

METAFILOSOFÍA DEL RACIONALISMO

Manuel Garrido

1. *El asalto a la razón*

Cualquiera que haya leído a Popper¹ o a Lukacs,² y seguramente también sin haberlos leído, recordará el “asalto a la razón” del existencialismo de los años treinta.

Las obras filosóficas más representativas de aquel momento³ testimoniaban una varia diversidad de talantes, desde el romántico vitalismo a la manera de los actuales “hippies”, al más descarado y reaccionario belicismo. Pero todas coincidían en su actitud anticientífica. “La filosofía”, había escrito ya el español Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), “se acuesta más a la poesía que no a la ciencia”.

Así, por ejemplo, Heidegger, en su famoso *Ser y tiempo*, comenzaba trazando un esbozo, poderosamente original e innovador, de las relaciones del ser humano con el mundo ambiente. Pero en la segunda mitad del libro el autor totalizaba los anteriores esbozos proyectando, ante los parpadeantes ojos del lector, una imagen del hombre como ser angustiado y envuelto en cuitas, con la idea fija e imborrable de la muerte.

Esta peregrina imagen pretendía superar definitivamente la idea del hombre como ser racional. Cuando la verdad es

¹ Karl Popper: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, 1957.

² Georg Lukacs: *El asalto a la razón*, México, 1959.

³ Entre otras: Heidegger, *Ser y tiempo*, 1927; Scheler, *La posición del hombre en el cosmos*, 1928; Klages, *El espíritu como adversario del alma*, 1929-32; Jaspers, *Filosofía*, 1932; Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, 1932; Huxley, *El mundo feliz*, 1932.

que semejante cuadro parece más apto para satisfacer las exigencias de un teólogo cristiano que las de un hombre de ciencia. Pues la vivencia de la angustia refleja mucho mejor, seguramente, la actitud del creyente ante la fe que la disposición del ser humano frente a lo real.⁴ De hecho, la teoría existencial de la angustia vino a secularizar, según propia declaración de Heidegger, el pensamiento religioso de Kierkegaard. Y habida cuenta de esta fuente, se comprende bien que el teólogo Rudolf Bultmann propusiese más tarde hacer del heideggerianismo el preámbulo filosófico de la fe protestante, a la manera como, durante siglos y después de bautizarlo, hizo ya el catolicismo con el aristotelismo.

Nada de sorprendente tiene, pues, que tanto Popper como Lukacs tilden de "irracionalismo" a una doctrina de esta índole, ni que, a la hora de señalar causas y remedios, ambos apelen a la razón y al pensamiento racional.

Pero el lector de *La sociedad abierta y sus enemigos* y de *El asalto a la razón* advertirá bien pronto, por poco avisado que sea, que cuando Popper y Lukacs hablan de razón y de pensamiento racional, sus coincidencias son más verbales que reales. Porque esas coincidencias parecen responder más a una diversidad que a una semejanza de sentido.

(Un simple botón de muestra, y ello no es mera anécdota, del abismo que media entre la perspectiva de ambos autores es, por ejemplo, la imagen que cada uno presenta de Hegel. Para Lukacs, Hegel es la fuente y el canon de la filosofía racional. Popper, por su parte, estima que la filosofía de Hegel es una sarta de dislates y lanza contra el inventor de esa filosofía una andanada de improperios no más versallescos que los esgrimidos por Platón contra los sofistas.)

La mentada diferencia de criterio en cuanto a la etiología y la terapéutica del irracionalismo por parte de filósofos que se precian de racionales despierta el interés de saber cuáles

⁴ Las raíces de la angustia existencial no son sólo religiosas. Ya en 1934 vio en ella lúcidamente Horkheimer el paroxismo de terror del individuo ante el estado fascista totalitario. Acaso valga la pena mencionar que el profesor checo Dubsy ha subrayado en 1966 ciertas analogías existentes entre la "alienación" (*Entfremdung*) de Marx y el "desarraigo" o "destierro" (*Heimatlosigkeit*) del segundo Heidegger.

sean las condiciones necesarias y suficientes para que una filosofía pueda ser llamada "racionalista".

