—, pero desaparece si se la funda en la razón vital. Con esto nos está diciendo lo mismo que afirmara Dilthey: "Los supuestos fundamentales del conocimiento se dan en la vida y el pensamiento no puede ir más allá de ellos".

De los principios del conocimiento —las formas sustanciales y

los principios del ser y del conocer de Aristóteles, las nociones comunes de los estoicos, las ideas simplísimas de Descartes, el principio de identidad y razón suficiente de Leibniz—, no puede dar razón el conocimiento justamente porque son principios suyos. Pero, que son principios puede querer decir o que son evidencias primeras, o que son supuesto, fundamento o condición de posibilidad del conocimiento mismo. Esto último es lo que sostiene Kant cuando da razón de ellos o, lo que es lo mismo entonces, cuando halla la condición de posibilidad del conocimiento, en la conciencia trascendental. Ortega está de acuerdo con lo que considera la raíz de esta tesis kantiana: el ser de las cosas —donde ser significa ser objeto de conocimiento— sólo tiene sentido si hay un sujeto que se pregunta por él y que al hacer la pregunta ya sabe de antemano, puesto que pregunta cuáles son los caracteres que determinan que algo sea objeto. En cambio, considera que es un prejuicio intelectualista suponer que ese sujeto es una hipotética conciencia trascendental, es decir, un utópico sujeto o yo puro. Ese sujeto, dice Ortega, no es la razón pura kantiana sino la razón viviente, esto es, un sujeto que necesita saber a qué atenerse para vivir. En otra forma, las condiciones de inteligibilidad de todo objeto no son las formas de un supuesto entendimiento puro y como tal opuesto a la vida sino la vida misma: la vida adquiere así en Ortega carácter trascendental.

Ahora bien, si no podemos concebir a las cosas sino como *ya*, de alguna manera, las hemos concebido en ese “concebir previo” inherente a la vida, el conocimiento de lo que las cosas son tiene necesariamente carácter circular. Ortega admite esto y funda la circularidad del conocimiento en la circularidad de la vida misma: la vida es un todo en donde no hay nada sin sentido o sin razón, pero, por eso mismo, no hay nada que sea comienzo absoluto, que sea absolutamente principio, por ejemplo, principio de conocimiento. Y, con Heidegger, admitiría que no se trata, entonces, de salir del círculo —ni se puede tratar—, sino de entrar en él de modo justo. Pretender enfrentarse con las cosas en una actitud puramente “objetiva”, preguntar qué son pretendiendo no partir de supuesto alguno es ignorar que en la pregunta ya está delineada la forma de la posible respuesta, delineada por determinados preconceptos a los cuales ya estoy atado puesto que vivir es no tener más remedio que interpretar lo que nos rodea.

Para Kant ese “concebir previo” es un conjunto de formas a

priori del sujeto trascendental. Al trascendentalismo cabe preguntarle, empero, por qué el hombre no puede ver en las cosas más de lo que él mismo ha puesto en ellas. Ortega responde fundando el conocimiento en la vida o mostrando que el conocimiento supone el precognoscitivo "saber a qué atenerse". Este "saber a qué atenerse" es, en el nivel más radical, constituir un mundo o "ser en un mundo", como ya vimos antes.

La razón vital, es decir, la vida misma, es condición de posibilidad de que haya mundo, de que haya objetos que pertenecen a un mundo, de que haya algo inteligible o concebible, de que haya evidencias. Pero, entonces, no hay nada inteligible o evidente en forma absoluta: las ideas acerca de lo real son inseparables de quien las pensó.

"¿Qué mundo pensaría el padre Quirón —el mitológico centauro— galopando las praderas de esmeralda? A su torso humano pertenecía un mundo de visiones humanas; a sus lomos de caballo un universo equino... Lo que para una mitad de sí mismo era verdad, era falso para la otra mitad; si entraba en una ciudad y llegaba a la plaza pública, sus labios habían de decir: He aquí el ágora, mientras sus cascos golpearían: He aquí un hipódromo"¹⁶. Por estas palabras metafóricas de una obra juvenil de Ortega, se comprende lo que más tarde afirmara, a saber, que en rigor no hay más argumentos que los de hombre a hombre.

Una idea surge por algo y para algo y es esta función la que le confiere realidad. Por eso, sólo comprendemos una idea si la vemos originándose en el drama vital de que surgió. Y esto implica la operación historiológica de reconstruir su nacimiento. "Los que ignoran de qué ingredientes están hechas las ideas, dice Ortega, creen que es fácil su transferencia de un pueblo a otro y de una a otra época. Se desconoce que lo que de más vivo hay en las 'ideas' no es lo que se piensa claramente y a flor de conciencia al pensarlas, sino lo que se *sotopiensa* bajo ellas, lo que queda subterráneo al usar de ellas. Estos ingredientes invisibles, recónditos, son a veces vivencias de un pueblo, viejas de milenios. Este fondo latente de las 'ideas', que las sostiene, llena y nutre, no se puede transferir, como nada que sea de verdad

¹⁶ I, p. 451.

vida humana. La vida es siempre lo intransferible. Es el Destino histórico¹⁷.

Exagerando esto, Heidegger dirá que en el decir del lenguaje nace históricamente un pueblo, y por su decir peculiar un pueblo se hace histórico, porque en cada momento hay sólo un decir adecuado a la realidad. De ahí, que la etimología adquiriera en Heidegger preeminencia filosófica. Y por eso también, para Ortega, la "razón semántica" como esclarecimiento de la situación vital que una palabra expresa es prototipo de la razón histórica y adquiere dimensión filosófica.

Supongamos que nos abocamos a la comprensión de la obra de Descartes. Como sistema de ideas, esta obra es una irrealidad, una abstracción como todo producto del intelecto. Pero de alguna manera podemos remediar esto confiriéndole realidad y verdad: para ello tenemos que convertirla en una función de esa peculiarísima vida, la vida de Descartes. Esta funcionalización la realiza la razón histórica. Ella se pregunta, en primer lugar, por qué el hombre Descartes quiso ser filósofo. En segundo lugar, por qué la vida colectiva de esa época contenía entre sus posibilidades la de hacer filosofía y esa especial filosofía. En tercer lugar, cómo era la estructura de la vida en esa época para que tuviera sentido hacer filosofía. En cuarto lugar, por qué el hombre hace filosofía.

El desenmascaramiento de la ingenuidad que es el nivel radical de la vida sólo lo puede realizar el mañana: hoy somos presos de esa ingenuidad, de los supuestos vitales más allá de los cuales no puede ir nuestro pensamiento. Y esto es la historia: "el mañana, dice Ortega, nos revela inexorablemente la placa que fue ayer impresionada. Lo que había en el hoy secreto y latente, se hace en el futuro paladino. La Historia es la marcha gigante hacia un prodigioso nudismo de lo real"¹⁸. Por eso, la razón histórica es la máxima claridad del hombre sobre sí mismo, pues al descubrir los supuestos a partir de los cuales vivió el antepasado, descubre los suyos propios y de alguna manera, entonces, los trasciende. Esta reflexión supera así, en cierta forma, nuestra limitación histórica, la relatividad de nuestro punto de vista. Pero lo logra, reconociendo, justamente, la relatividad de todo punto de vista, de toda verdad humana. Por otra parte, la razón

¹⁷ VIII, p. 214.

¹⁸ VIII, p. 248.

histórica convierte lo que parecía una sucesión arbitraria de opiniones en una continuidad en que el pensar pasa de una concepción a otra "racionalmente", es decir, de acuerdo con una dialéctica de la razón viviente. Y al hacerlo muestra que, si no cabe hablar de una verdad absoluta en el sentido de eterna, cabe sí hacerlo de una verdad que es tal porque lleva en sí las pasadas siendo éstas el progreso inevitable hacia sí misma. Y que es tal porque es función de una vida, y la vida, a diferencia del intelecto que como el ajedrez tiene que partir siempre de supuestos o reglas de juego, es razón incondicionada e incondicional aunque válida sólo para el Hamlet que la está viviendo.

"Sólo la historia, afirma Ortega, puede salvar al hombre de hoy, porque la conciencia histórica ha llegado a ser, por vez primera, una radical necesidad de nuestra vida. Por tanto, ni una curiosidad ni una diversión, ni un lujo, sino un sustancial menester. Como la llamada época moderna es el tiempo de la razón física, la etapa que ahora se inicia será la de la razón histórica"¹⁹.

De esta manera vemos por qué la historia se convierte para Ortega en la ciencia superior: en primer lugar, porque su tema es la realidad radical, la vida. En segundo lugar, porque nos señala la ceguera que es en su raíz toda tarea intelectual humana. En tercer lugar, porque busca en ese tiempo perdido en que se originó lo que hacemos y pensamos hoy, el sentido de lo que hacemos y la realidad o verdad de lo que pensamos. En cuarto lugar, porque nos pone a la altura de nuestro destino. Y si la historia es la ciencia de la realidad radical, la filosofía parece ser para Ortega el intento de fundamentar la historia. En una ocasión nos dice que lo que hacemos hoy no es una nueva filosofía sino algo distinto. Y, en varias otras, augura el fin de la filosofía como manera de afrontar intelectualmente el universo, porque cree que el nivel de nuestro radicalismo nos sitúa más allá de ella en tanto nos obliga a preguntarnos qué es filosofía, qué es razón. Y la pregunta nos remite a la vida; por consiguiente, a la historia.

La operación de trascender todo lo humano, incluso la razón, en busca de su sentido, es una operación historiológica. La filosofía precipita así necesariamente en historia. Pero a su vez, la historia tiene que dilatarse en filosofía pues ella requiere una ontología de lo histó-

¹⁹ VI, p. 356.

rico que descubra la estructura *a priori* o invariable de todo hecho histórico. De esta manera, de acuerdo con el contexto orteguiano, la filosofía, como ciencia de los fundamentos, es, más que metafísica, metahistoria. Esta metahistoria es lo que Ortega llama "razón vital", la cual parecería implicar un paso más con respecto a la razón histórica.

Para terminar, la filosofía de Ortega no es, o no quiere ser, ni idealismo, ni realismo, ni intelectualismo, ni voluntarismo, ni racionalismo, ni irracionalismo, no es filosofía existencial y tampoco pragmatismo, sino una filosofía que se hace cargo de que nuestro destino es la razón puesto que el hombre occidental se ensimisma o llega a ser sí mismo cuando logra claridad mental, pero que se hace cargo también de que esa razón tiene que saberse función de la vida o la vida misma como razón viviente. Frente a la conciencia pura de Husserl que desrealiza el mundo, que lo transforma en mero sentido y, entonces, en inteligibilidad pura, "lo que realmente hay, dice Ortega, es el hombre siendo a las cosas, y las cosas al hombre, esto es, vivir humano... sin lo cual no hay salida a la alta mar de la metafísica"²⁰. Para quien considera que su apertura natural hacia el universo son los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola, y que confiesa no haber pretendido escribir nunca para la Humanidad — Humanidad así con mayúscula—, Husserl es el último gran racionalista, idealista e intelectualista, y su filosofía un desarraigado conocer por conocer.

²⁰ VIII, p. 275.

LA RAZON AXIOLOGICA

Por Ricardo Maliandi

LA frecuente ambigüedad en el tratamiento de problemas filosóficos fundamentales suele provenir, sencillamente, del descuido de algún elemental requisito metodológico. Así ocurre cuando se omite una previa aclaración del sentido con que se usan ciertos términos que admiten interpretaciones diversas y que aluden a aspectos decisivos del problema que se trata. Pero dicha aclaración no sólo es útil para evitar equívocos ulteriores, sino que, además, permite a menudo —gracias a la precisión ganada en el planteamiento— descubrir en el problema mismo perspectivas insospechadas. Es decir, se advierte entonces la existencia de una complejidad mayor que la presumida, y ello, lejos de conducir al desaliento, es el auténtico estímulo que mueve al espíritu filosófico. Quien percibe la dificultad, por otra parte, está más cerca de la solución que quien no la percibe: el desenmarañamiento de algo presupone advertir que uno está, efectivamente, ante una maraña.

La filosofía de los valores requiere una atención especial al uso de los términos. Ella no designa una “*posición*” —como ha ocurrido, por ejemplo, con la “*filosofía de la vida*” o la “*filosofía de la existencia*”—, sino más bien una *disciplina*; pero representa también una específica actitud, la asunción de una perspectiva particular frente a una serie de problemas que tradicionalmente se habían planteado en otros términos. Ello explica tanto el rápido y expansivo auge alcanzado (especialmente en las tres primeras décadas del siglo), como también la acelerada decadencia de aquel entusiasmo originario, coincidente con los ataques dirigidos a la axiología desde posiciones muy diversas, que con frecuencia se excluyen entre sí. La marcha apresurada (instigada por la novedad del panorama) en el tratamiento de los problemas axiológicos ha desembocado demasiado a menudo en la ambigüedad. Como consecuencia, la crítica —en esto también apresurada— extendió su acometida a toda teoría axiológica en general, en lugar de limitarse a

señalar con precisión los pasos en falso dados por cada teoría axiológica.

Cierto es también que, ocasionalmente, la axiología se propuso, como punto de partida, la rigurosa aclaración de sus términos fundamentales. Tal es el caso de Johannes Erich Heyde¹, quien aplicó la metodología de la *Grundwissenschaft* de su maestro J. Rehmke a la investigación de los valores. Pero, evidentemente, faltó aquí el genio y la penetración intuitiva de un Max Scheler, o la vocación socrática de un Nicolai Hartmann por la problematización. El intento de Heyde, sin duda muy riguroso y meritorio, ofrece bases muy firmes; pero ha trascendido poco y no se lo ha desarrollado ulteriormente. Lo que queremos decir con este ejemplo es que todas las teorías axiológicas acusan alguna deficiencia; pero podemos advertir que, en alguna medida al menos, unas tratan de subsanar los errores de las otras, cosa que, por lo demás, ha ocurrido siempre en todos los dominios de la filosofía.

Una parte importante de la problemática axiológica se refiere a las relaciones entre la razón y el valor. Tales relaciones proponen problemas muy diversos: podemos preguntarnos si es la razón un valor, o si son "racionales" las relaciones entre los valores, o si interviene la razón en los actos valorativos, etc. Una de las cuestiones de este orden, que tomaremos ahora en consideración por parecernos una de las fundamentales, puede formularse con la siguiente pregunta: ¿tiene el ámbito de lo axiológico carácter racional? Si tratáramos de responderla directamente, no llegaríamos muy lejos —o bien llegaríamos *demasiado* lejos, es decir, hasta un punto tan remoto, que ya no tendría nada que ver con la pregunta misma—, ya que se requiere aquí imprescindiblemente una aclaración previa. Ocurre que la pregunta misma es ambigua, y ello se debe a la ambigüedad de sus términos centrales: "lo

¹ La axiología de Heyde se halla expuesta principalmente en sus obras. *Grundlegung der Wertlehre* (Leipzig, Quelle & Meyer, 1916) y *Wert. Eine Philosophische Grundlegung* (Erfurt, K. Stenger, 1926). Esta última es la más importante. Cfr. también su artículo "Grundfragen zum Problem der objektiven Werte" en *Kantstudien*, Bd. XXXI, 1926, pp. 46-52. Heyde es también autor de una importante Bibliografía que abarca sistemáticamente todo lo escrito acerca del valor hasta 1930: *Gesamtbibliographie des Wertbegriffes* en: "Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie", ed. por A. HOFFMANN, Erfurt, Heft 15-18, 1928, y Heft 21-22, 1930. Acerca de la axiología de Heyde, cfr., KRAUS, OSKAR: *Die Werthorien. Geschichte und Kritik* (Brünn/Wien/Leipzig, R. M. Rohrer, 1937), pp. 425 ss., y GUTWENGER, ENGELBERT: *Wertphilosophie* ("Philosophie und Grenzwissenschaften", VII. Band, Heft 1-2, Innsbruck, Rauch, 1952), pp. 52 ss. En español puede consultarse STERN, ALFRED: *Filosofía de los valores. Panorama de las tendencias actuales en Alemania* (trad. H. Piñera Llera, Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, 1960, 2ª ed.), cap. IV, pp. 85 ss.

axiológico" y "lo racional". Toda aclaración puede hacerse en diversos planos y en diversos grados de profundidad. Pero en seguida veremos cómo, en este caso, ya una simple aclaración que podríamos llamar "formal" permite un replanteamiento de la pregunta y un acercamiento al sentido de la misma.

Comencemos con "lo axiológico". Puede aludir al valor (y a la valoración, etc.); pero puede aludir también a la reflexión *acerca de* el valor (y *de* la valoración, etc.). Es decir, el uso del término puede hacerse dentro de un lenguaje-objeto, o bien dentro de un meta-lenguaje; y, en efecto, ambos usos son corrientes. Hasta aquí nos encontramos ya, pues, con que la pregunta admite por lo menos dos interpretaciones distintas: puede ser concerniente a la racionalidad del valor o bien a la racionalidad de la axiología. Tal ambigüedad, desde luego, es muy fácilmente superable.

La dificultad se hace mucho mayor cuando tratamos de precisar el sentido del otro término: "lo racional". Esto se debe en buena parte al contexto de la pregunta: ella interroga algo acerca de lo "axiológico". No necesitamos aclarar, entonces, *qué* entendemos por "valor" (o por "axiología") —por lo menos provisionalmente— ya que la pregunta apunta precisamente a aclarar un aspecto del valor (o de la axiología). Pero no podemos prescindir de la aclaración de lo que entendemos por "razón", pues estamos tratando de averiguar si la "racionalidad" es predicable acerca de algo cuya naturaleza indagamos. En este caso podemos decir que el saber del predicado está supuesto en el saber del sujeto, o, con otras palabras, la pregunta espera una respuesta en la que se afirme (o se niegue) una *determinada* propiedad respecto de un sujeto al que precisamente se trata de *determinar* —al menos parcialmente— por medio de dicha propiedad. El conocimiento del predicado precede, entonces, al conocimiento del sujeto, en el mismo sentido en que el conocimiento del *definiens* precede al conocimiento del *definiendum*.