Pero la elucidación objetiva de términos filosóficos plantea usualmente dificultades de procedimiento. Porque o bien se ciñe uno a los supuestos de una tendencia particular, en cuyo caso no hay garantía de objetividad, o bien se desentiende uno del parroquialismo de cualquier tendencia o escuela determinada, en cuyo caso se corre el riesgo de disolver y trivializar los contenidos en una generalidad excesiva que haga, como la noche, que todos los gatos sean pardos.

Dicho sea incidentalmente, existe, desde muy reciente fecha, un marco no menos inadecuado que cualquier otro para esta segunda opción. Me refiero a la llamada "metafilosofía" (término de redundante apariencia debido a Lazerowitz), por la que pudiera entenderse el estudio de las cuestiones que afectan a la filosofía en cuanto filosofía. Para disfrutar de esta plataforma de autognosis filosófica no hace falta encaramarse a ningún mítico cielo de enésima abstracción. Basta hacer uso de un metalenguaje —natural, por así decirlo, y no necesariamente sofisticado— que permita discurrir, con relativa libertad de compromisos, por los derroteros de la historia, escenario real donde la filosofía se dio. Mirándolo así, el problema de saber qué sea el racionalismo es un problema "metafilosófico".

2. *Razón y pasión en filosofía*

La filosofía pudiera decirse, alterando un tanto una conocida afirmación de Bertrand Russell, es como una zona intermediaria, una tierra de nadie, situada entre la ciencia, por un lado, y la religión y la política, por otro.

De hecho hay filosofías y sistemas que conceden prioridad a sus relaciones con la ciencia, y filosofías y sistemas que otorgan preponderancia a sus relaciones con la religión o la política. Las filosofías orientales del mundo antiguo (Lao Tse, Confucio) son paradigma de este segundo caso. En la filosofía griega (Aristóteles, Demócrito) y en la filosofía europea

moderna (Bacon, Descartes, Leibniz) se dan ejemplos del primero.

Este hecho sugiere la contraposición entre dos modelos de filosofía: una filosofía "científica", primordialmente interesada por obtener información objetiva sobre la realidad, y una filosofía "de salvación", a la que interesa sobre todo el problema práctico de hallar una satisfacción a los deseos del hombre, ya sea en este mundo o en otro que no sea éste. Esa diferencia puede suministrar un primer criterio para distinguir, correlativamente, entre "racionalismo" e "irracionalismo".

Pero un tal criterio no sería del todo satisfactorio. Por ejemplo: no parece claro que toda filosofía de salvación haya de ser irracionalista. En su tesis juvenil sobre la diferencia de sistemas materialistas, opuso Marx a la filosofía de Demócrito, primordialmente orientada al conocimiento teórico de la materia, la filosofía de Epicuro, que es un sistema de salvación profundamente orientado hacia la praxis. "La filosofía", afirmó el propio Epicuro, "no es nada si no logra la felicidad del hombre". Sin embargo, no parece correcto calificar de irracionalista el sistema ético de Epicuro.

La cuestión se aclarará, sin duda, si se decide primero qué es lo que se entiende o ha de entenderse por "razón". Dejando a un lado, deliberadamente, las diferentes teorías, tradicionales o actuales, sobre "facultades" de la mente, y sin adentrarme en pormenores de análisis lingüístico o semiótico, diré lisa y llanamente que entiendo por razón la capacidad que tiene el hombre (o cualquier organismo o mecanismo que se le parezca) de realizar funciones tales como: la construcción y aplicación de cálculos y métodos de prueba objetiva, la elaboración y crítica de hipótesis y teorías científicas y filosóficas, y la confección de patrones de conducta, privada o pública; funciones todas ellas que implican el uso de un lenguaje objetivamente comunicable.

Partiendo de un tal concepto de razón, la diferencia entre el racionalismo y el irracionalismo podría cifrarse en la siguiente condición: en aceptar o no aceptar que la elaboración de teorías filosóficas se sujete, con absoluto rigor, al control de la razón; es decir, a un control consistente en la cons-

trucción y crítica de pruebas objetivas. Una diferencia parecida a ésta es la que establece, por ejemplo, Schopenhauer en los *Parerga y Paralipomena* entre “racionalismo”, por una parte, e “intuicionismo” o “iluminismo”, por otra, entendiendo por tales, respectivamente, las filosofías que se ajustan a un método “racional” o “discursivo” y las que prefieren guiarse por la “intuición”.