Pero el sentido de "razón" constituye de por sí uno de los más arduos problemas de la filosofía. Se trata de uno de los términos más importantes, pero, al mismo tiempo, de uno de los más ambiguos del vocabulario filosófico. Se ha usado y se sigue usando con muchos sentidos, y esta dificultad semántica se complica incluso más por el hecho de que esos sentidos diversos contienen a su vez aspectos coincidentes. Por el lado etimológico, y en lo que atañe a nuestro idioma, sabemos que

deriva del latín *ratio*, vocablo vinculado, según se cree, con el verbo *reor* (creer, pensar, imaginar; pero que en una época anterior parece haber significado también algo así como contar o calcular). Si recurrimos a la terminología filosófica griega, nos encontramos con que "razón" puede usarse para traducir palabras tan diversas como λόγος (ya de por sí ambigua: pensamiento discursivo —y, en tal sentido, semejante a διάλογος—; pero también: reunión, relación, etc., para no mencionar sino algunos de sus significados en el habla corriente, ya que éstos se complican en el habla filosófica, desde la época de los presocráticos), o δίαφορα (capacidad de discurrir), o νόησις (pensamiento, captación de lo inteligible, etc.) o νόος (inteligencia, espíritu pensante, etc.) etc. Si nos apartamos de las consideraciones etimológicas, y atendemos a los significados con que el término "razón" ha sido y es utilizado por los distintos filósofos, la lista se multiplica. De un modo muy general, sin embargo, podríamos quizá distinguir, como los más importantes y más frecuentes, los siguientes sentidos: 1. Facultad, propia del ser humano (y que lo distingue del animal), de realizar inferencias entre proposiciones, y de llegar al conocimiento de lo universal y necesario; 2. Facultad de distinguir lo verdadero de lo falso y lo bueno de lo malo, es decir, según la expresión cartesiana, de "juzgar bien"; 3. Proporción (que puede o no entenderse en un sentido matemático) entre los elementos de una estructura; 4. Fundamento objetivo e inteligible, es decir, aquello que da cuenta del "porqué" de algo; 5. Conjunto de los principios que regulan el razonamiento lógico y que tienen carácter *a priori*. Estos y otros significados pueden hallarse en cualquier buen diccionario filosófico o en cualquier estudio más o menos serio acerca del problema². También parece lícito discernir entre una "razón objetiva" (estructura que fundamenta la inteligibilidad de los entes) y una "razón subjetiva" (entendida no como relativización de lo racional, sino como facultad de aprehender lo objetivamente racional), o, si se prefiere, entre una "razón ontológica" y una "razón gnoseológica".

Esta gran complejidad, aquí apenas esbozada, parecería impedir la aclaración que nos requería, como paso previo, la pregunta que estamos tratando. Pero no es así. No estamos realizando un estudio acerca de la esencia de la razón, sino que, como ya lo señalamos, estamos tra-

² Cfr., por ejemplo, GRANGER, GILLES-GASTON: *La razón* (Trad. de Nannina Rivarola, Buenos Aires, EUBEDA, 1959).

tando simplemente de arribar a un claro planteamiento de una cuestión que se encamina, por su parte, a aclarar un aspecto de "lo axiológico". Aunque los significados con que de hecho se usa el término "razón" varían, podríamos elegir alguno de ellos y averiguar, por lo pronto, qué pasa si lo usamos en la pregunta. Pero disponemos de una posibilidad mejor: la última distinción que mencionamos, entre "razón gnoseológica" y "razón ontológica" abarca, al parecer, los cinco significados básicos enumerados. En líneas generales, la "razón gnoseológica" tiene que ver con los significados 1 y 2, y la "razón ontológica", con los significados 3, 4 y 5. O sea, por un lado nos hallamos con una determinada "facultad"; por el otro, con una determinada "estructura". El término "racional", incluido en la pregunta, podrá entonces designar dos cosas: 1) lo que concierne o pertenece a la "razón gnoseológica", es decir, a la "facultad" de juzgar e inferir correctamente; y 2) lo que concierne o pertenece a la "razón ontológica", es decir, a la "estructura" propia de aquello que es inteligible. Los dos sentidos no se oponen; pero tampoco coinciden exactamente. De cualquier modo, esta disquisición, pese a su elementalidad, nos permite advertir que en la pregunta por el carácter "racional" de lo "axiológico" se esconden, en realidad *cuatro* problemas, que pueden formularse como sigue:

1. ¿Es lo concerniente al valor algo concerniente también a la facultad de juzgar correctamente?; o, para especificar mejor la pregunta —y teniendo en cuenta que el acto de la valoración también está incluido en el primer sentido de "lo axiológico"—: ¿es posible un valorar ("gnoseológicamente") racional?

2. ¿Es lo concerniente al valor algo estructurado ontológicamente según las leyes de la inteligibilidad?

3. ¿Es lo concerniente a la consideración acerca del valor algo concerniente también a la facultad de juzgar correctamente? Así formulada, esta pregunta es, sin duda, barroca. Es fácil resumirla, sin embargo, por medio de una elipsis. Si reemplazamos la expresión "consideración acerca del valor" por "axiología", y luego entendemos este último término —atendiendo al sufijo *-logía*, que alude ya a "racionalidad"— como "consideración *gnoseológicamente racional* acerca del valor", habremos trasladado el contenido del predicado al del sujeto, y la pregunta podrá reducirse a: ¿es posible una axiología?

4. ¿Es lo concerniente a la consideración acerca del valor algo estructurado ontológicamente según las leyes de la inteligibilidad? Esta pregunta interesa aquí formalmente; pero, por su contenido, se complica si establecemos el siguiente axioma (que marca, de paso, la relación entre los dos sentidos de lo "racional"): *Todo lo concerniente a la facultad de juzgar correctamente está estructurado según las leyes de la inteligibilidad*. Es decir, la clase de las cosas concernientes a la "razón gnoseológica" está subsumida en la clase de las cosas concernientes a la "razón ontológica". Con otras palabras: también la razón gnoseológica, o sea, la *facultad ratiocinante*, es *inteligible*, vale decir: es *accesible a sí misma*. No se excluye, pues, la existencia de cosas ontológicamente racionales (= *accesibles* a la razón gnoseológica) que no sean, a la vez, gnoseológicamente racionales (= *concernientes* a la razón gnoseológica); pero en cambio se excluye la existencia de cosas gnoseológicamente racionales que no sean, a la vez, ontológicamente racionales. Ahora bien, si la pregunta 4 se responde negativamente, esa respuesta se contradice con el hecho de formularse, ya que ella misma constituye una manera de considerar "racionalmente" la consideración sobre el valor, y no puede, por tanto, negar a esta última el carácter de racionalidad ontológica (= inteligibilidad, accesibilidad a la razón), ni le incumbe negarle —ni afirmarle— el carácter de racionalidad gnoseológica, pues entonces no sería una respuesta a la pregunta 4, sino a la 3. Si, en cambio, se responde afirmativamente, esta respuesta admite dos posibilidades: se ubica a la consideración sobre el valor entre las cosas inteligibles, pero no en la clase subsumida de las cosas concernientes a la facultad ratiocinante (= razón gnoseológica), o bien se la ubica en ambas a la vez. En el primer caso se niega la posibilidad de una "axiología" (es decir, de una consideración gnoseológicamente racional acerca del valor); pero, en el segundo caso, no puede distinguirse de una respuesta positiva a la pregunta 3.

Si bien sólo las preguntas 1 y 2 tienen interés axiológico propiamente dicho, por ser las únicas que se refieren directamente a los valores, es posible observar cómo cada respuesta que se dé a cada una de las cuatro preguntas tiene vinculaciones lógicas con la respuesta que se dé a cada una de las otras tres.

Hemos dado un largo rodeo: pero ahora tenemos una formulación más precisa de la pregunta por la "racionalidad" de "lo axiológico". Vemos, pues, que responder a esa cuestión implica, en realidad, dar

toda una serie de respuestas. No intentaremos ahora esa tarea. Simplemente ilustraremos con unos pocos ejemplos algunas actitudes posibles asumidas frente a este complejo problema.

La axiología de Max Scheler se caracteriza expresamente por la negación de la "racionalidad" de lo "axiológico". ¿Cómo debe entenderse dicha negación? Scheler insiste en el carácter "emocional" propio de los actos de aprehensión del valor (que pueden darse bajo la forma de un "sentimiento del valor" —*Wertgefühl*—, o de un "preferir" —*Vorziehen*—, en el que se capta la altura jerárquica de un valor³), y acude con frecuencia a las "*raisons du coeur*" pascalianas. Lo negado en primera instancia es, pues, la posibilidad de un "valorar racional", es decir, se trata de una respuesta negativa a la primera pregunta. Es, para la consideración que ahora hacemos, como si dijera, simplemente: "el valorar no concierne a la facultad raiocinante". Pero, aunque también sostiene a menudo la irreductibilidad del ámbito de la axiología al de la lógica, sus propias consideraciones acerca de los valores, su "teoría" acerca de ellos, no son ya una mera valoración, sino precisamente una consideración "gnoseológicamente" racional. En este hecho están ya implícitas respuestas positivas a las otras tres preguntas. Esto no implica de ningún modo una inconsecuencia, ya que la negación de la primera pregunta es justamente uno de los casos que no determina ninguna respuesta con respecto a las otras tres. La respuesta afirmativa a la primera pregunta, en cambio, determina necesariamente las respuestas afirmativas de las otras tres. De lo que puede acusarse a Scheler, en todo caso, es de ambigüedad, en la que incide cuando alude al "carácter no racional" de lo axiológico sin que podamos advertir con precisión si se refiere al primero o al segundo sentido de lo "racional", ni si se refiere al primero o al segundo sentido de lo "axiológico". Nicolai Hartmann, muy cercano a Scheler

³ Cfr. SCHELER, MAX: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Halle, M. Niemeyer, 1927), hay ed. posteriores. Hay traducción española: *Ética*, trad. de H. Rodríguez Sanz (Madrid, R. de Occid., 1941), 2 tomos. Esta obra monumental sigue siendo, pese a sus muchos pasajes ambiguos, junto a la *Ethik* de N. Hartmann, posiblemente el libro fundamental de la axiología contemporánea. Acerca de la teoría scheleriana de los valores existe una bibliografía copiosísima. Algunos títulos en español contienen exposiciones recomendables. Cfr., por ejemplo, FERNÁNDEZ, RICHIERI: *¿Qué son los valores?* (México, Fondo de Cult. Económ., 1958); hay ed. posteriores, especialmente cap. IV, pp. 73 ss., y LLAMBRÍAS DE AZEVEDO, JUAN: *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía* (Buenos Aires, Nova, 1966) especialmente cap. III, p. 61 ss.

en su concepción del valor, es más riguroso y prudente en este aspecto, aunque tampoco logra siempre evitar lo ambiguo.

Pero no interesa ahora señalar este tipo de defectos, sino más bien comparar algunas maneras diversas de "tomar posición" frente al problema que tratamos. Ya que estamos refiriéndonos a la "fenomenología axiológica", o, como también se la llama, a la "ética material de los valores", conviene recordar que en Husserl, precisamente, hay una afirmación explícita sobre la posibilidad de un "valorar racional"⁴. La diferencia entre Husserl y Scheler puede explicarse por el modo opuesto como estos dos pensadores conciben la relación de "fundación" (*Fundierung*) entre los actos y entre los objetos intencionales. Mientras para Husserl todo acto volitivo, valorativo, etc., "se funda" en algún acto "dóxico-teorético" (como una percepción, un recuerdo, etc.)⁵, para Scheler esta relación se invierte: los actos valorativos son precisamente actos "fundantes". El previo funcionamiento de nuestra intencionalidad emocional constituye una condición para la efectuar de actos como el percibir, recordar, imaginar, etc. Esto nos informa acerca de un aspecto fundamental en la concepción scheleriana: el valorar no puede ser concerniente a la "razón gnoseológica", no por el mero hecho de ser "extrarracional", sino porque se trata, por así decir, de algo "suprarracional". Lo "racional" no sirve para "justificar" a lo "axiológico", ya que lo "axiológico", por el contrario, es lo que justifica, en última instancia, a lo "racional".

Hay, por cierto, además de Max Scheler, muchos otros pensadores que afirman el carácter "no racional" del valor. Pero de ningún modo puede hablarse, en general, de un "irracionalismo axiológico" con el que se quisiera denominar un movimiento filosófico homogéneo. Precisamente, al discernir entre cuatro problemas distintos, implícitos en la cuestión de la "racionalidad" de lo "axiológico", podemos advertir que, precisamente un pensador como Max Scheler, el genio de los análisis de la vida emocional, no puede ser llamado con justeza un "irracionalista". "Irracionalismo", en el plano axiológico, es una cualificación que cabe al pensamiento de Nietzsche, o, en general (desde luego, con algunas reservas y algunas excepciones) al de los representantes de la "filosofía de la vida" —donde las *consideraciones* del valor suelen tener,

⁴ Cfr. el excelente trabajo de investigación de ROTH, ALOIS: *Edmund Husserls ethische Untersuchungen* (Den Haag, M. Nijhoff, 1966) pp. 106 ss.

⁵ Cfr. HUSSERL, E.: *Ideen I*, § 95.

efectivamente, la forma de valoraciones— o de la “filosofía de la existencia” —que, o bien niega explícitamente la posibilidad de la axiología (Heidegger, Jaspers, Mareel), o bien adopta una posición extremadamente subjetivista del valor, y aparta radicalmente lo axiológico de lo gnoseológico (Sartre, y especialmente Raymond Polin)⁶. Incluso algunos pensadores estrictamente “racionalistas” con respecto a las cuestiones gnoseológicas y epistemológicas, enrolados en lo que se ha llamado “neopositivismo” y “filosofía analítica”, podrían ser calificados, con más justicia que Scheler, “irracionalistas” respecto de lo axiológico. Es el caso de los representantes del “Círculo de Viena”, como R. Carnap, o H. Reichenbach⁷, para quienes los “juicios de valor”, precisamente por corresponder a un lenguaje puramente emocional, son “inverificables” y, por tanto, carecen de todo sentido. Muy cercanos a este modo de pensar se hallan filósofos como B. Russell⁸, así como también los representantes de la “Escuela de Oxford”⁹. Pero hay que reconocer que, en lo que va de la segunda mitad del siglo, el panorama ha vuelto a cambiar. Incluso los “empiristas lógicos” han atemperado su radicalismo, y han surgido intentos muy importantes de racionalizar la axiología, precisamente en pensadores que militan dentro de lo que de un modo muy general puede hoy denominarse “filosofía analítica”. Debemos mencionar aquí el caso de Robert S. Hartman, autor de una larga serie de trabajos y, en especial, de dos importantes libros¹⁰, en los que ha trazado los fundamentos de una “ciencia del valor” o “axiología científica”. Utiliza para ello, como instrumento, una “lógica comprensional”. Distingue en el valor, por lo pronto, tres niveles diferentes: el de la teoría pura (valor formal),

⁶ Hay tres importantes obras de R. POLIN sobre los valores: *La création des valeurs* (Paris, P.U.F., 1945), *La compréhension des valeurs* (Paris, P.U.F., 1945), y *Du laid, du mal, du faux* (Paris, P.U.F., 1948).

⁷ Cfr. REICHENBACH, HANS: *La filosofía científica* (México, F. de Cult. Económica, 1953), cap. XVII, pp. 250 ss., CARNAP, RUDOLF: *Philosophy and Logical Syntax* (London, Kegan Paul, 1935), pp. 22 ss. STERN, A. (Cfr. *op. cit.* en n. 1) ha demostrado, sin embargo, que algunos importantes representantes del “Círculo de Viena” han desarrollado una auténtica reflexión axiológica.

⁸ Cfr. RUSSELL, BERTRAND: *Religión y Ciencia*, trad. S. Ramos (México, F. de Cult. Económ., 1956), cap. IX, pp. 153 ss.

⁹ El más extremista de éstos es Alfred J. Ayer. Otros, como Toulmin, Hare, etc. están en una posición más moderada.

¹⁰ HARTMAN, ROBERT S.: *La estructura del valor. Fundamentos de la Axiología Científica*. Publ. de “Diánoia”. (México, F. de Cult. Económ., 1959) y *El conocimiento del bien. Crítica de la Razón Axialógica*. Publ. de “Diánoia” (México, F. de Cult. Económ., 1965).

el del sentimiento valorativo (valor fenoménico o situacional) y el de la combinación de los dos anteriores (valor axiológico). El "bien" es definido como "cumplimiento de las propiedades de la comprensión de un concepto", y esta definición se utiliza como axioma fundamental de esta axiología. La proposición " x es un buen C ", por ejemplo, significa que x tiene todas las propiedades comprensionales de C . En su última obra, *El conocimiento del bien* (que lleva como subtítulo, precisamente, "Crítica de la Razón Axiológica") señala Hartman las "falacias axiológicas" en que, según él, han incurrido las filosofías del valor: 1. la "falacia metafísica" (confusión entre el mundo del hecho y el mundo del valor); 2. la "falacia moral" (confusión entre el valor en general y el valor en particular); 3. la "falacia naturalista", descubierta por G. E. Moore (confusión entre tipos particulares de valor y/o de hecho) y 4. la "falacia del método" (confusión entre situación de valor y análisis de valor). El análisis de tales falacias es usado como instrumento crítico en la consideración de las fallas cometidas por gran parte de las teorías axiológicas contemporáneas. El "positivismo" de Hartman, sin embargo, se advierte en su insistencia contra toda estructura "filosófica": para él la axiología debe ser una "ciencia" y no una "filosofía".