Lo que distingue al filosofar racionalista del irracionalista no es el tema, ni tan siquiera el fin de la filosofía, sino el *método*. El filósofo racionalista no descarta, en principio, el problema del deseo y de la satisfacción del deseo. Sólo se niega a anticipar indebidamente soluciones. Lo decisivo, por su parte, estará más bien en el modo o manera de abordar ese problema.

La opción entre racionalismo e irracionalismo, o, si se quiere, entre la aceptación o no aceptación del método racionalista, no es cuestión que pueda resolverse mediante un razonamiento científico, simple o complejo. Porque discutir este asunto en términos científicos supondría el haberse dispuesto de antemano a acatar, por principio e inapelablemente, el fallo del rigor metodológico. Lo cual significaría, como es obvio, haber tomado ya la decisión que es aquí problema.

Esperar, en tales condiciones, una solución formalmente rigurosa del asunto sería utópico. Tal vez sea útil, a este respecto, meditar sobre el hecho de que una filosofía, sea o no racionalista, no se reduce sólo a un catálogo de aserciones sobre la realidad, ni tampoco a la aplicación de unos métodos de conocimiento. Una filosofía es también, en cierta medida, una actitud del hombre frente al mundo. Actitud que no pertenece, en tanto que tal, y por usar la consabida terminología de Morris, al orden de la sintaxis ni al de la semántica, sino al de la pragmática. En esta medida, el adoptarla o no adoptarla puede ser materia de libre decisión, o, si acaso, de talante o de idiosincrasia personal. Como alusión al irreductible fondo pragmático de actitud humana latente en la elección de un sistema filosófico, aunque no, naturalmente, como oráculo infalible, puede valer la famosa frase de Fichte, anticipadora de la tesis leninista del partidismo filosófico: “la

clase de filosofía que se tiene depende de la clase de hombre que se es”.

Existe, sin embargo, la posibilidad de apoyarse en lo que Kreisel llamaría “rigor informal”, y disponerse a aducir razones o argumentos que no serán estrictamente formales ni tal vez demasiado convincentes, pero que servirían, cuando menos para aconsejar esa opción o para justificarla después de haberla tomado.

Un motivo para elegir la vía racionalista pudiera ser, sobre todo para un occidental del siglo veinte, el hecho mismo de la ciencia y su progreso. El filósofo puede, si así lo prefiere, volverse de espaldas a la ciencia e ignorarla, en cuyo caso habrá de presentarse como puro verbalizador, más o menos autoritario o arbitrario frente a ella. Pero si no desea llegar a ser tal cosa, le convendrá reconocer la necesidad de ajustarse, como la propia ciencia, al duro patrón de la crítica racional.

Otro motivo, acaso el principal, para optar o no por la filosofía racionalista lo da el valor que se otorgue al conocimiento verdadero (lo que a su vez implica una cierta actitud frente a lo real).

Una tentación del hombre es imaginar que el mundo está hecho a la medida de sus deseos. La filosofía que sucumbe a esa tentación se ve forzada a la construcción de teorías que no sirven tanto para explicar la realidad como para hallar una satisfacción ideal de nuestras frustraciones. Es un riesgo contra el cual no hay defensa cuando se camina por la vía del irracionalismo.

Pero hay hombres, y también filósofos, que prefieren imaginar que el mundo es, sencillamente, como es, y no tal y como lo deseamos. Desde este punto de vista, y sin que ello signifique renunciar en principio a la satisfacción de nuestros deseos, parece más sensato tratar primero de conocer el mundo y obtener la debida información que, eventualmente, nos permita transformarlo para mejor vivir en él. *Natura non nisi parendo vincitur*: a la naturaleza no se la vence si no es obediéndola, decía Francis Bacon. Es la vía racionalista.

Correlativamente a la distinción entre racionalismo e irracionalismo pudiérase acaso hablar también, y descendiendo al

terreno pragmático de las actitudes, de dos modos o talentos típicos de filosofar: uno “lógico”, fundado en la razón, que prefiere atender primero, aunque no sea exclusivamente, a los valores de verdad y conocimiento, y otro “pático” o “patético”, primordialmente guiado por la pasión y el sentimiento, para el cual los valores de verdad tal vez no sean decisivos.