Los problemas inherentes a las relaciones entre "lo racional" y "lo axiológico", cuentan, pues, con la perspectiva de ser tratados a fondo. El impacto de la "filosofía analítica", por una parte, ha servido para llamar la atención acerca de los detalles metodológicos que no deben descuidarse. Pero, por otra, también las controversias iniciadas por los filósofos de la "existencia" pueden ser altamente fecundas, sobre todo si el pensamiento axiológico consigue abandonar los viejos prejuicios provenientes del siglo pasado (Lotze y el neokantismo), por los cuales tendía a apartarse de la problemática ontológica. La asimilación —en lugar del rechazo apresurado— de las advertencias venidas de afuera, sería en este caso la actitud más prudente y la más digna de un pensar objetivo.

LA RAZON Y LO IRRACIONAL: UN ANTAGONISMO SUPERABLE

Por *Bruno L. G. Piccione*

EL devenir cultural de la humanidad posee un amplio número de temas constantes, reiterados a lo largo de su desenvolvimiento, aunque con distintos encuadres situacionales. La oposición dialéctica de las tendencias correlativas de lo racional e irracional configura uno de los más firmemente repetidos, al par que el quizás más desarrollado en sus posibilidades originarias. La importancia que ha cobrado este problema en el pensar contemporáneo —literario, científico y filosófico— impone la necesidad de un nuevo tratamiento crítico con el fin de investigarlo en sus fundamentos y consecuencias, pero sobre todo en sus actuales modalidades esenciales y perspectivas de superación.

El mundo griego rendía culto a estas dos fuerzas en las figuras de Apolo y Dionisos, dioses, en cierto modo, de primera magnitud. Apolo reinaba en Delfos, sobre la falda del Parnaso; allí se levantaba su templo, se celebraban los juegos en su honor y se pronunciaban, por boca de la Pitia caída en trance, sus famosos oráculos. Dionisos, importado de Tracia, fue alojado en la forma de simbólico sepulcro en el interior mismo del templo de Apolo, y al pie de su altar los propios sacerdotes apolíneos se entregaron a su adoración. Imagen típicamente alegórica de este pueblo ambivalente que fue el griego y a la vez profética de lo que acaecerá en el futuro: lo irracional entronizado en el meollo de la razón.

Este culto dual pasará a la expresión literaria y filosófica del pensamiento helénico. Simónides y especialmente Píndaro, entre los poetas líricos, y Esquilo, Sófocles y Eurípides, entre los trágicos, reflejan fielmente la polaridad apolineodionisiaca. Ella es dable de ser advertida, por otra parte, en la concepción de la materia de los primeros filósofos, a los que se ha dado en llamar "naturalistas": Tales, Anaximandro, Anaxímenes. Todos interpretan el principio material, en función del cual pretenden explicar racionalmente el cambio y la permanencia de

la substancia, como animado, penetrado interiormente de vida o psique. Hiloísmo o hilopsiquismo éste que constituye la primera traducción a términos propiamente filosóficos de la bivalencia que historiamos. Su presencia será notoria, por lo demás, en la mayoría de los pensadores siguientes, en los nunca bien denominados "presocráticos", especialmente en los pitagóricos, Empédocles y Demócrito. Pero se la puede percibir también en quienes pasan por los tres más grandes racionalistas griegos: Sócrates, Platón y Aristóteles.

Sócrates usaba de la razón como instrumento fundamental para la refutación y la mayéutica, pero a la vez escuchaba, respetuoso y obediente, la voz callada de su "daimónion", porque sabía más que él. Y creía a pie juntillas en el poder premonitorio de los sueños y en el vaticinio de los oráculos. Cuando Platón narra estas costumbres de su maestro no se advierte el menor sarcasmo en sus palabras; y es que no podía ironizar acerca de este tema que en el *Fedro* (244 a-c) afirmará que los más grandes bienes nos son dados por vía de la locura, concedida a los humanos por un don divino. Y los dioses otorgadores de este maná superior no son otros, para Platón, que Apolo, Dionisos y el Eros. Este Eros delirante será la fuerza, superior a la razón misma, que permitirá el paso de la belleza sensible a la inteligible y posibilitará, en general, toda contemplación eidética. Aristóteles, por fin, el representante más alto del espíritu contemplativo heleno, exalta y diviniza la vida del puro pensamiento, pero la declara asequible sólo para ciertos hombres, en determinadas condiciones y brevísimos períodos. Y en la *Física* (II, 4-6) reconocerá la existencia de una especie de quinta causa, causa por accidente, constituida por la fortuna y el acaso, productores de acontecimientos excepcionales e inexplicables*.

En la edad media la dialéctica se plantea en términos de razón y fe, de pensamiento y revelación. Aunque se intenta la conciliación, con primacía de la fe algunas veces —las más—, o con autonomía de la razón, otras, siempre a la postre ésta resulta puesta al servicio de la primera. Es claro que ahora la significación de lo irracional, por lo menos, ha variado mucho; se trata sólo de la fe salvadora e iluminadora que puede llegar a ámbitos de comunicación religiosa no accesibles a

* Por otra parte, tanto Platón como Aristóteles, en sendos textos clásicos, se refieren al *asombro* como principio permanente y dominante del filosofar. vale decir como *arjé*; asombro que, a través de su dimensión *patética*, introduce lo no-racional en la raíz misma del movimiento filosófico y en la correspondencia más originaria del hombre con lo que es.

la razón. De ahí su función abridora, exploradora. La razón vendría detrás, para ayudar y llevar al hombre a la comprensión, hasta donde fuera posible, de lo descubierto. Dionisos y el culto de las fuerzas oscuras de la vida han quedado relegados y condenados como nefastas supervivencias de paganismo.

La época moderna nace y se robustece bajo el signo de la razón y del refloreamiento racional de lo griego. Es la exaltación de Apolo y de todo lo que a él concierne. Pero lleva un germen dionisíaco en sus entrañas que fructificará, conforme a la ley dialéctica de la historia, cuando lo apolíneo alcance su máximo extremo. En efecto, el racionalismo hipertrofiado del siglo xviii engendra el romanticismo del xix; y el romanticismo es *Sturm und Drang*, tormenta e impulso, glorificación de la vida, del sentimiento, emoción, pasión e intuición afectiva: todo lo propiamente irracional. La conjunción —en forzada síntesis— de los dos momentos antitéticos será intentada por Schelling, el filósofo del movimiento romántico del siglo xix. En él, junto a la armonía especulativa del sistema, se hallará la intuición no racional, inconsciente, de lo Absoluto, representada por la obra de arte y el artista, en algunos casos, o por la participación místico-religiosa, en otros. Pero siempre el modo de comunicación será alógico, por cuanto en el seno de lo Absoluto mora lo irracional como parte de su esencia. Luego, el germen dionisíaco fructificado se desarrollará vigorosamente en Schopenhauer, en quien lo Absoluto se llamará Voluntad y el órgano de captación intuición volitiva, y en Eduard von Hartmann, Inconsciente e instinto, respectivamente.

Claro está que los conceptos de razón e irracional se han enriquecido enormemente. Ya la razón cartesiana no es la razón dogmática medieval; es una razón que se autoanaliza y critica, que busca fundamentos indubitables en sí misma y por sí misma, y tiende, rechazando todo supuesto, a la construcción de un saber universal y absoluto, a la vez que estricto. Y de Descartes a Hegel hay un verdadero abismo racional, a pesar de que siempre se hable de "razón". Quien contribuye a delimitar esta hondonada pensante es Kant. Hasta Kant, la razón es una razón ontológica, que está en las cosas, infinita y divina, de la cual la razón humana es mera expresión. Constituye la concepción judeocristiana de razón que aún se encuentra en Leibniz. En Kant, la razón —entendimiento— es una razón fenoménica y finita, que limita su competencia a lo que ella misma configura, declarando fuera de su

esfera cognoscible la cosa en sí. Por ello la razón humana kantiana lleva en su núcleo un fondo de irracionalidad que irá ampliando su gravitación en el pensamiento de los filósofos posteriores, principalmente en Schelling y Schopenhauer. La razón dialéctica hegeliana, en fin, razón que se piensa a sí misma y síntesis de toda contradicción, recogerá en su ámbito también la de lo racional e irracional, elevando el antagonismo a nuevas configuraciones que lo superan pero a la vez lo albergan. Y por lo que respecta al segundo de los términos de la correlación, irracional significará ahora también lo expresivo, intuitivo, inefable, además de su mención propiamente dionisiaca.

El romanticismo, en tanto movimiento ideológico, cumple su ciclo histórico, pero lo irracional se afirmará y sostendrá cada vez con nuevos rótulos. Contemporáneamente se llamarán vitalismos, voluntarismos, activismos, emocionalismos, pragmatismos; todos en plural por ser múltiples y muy distintos. Y podremos contemplar el espectáculo de grandes filosofías racionalistas e irracionalistas enfrentadas: neokantismos, neohegelismo, neotomismo, fenomenología ortodoxa, por una parte; Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey, Bergson, Scheler, Santayana, Simmel, Jaspers, por la otra. Cuando no el dualismo se mueve en el mismo pensamiento, como ocurre en varios de los citados. En el curso de esta lucha los irracionalismos irán acumulando sin cesar puntaje, hasta quedar casi totalmente triunfantes hacia fines del siglo pasado y principios del presente.

Las causas de esta hipertrofia irracional habrá que buscarlas seguramente en el ámbito de una doble reacción: contra el racionalismo especulativo hegeliano y contra el racionalismo teológico medieval. Los hombres que personifican ambas rebeliones son Kierkegaard y Nietzsche, y sus pensamientos influirán de modo tal que aún hoy alientan en las principales direcciones del actual filosofar. Kierkegaard significa oposición a la razón universal y absoluta, tal como está representada en su época por Hegel; razón omnicomprensiva en cuyo proceso de autodespliegue el hombre no es más que un momento, al par que mero instrumento para su propia toma de conciencia. Frente a ella, Kierkegaard acentúa la prioridad de la existencia personal y concreta, individualidad y subjetividad pura, devorada como tal por la totalidad del sistema. El pensamiento conceptual mata a esta existencia que es acción y decisión, opción y compromiso, posibilidad, contradicción interna, paradoja. Nietzsche combate la razón dogmática y teocéntrica me-

dieval, a la vez que todo el horizonte cultural que simboliza, por la desjerarquización humana que implica. Le contrapone la vida, modificando en función de ella toda la escala de valores subsistente y el concepto teórica de verdad; vida es voluntad de poderío, principio y fuerza cósmicos que alientan en todo lo creado e impulsan al hombre a su superación.

Estos pensadores y quienes inmediatamente los siguen dirigen sus embates más que contra la razón en su totalidad, contra un cierto tipo de razón, la especulativa, sistemática, dogmática, de puro vuelo conceptual sin sujeción a los hechos. Intentarán superarla descubriéndole lo que se le escapa, que es lo verdadero, desplazando su acento de lo universal a lo individual, de lo idea a lo existencial, de lo lógico a lo vital. La extraordinaria gravitación de sus intuiciones en la filosofía y literatura contemporáneas ha impreso esta misma modalidad a todo el pensamiento actual. No sería exacto sostener que él es antirracional o irracional; busca puntos de partida nuevos, dominios de contacto directo con la realidad —que es siempre efectiva, concreta, particular—, pero para elevarlos luego a la inteligibilidad, a la descripción comprensiva, a la intuición coparticipadora. Y así se va delineando en el transcurso de los años a que asistimos un nuevo concepto de razón, una razón vital o existencial pronta a escuchar las hasta ahora inaudibles voces de lo íntimamente cercano, un pensar sensible al llamado de aquello que auténticamente es.

Para esto además —y sobre todo— la razón ha debido autodelimitar su esfera de aplicación una vez más. Al parecer vivimos un momento del proceso a través del cual la razón va descendiendo por sí misma, grada a grada, del pedestal en que la había colocado un racionalismo exagerado como el del siglo XVIII, y sin que la ensoberbezcan los ataques a mansalva del irracionalismo último. El punto de partida contemporáneo de este movimiento autolimitativo puede ser ubicado en las crisis de las matemáticas y lógicas de la segunda mitad del siglo pasado y primeras décadas del actual; crisis de fundamentación provocadas especialmente por el descubrimiento de las geometras no euclidianas. Aparte de muchas otras cosas, ellas vienen a probar la imposibilidad de demostrar ciertas proposiciones en el ámbito del mismo sistema en que actúan, ponen en crisis el criterio de evidencia en que se sustentaban los axiomas y postulados de la geometría euclídea, e inician una nueva concepción de los mismos como puramente convencionales. Na-

cen así las matemáticas y lógicas formalizadas e infinitas en número y posibilidades. Y esto ocasiona importantísimas consecuencias para la concepción de la razón. Ya no podrá ser imaginada como una, todopoderosa, absoluta y perfecta; por el contrario, proliferarán infinitas razones humanas, finitas, limitadas, relativas, falibles, en continuo proceso de libre racionalización. Por lógica derivación, sus verdades no serán absolutamente necesarias y universales, sino dependientes del sistema y en él sólo válidas.

Las restantes ciencias paulatinamente acusarán el impacto proveniente del campo lógico-matemático, y pronto se conformará, al compás de los hallazgos, la nueva ciencia contemporánea: autolimitada en sus pretensiones, circunscripta a sus fines específicos, exenta de las preocupaciones metafísicas de la ciencia clásica. Una ciencia moderna que ya no cree en una razón universal, absoluta y preexistente, heredada de un divino creador y hecha a su imagen y semejanza; que acepta y trabaja con la realidad de una racionalidad infinitamente procesal, permanentemente abierta a nuevas formas posibles, y cuya finalidad no reside ya en el conocimiento del mundo tal cual es, sino en la previsión de los probables resultados de futuras observaciones y en el cálculo de sus modos de expresión. Esta caracterización actual, fiel reflejo de las nuevas modalidades esenciales que ha adquirido la razón, puede ofrecerla la ciencia de hoy gracias a la formalización matemática y lógica. Ella la libera de las leyes inmutables de la razón única, ateniéndose en cambio a meros principios convencionales, aceptados sin prueba previa y de puro valor operativo.

Pero precisamente aquí, en este hasta ahora su último intento de perfección, la razón que se autolimita ha visto surgir una imprevista y por el momento insalvable valla: la imposibilidad de lograr, aún en el marco reducido de un sistema formal axiomatizado, un funcionamiento completo y consistente. En efecto, Kurt Gödel, joven profesor vienés de 25 años, demostró en 1931, a través de una prueba hoy famosa y que a partir de entonces lleva su nombre, el obstáculo con que tropieza todo sistema formalizado —matemático y por extensión también lógico— para alcanzar y mantener las condiciones fundamentales de completitud, consistencia y decidibilidad. Completo es el sistema en el que la serie de axiomas es suficiente para derivar de ella toda la infinita variedad de posibles proposiciones verdaderas; consistente, el que no encierra contradicción alguna; decidible, aquél en que se puede demo-

trar, en número finito de pasos, si una fórmula es o no un teorema del mismo. Y bien, la prueba de Gödel viene a mostrar que estos tres requisitos imprescindibles de toda axiomatización son imposibles de lograr de modo completo. La sistematización total, definitiva, es inasequible: siempre cabe la posibilidad de hallar enunciados verdaderos no derivables del grupo axiomático; no se puede asegurar jamás la absoluta eliminación de la contradicción interna; es improbable, en fin, aunque sea lógicamente posible, que se puede dar una prueba metamatemática de la consistencia de un sistema lógico-aritmético.

Todo esto va dicho para inferir dos conclusiones filosóficas acerca del problema que tratamos. La primera, que siempre es posible —e incluso fatal— el surgimiento de lo irracional en cualquier racionalización, pues es aquí donde permanentemente se aloja y pervive. La segunda, que la razón no puede expresarse en absoluto de un modo totalmente racional ni abarcar todo un ámbito de expresión construido por ella misma.

Impulsada a su propia superación por el pensamiento concreto y forzada a la autolimitación por el peso de los hechos, la razón se ha ubicado hoy en el lugar que por ahora le corresponde; sin pretensiones absurdas, pero también con plena conciencia de su validez y verdadero alcance. Al cabo de este proceso ha venido por sí misma a reconocer que lo irracional no es un enemigo, como tantas veces pensó a lo largo de su historia, sino su complemento indispensable. Ha advertido que no puede comenzar siquiera su tarea de aprehensión de la realidad sin servirse de instrumentos no racionales; que no es capaz de expresarse sin echar mano de nociones primitivas que distan mucho de ser comprensibles y acerca de las cuales carece por el momento de toda convicción sobre su validez y eficiencia. Ha visto, en fin, y verá quizá siempre, surgir en su campo el otrora tan temido fantasma irracional, y ha aprendido a tenerlo en cuenta y a utilizarlo en su provecho y, por ende, en el del hombre.

De este modo, la primitiva razón absoluta, perfecta, todopoderosa y autosuficiente, que en el curso de los siglos fue creciendo desmesuradamente, ha llegado a reconocer, poco más o menos, que la absoluta racionalidad es la más absurda de las utopías. La razón y lo irracional tienden hoy a unificarse en nueva síntesis superadora de viejos antagonismos, síntesis que ha de abrirse paso, seguramente, y originará una modalización del pensar humano cuyo nivel de desenvolvimiento debe-

rá situarse muy por encima de este clásico dualismo. Asistimos hoy, en la filosofía contemporánea, al vigoroso empuje y decidida influencia de este pensar unificador, pensar que por su propia esencia ontológica rechaza todo calificativo psíquico, para circunscribirse a ser sólo pensar, pensar del fundamento en que enraíza toda dualidad y se diluyen las diferencias.

INFORMACIONES

XIV CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA

En la Universidad de Viena, entre los días 2 y 9 de setiembre, tuvo lugar el Congreso internacional de filosofía, que contó con la adhesión y la presencia efectiva de más de mil quinientos miembros, que representaban a sesenta países.

Hubo sesiones plenarias dedicadas a la lectura de comunicaciones sobre cinco grupos de temas: Espiritu, mundo e historia; Libertad: responsabilidad y decisión; Lenguaje: semántica y hermenéutica; Filosofía e ideología; Filosofía y ciencias. Los coloquios estuvieron consagrados al examen de las interpretaciones contemporáneas del pensamiento de Hegel, Marx, Brentano y Wittgenstein. Las sesiones especializadas comprendieron casi todos los problemas de la filosofía.

De la importancia del Congreso deponen con elocuencia el número y la calidad de los participantes. Cabe destacar, entre ellos, los nombres de W. O. Quine (Harvard), H. G. Gadamer (Heidelberg), Paul Ricoeur (París), K. Popper (Londres), L. Landgrebe (Colonia), A. J. Ayer (Oxford), J. Hyppolite (París), R. Ingarden (Cracovia), F. Gonseth (Zürich), G. Calogero (Roma), L. Bagnolini (Bologna), J. v. Rintelen (Maguncia), A. Schaff (Varsovia), A. N. Prior (Londres), Leo Gabriel (Viena), G. H. v. Wright (Finlandia), J. M. Bochenski (Suiza).

Los delegados de la Universidad de Buenos Aires leyeron sus respectivas comunicaciones en las sesiones especializadas: Armando Asti Vera (*La prueba metafísica*) y Eugenio Pucciarelli (*Tipos de fundamentación de la teoría causal del tiempo*). En una petición que elevaron al Presidente de la Sociedad internacional de filosofía, Dr. Leo Gabriel, propusieron, con la anuencia de otros delegados de países de habla hispánica, que el castellano sea considerado como lengua oficial en los próximos Congresos de filosofía, con iguales derechos que el francés, el alemán y el inglés, que lo han sido en forma exclusiva hasta el presente.

Propusieron también que en los próximos Congresos se incluya, como parte del temario principal, la consideración de figuras del pensamiento hispanoamericano, que hasta el presente han quedado excluidas. Se mencionaron los nombres de Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset, por España; de José Enrique Rodó y Carlos Vaz Ferreyra, por Uruguay; de Antonio Caso y José Vasconcelos, por México; de Alejandro Deustua, por Perú; de Andrés Bello, por Venezuela, y por la Argentina, los nombres de Alejandro Korn, Alberto Rougés y Francisco Romero. Se sugirió que el próximo Congreso escogiera entre los mencionados, uno o dos nombres, como expresión del esfuerzo de América hispánica por ocupar un puesto en el concierto de las naciones que cultivan la filosofía.

Participaron en la constitución de la Sociedad internacional de Metafísica.

SOCIEDAD INTERNACIONAL DE METAFISICA

Se ha constituido una nueva sociedad filosófica de carácter internacional. La iniciativa, que había sido presentada y juzgada favorable en el Congreso interamericano de filosofía celebrado en Quebec en junio de 1967, ha tenido su realización en el XIV Congreso internacional de filosofía realizado en Viena en setiembre de 1968. Como resultado del mismo se ha logrado un grupo de ciento cincuenta personas, que representan diez y seis países, y se está preparando el programa de futuras actividades de la nueva entidad.

El Comité dedicado a los trabajos de organización de la Sociedad ha quedado integrado por las siguientes personas: Prof. Gottfried Martin (Alemania occidental), Prof. H. D. Lewis (Inglaterra), Prof. Paul Ricoeur (Francia), Prof. Joseph Owens (Canadá), Prof. Eugenio Pucciarelli (Argentina), Prof. Agustín Basave (México), Prof. Joseph Grünfeld (Etiopía), Prof. Tomonobu A. Imamichi (Japón), Prof. Mihailo Markovic (Yugoeslavia), Prof. Santosh Chandra Sengupta (India). Preside la Sociedad el Prof. Paul G. Kuntz (catedrático de la Universidad Emory, de Atlanta, Georgia, U.S.A.) y actúa como Secretaria la Prof. Ellen Haring (Wellesley College, Wellesley, Mass., U.S.A.).

Como primer paso para la constitución definitiva de la nueva entidad, y a fin de ampliar el número de miembros del Comité organizador, se ha sugerido la incorporación de las siguientes personas: Prof. Román Ingarden (Krakovia, Polonia), Prof. Nikolaus Lobkowitz (Checoslovaquia, actualmente en Munich), Prof. Emmanuel Trépanier (Universidad Laval, Canadá) y Prof. Tareisio Padilha (Río de Janeiro).

SYMPOSIUM SOBRE ASPECTOS HUMANISTICOS
DE LA CIENCIA

Auspiciado por la Fundación brasileña que lleva el nombre de Bial de San Pablo, se proyecta realizar, entre los días 15 y 18 de octubre de 1969, en la ciudad de San Pablo, un Symposium sobre "Los aspectos humanísticos de la ciencia". Se aspira a estimular un diálogo entre hombres de ciencia, literatos, artistas y filósofos.

El programa, dividido en cuatro secciones, incluye los temas principales siguientes: 1° Influencia de las nuevas concepciones de la ciencia sobre la imagen que el hombre se forja del mundo en que vive. 2° Las ideas de espacio y de tiempo en las artes y en la literatura. 3° El problema de la difusión del saber científico. 4° El periodismo científico y las sociedades para el progreso de las ciencias. 5° La humanización de la ciencia. 6° Las grandes conquistas de la ciencia y de la técnica al servicio del bienestar de la humanidad. 7° Importancia de la ciencia para el gobierno de los países. 8° Los problemas de la automación desde el punto de vista científico y humano. 9° Los lenguajes humanos y los lenguajes de las computadoras. 10° La creatividad en la ciencia, en las artes y en las letras. 11° La significación del arte moderno como

INFORMACIONES

creación de una nueva visión del mundo. 12° ¿Hay diferencias esenciales entre el acto de creación en la ciencia y en las artes? 13° Posibilidad de considerar la fundación de una Academia de las artes y las ciencias.

TERCER CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA SOBRE KANT

Se ha anunciado la realización de un nuevo Congreso de filosofía, con carácter de internacional y dedicado al examen de las interpretaciones más recientes de la filosofía de Kant. Tendrá lugar, entre el 31 de marzo y el 3 de abril de 1970, en los Estados Unidos, en la Universidad de Rochester, Estado de Nueva York. Hay dos comités encargados de su organización: el norteamericano está integrado por los profesores L. W. Beck (Rochester), George Schrader (Yale) y John R. Silber (Texas); y el europeo por los profesores de la Universidad alemana de Bonn, Gottfried Martin e Ingeborg Heidemann. Las comunicaciones en lengua inglesa han de ser remitidas a los profesores Beck (Rochester) y Martin (Bonn).

PREMIO NACIONAL DE FILOSOFIA

El Jurado que fuera designado por las autoridades del Ministerio de Cultura y Educación para discernir el Premio nacional de filosofía, aconsejó acordar esta distinción al doctor Arturo García Astrada por sus libros *Existencia y culpa* (Buenos Aires, Editorial Troquel, 1966) y *El pensamiento de Ortega y Gasset* (Ibid., 1961). De acuerdo al juicio unánime de los miembros del Jurado, correspondió al doctor García Astrada el segundo premio, habiéndose declarado desiertos el primero y el tercero. La distinción ha sido otorgada a un intelectual joven, formado en la Universidad argentina, ex profesor de Ética en la Facultad de Filosofía y Letras, de Tucumán, y actualmente a cargo de funciones similares en la ciudad de Mendoza, en cuya Facultad de Filosofía y Letras desempeña también la cátedra de Ética. Su producción escrita, de gran dignidad intelectual, lo destaca con una personalidad propia entre los jóvenes de su generación.

DISTINCION AL DR. ANGEL VASSALLO

Algo más de treinta años de ejercicio responsable e intenso de la docencia superior —en las Universidades de Buenos Aires, Litoral y La Plata— han consagrado al doctor Angel Vassallo como una figura de excepcional relieve en los círculos intelectuales y académicos de nuestro país. Sus cursos —de Ética, Introducción a la filosofía e Historia de la filosofía moderna—, que ha atendido sucesivamente, se distinguieron siempre por la amplitud de espíritu con que fueron desarrollados, tanto por el rigor de la información, como por la ponderación crítica y la presentación personal novedosa. Sus cursos han tenido la virtud de congregar, no sólo alumnos de las cátedras

regulares de la Universidad, sino también a egresados con hondo interés y vocación firme por los estudios filosóficos. Sin concesiones al gusto equívoco del público ni debilidad por las preferencias ocasionales de los tiempos, las exposiciones del doctor Vassallo han sido un raro ejemplo de alianza de la profundidad del concepto con la precisión de la palabra. En un esfuerzo magníficamente logrado de fidelidad a sí mismo, el doctor Vassallo ha seguido con independencia su propio camino, desarrollando un pensamiento original sin apoyarse en adhesiones explícitas a escuelas o pensadores. De esa actitud son también vivo testimonio sus libros, en los cuales el rigor del pensamiento ha encontrado un cauce personal para obrar con eficacia sobre el lector. El último de ellos, *Retablo de la filosofía moderna* (1968), acaba de ser publicado por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Ha sido precedido por una serie de obras anteriores, la mayoría de las cuales ha merecido varias reediciones. Cabe destacar entre ellos los siguientes títulos: *Nuevos prolegómenos a la metafísica* (1938), *Elogio de la vigilia* (1939), *¿Qué es filosofía? o de una sabiduría heroica* (1945), *Ensayo sobre la ética de Kant y la metafísica de Hegel* (1948), *El problema moral* (1961), *Bergson* (1967).

Al terminar ahora su actividad regular en la cátedra, por imperio de disposiciones legales, la Universidad de Buenos Aires, por especial pedido de su Facultad de Filosofía y Letras, ha conferido al doctor Angel Vassallo la distinción de profesor consulto.

ACTIVIDAD FILOSOFICA EXTRAUNIVERSITARIA

Aparte de las tareas docentes y de investigación, que se realizan normalmente como parte de la función específica de la Universidad, se desarrolla también en la ciudad de Buenos Aires una actividad filosófica seria en torno a distintas instituciones. Participan de ella profesores y egresados de la misma Universidad y personas ajenas a su cuerpo docente aunque espiritualmente vinculadas a la misma.

• El Centro de Investigaciones filosóficas, con sede en Tucumán 141, piso 2, Buenos Aires, realizó durante 1968 diversas tareas vinculadas con el desarrollo de los estudios filosóficos en la Argentina. En el mes de julio organizó un coloquio sobre "Enseñanza e investigación de la filosofía en la Argentina", al que fueron invitados los directores de los departamentos de filosofía de las Universidades del Sur, Litoral Nordeste, Tucumán, Cuyo, Córdoba, La Plata y Buenos Aires. Las reuniones se realizaron en el local de la Sociedad Científica Argentina. Asimismo se realizaron dos seminarios: uno durante el mes de abril dirigido por el doctor Antonio M. Battro sobre *Epistemología comparada* y otro en los meses de setiembre y octubre dirigido por Ezequiel de Olaso sobre *Leibniz y el escepticismo antiguo*.

INFORMACIONES

• El Instituto Goethe organizó, con la colaboración de la Alianza Francesa, un ciclo de conferencias durante el segundo semestre de 1966, que versó sobre Figuras y problemas de las filosofías francesa y alemana. Estuvo a cargo de los siguientes profesores: Adolfo P. Carpio (*Descartes y Heidegger*), Andrés Mercadé Vera (*La coexistencia en Heidegger y Sartre*), Armando Aati Vera (*La crisis del mundo actual: Heidegger y Guenon*), Guillermo A. Maci (*Implicancias ontológicas de "La fenomenología de la percepción". Heidegger y Merleau-Ponty*), Ansgar Klein (*La filosofía como hermenéutica, Heidegger y Ricoeur*).

• El Colegio libre de Estudios superiores organizó, en la sala de conferencias de la Sociedad Científica Argentina, una serie de disertaciones sobre *Aspectos de la filosofía española del siglo XX*. Participaron los profesores Adolfo P. Carpio (*Unamuno*), Edgardo Albizu (*Ortega y Gasset*), José María Ciguéla (*Zubiri*), Adolfo P. Carpio (*Gaos*), Ezequiel de Olaso (*Ferrater Mora*). A ellas han de añadirse las conferencias de Aníbal Sánchez Reulet (*La concepción del a priori y la teoría de los valores en Clarence I. Lewis*) y de Ansgar Klein, (*La historia como teoría y como praxis en Giambattista Vico*).

• En el Instituto Popular de Conferencias de "La Prensa", el profesor Eugenio Pucciarelli disertó sobre *La experiencia del cuerpo propio*.

• Un cursillo de Metafísica estuvo a cargo del profesor Juan R. Sepieh en el Instituto de Cultura hispánica.

• Como parte de los homenajes a Giambattista Vico, el Instituto de Cultura italiana auspició una conferencia de Eugenio Pucciarelli sobre *Vico y la razón histórica*.

• La Sociedad Argentina de Profesores de Sagrada Escritura, que anuncia para agosto de 1969 un Congreso consagrado al examen de "La hermenéutica del lenguaje mitológico", ha desarrollado un ciclo de conferencias sobre el tema de "La Escatología", en el que participaron los profesores José S. Croatto (*La hermenéutica de las representaciones escatológicas*) y Francisco García Bazán (*La escatología en la Gnosis*).

INDICE

Tomo VIII, n.º 9 y 10, año 1968

AGOGLIA, RODOLFO M., <i>Perspectivas de la razón histórica</i>	289
COSTA, MARGARITA, <i>Husserl y la razón lógica</i>	313
EGGERS LAN, CONRADO, <i>Esoterismo e iniciación en el estudio de la filosofía</i>	27
GARCÍA BELSUNCE, EDUARDO, <i>Kant y la razón sintética</i>	255
KLEIN, ANSGAR, <i>Hegel y la razón dialéctica</i>	269
LÓPEZ GIL MARTA, <i>Leibniz, el filósofo de los principios</i> ..	67
-- <i>Ortega y la razón vital</i>	325
MALIANDI, RICARDO, <i>La razón axiológica</i>	343
MIRÓ QUESADA, FRANCISCO, <i>Metateoría y razón</i>	195
PICCIONE, BRUNO, L. G., <i>La dimensión ontológica de los templos de ánimo</i>	43
-- <i>La razón y lo irracional: un dualismo superable</i>	353
PUCCIARELLI, EUGENIO, <i>La metafísica en la situación actual</i>	7
-- <i>La razón en crisis</i>	209
RAGGIO, ANDRÉS, <i>Una ambigüedad en la filosofía del lenguaje de Husserl</i>	21
WALTON, ROBERTO, J., <i>El sujeto hablante y la dominación del lenguaje</i>	81

TEXTOS

DIONISIO, PSEUDO AREOPAGITA, <i>Sobre la Teología mística</i> (Traducción y notas de Carlos Manuel Herrán y Mercedes Riani)	91
--	----

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

BERGADÁ, MARÍA MERCEDES, <i>La philosophie au XIII siècle</i> por Fernand van Steenberghe	132
BOLLINI, MARÍA TERESA, <i>La libertà e il tempo</i> , por Michele Federico Sciacca	147
COSTA, MARGARITA, <i>The Metaphysics of Descartes, A Study of the 'Meditations'</i> , por L. J. Beck	142
CRISTIANI, ALDO H., <i>Le Bergsonisme</i> , por Gilles Deleuze ..	144
GONZÁLEZ ASENJO, FLORENCIO, <i>Set Theory and the Conti- nuum Hypothesis</i> , por Paul J. Cohen	161
HERRAN, CARLOS MANUEL, <i>Heráclito. Textos y problemas de su interpretación</i> , por Rodolfo Mondolfo	127
KLEIN, ANSGAR, <i>Die kopernikanische Wende</i> , por Hans Blumenberg	137
KOVADLOFF, SANTIAGO EZEQUIEL, <i>El núcleo especulativo de la 'Apología' de Platón</i> , por L. Noussan-Letry	156
LA CROCE, ERNESTO, <i>Sócrates y el socratismo</i> , por Antonio Gómez Robledo	145
LUNGARZO, CARLOS A., <i>Magnitudes y límites del pensa- miento matemático</i> , por Oskar Becker	163
POCHTAR, RICARDO, <i>Relazioni e significati. I. Filosofia e fenomenologia della cultura</i> , por Enzo Paci	150
VIDAL, STELLA MARIS, <i>Mimesis. Plato's Doctrine of artistic Imitation and its meanings to us</i> , por W. J. Verdenius	159

TESIS UNIVERSITARIAS

Angel J. Casares, Hermes A. Puyau, Ezequiel de Olaso, J. C. Colacilli de Muro, Sara Strassberg, Carlos Al- berto Lungarzo, Mirta Evelia Carbonari, Roberto J. Walton	165
---	-----

INFORMACIONES

Nº 9	171
Nº 10	361

REVISTAS DE REVISTAS

Nº 9	175
------------	-----

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Rector

DR. RAÚL A. DEVOTO

Rector sustituto

DR. JUAN ALBINO HERRERA

Secretario de Asuntos Académicos

DR. EDUARDO MARTIRÉ

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Decano

DR. JUAN ALBINO HERRERA

Decano sustituto

DR. EDUARDO CASANOVA

Secretario de Asuntos Académicos

PROF. JUAN MANUEL SUETTA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Director

PROF. ARMANDO ASTI VERA

Secretario

LIC. FRANCISCO GARCÍA BAZÁN

INSTITUTO DE FILOSOFÍA

Director

DR. EUGENIO PUCCIARELLI

Secretaria

PROF. VICTORIA JULIÁ

Bibliotecarias

STA. NELLY MARTHA RAVIZZOLI

STA. MARTHA SUSANA GAMBA

Investigadores

SR. EDUARDO GARCÍA BELSUNCE

LIC. ROBERTO J. WALTON

LIC. JORGE LOVISOLO

LIC. CARLOS A. LUNGARZO

LIC. FRANCISCO GARCÍA BAZÁN

*Centro de estudios de filosofía medieval
organizadora*

PROF. MERCEDES BERGADÁ

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LA IMPRENTA
DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
EL 4 DE SEPTIEMBRE DE 1969