3. *La base dogmática del racionalismo clásico*

La especulación racionalista tiene una larga historia en la filosofía europea. La línea más significativa al respecto empieza con Platón y Aristóteles, pasa por la escolástica medieval y culmina en Leibniz y Wolff. Se la puede denominar “racionalismo clásico”.

El esquema de la filosofía que profesa el racionalismo clásico es, en breves rasgos, como sigue:

(1) La mente humana está capacitada para conocer inmediatamente ciertas verdades naturales de carácter supremo (primeros principios o axiomas), cuyos contenidos constituyen el núcleo “inteligible” de la realidad.

(2) Esas verdades evidentes sirven de punto de partida para construir deductivamente, con mayor o menor ayuda del conocimiento sensible,⁵ teorías y sistemas filosóficos cuyas conclusiones tienen el mismo carácter de necesidad que los principios de que parten, y afectan materialmente hablando, como ellos, a la totalidad de lo real.

(3) Dichos sistemas son típicamente “completos”, o cerrados a un progreso del conocimiento que no sea meramente accidental; contienen una teoría de las esencias inmutables de

⁵ La conocida diferencia epistemológica, dentro del racionalismo clásico, entre realismo e idealismo sería aquí prácticamente irrelevante.

Esta diferencia versa sobre el conocimiento del mundo sensible; pero el grado de fecundación que ese conocimiento pueda tener sobre el inteligible apenas si altera las líneas maestras, ni menos aún las conclusiones, del edificio levantado, a partir de los axiomas, por la filosofía clásica racionalista.

Algo análogo pudiera decirse de la diferencia entre el sistema de Platón y el sistema de Aristóteles.

las cosas y una doctrina del ente espiritual; e implican, casi invariablemente, un teorema sobre la existencia del ser supremo trascendente.

Este tipo de especulación es patrón común a toda filosofía racionalista clásica. Su modelo está en Platón, cuyo genial ademán filosófico se caracteriza por la búsqueda apasionada de primeros principios lógicos, previamente disfrazados de ontológicos y sujetos al montaje de la operación "deus ex machina" (hipóstasis ontoteológica).

La mezcla de estos tres ingredientes: intelectualismo epistemológico, esencialismo o fixismo ontológico y teísmo metafísico, constituye un caso bien flagrante de lo que, desde Kant, se ha dado en llamar dogmatismo.

El valor de verdad de la filosofía dogmática encuentra hoy día, en la bolsa del pensamiento, mínima cotización. El desarrollo de la ciencia moderna en los dos últimos siglos (evolucionismo, crisis de fundamento de la matemática, revolución de la física), por un lado, y las filosofías empirista y criticista, por otro, han reducido al estado de inoperante a semejante modo de filosofar.

El progreso de la ciencia ha dado al traste con el ideal de un conocimiento eternamente válido y esencial y definitivamente "completo" de la realidad. El darwinismo, por su parte, se ha encargado de enviar al museo de animales prehistóricos la clásica imagen fixista de un universo esencialmente inmovible. En cuanto a las pruebas clásicas del teorema de existencia del ser supremo, distan mucho de satisfacer al pensamiento actual, excepción sea hecha de la escolástica.⁶

⁶ Esta modalidad del racionalismo clásico suele, curiosamente, unir al dogmatismo el anticientifismo. Porque las más de las veces ignora o trivializa el impacto de la ciencia en nuestro conocimiento del mundo y se dispone a construir, hoy como ayer, una imagen de la realidad a base de elucubrar cómodamente sobre heredadas categorías tradicionales, en la mayoría de los casos verbales, por más que se pretenda fecundar esa imagen con el exiguo caudal de datos vertidos por la experiencia del sentido común. El diálogo de la filosofía con la experiencia, particularmente la científica, debe ser entendido como cosa demasiado seria para tolerar que se lo someta a expediente tan banal.

El racionalismo clásico fue, según todas las apariencias, un racionalismo *dogmático* e hipostático. Consumir demasiado tiempo en discutirlo sería algo así como participar en una carrera galopando a lomos de un caballo que estuviese muerto.

4. *La función crítica de la filosofía.*

Pero la muerte del dogma no trae consigo la muerte de la razón. Por el contrario, una vez desprendida de ese lastre, la mente humana queda más libre y más capacitada para el ejercicio de sus funciones propiamente racionales.

El hombre no es un animal mítico, sino un animal lógico; y el dogma pertenece al dominio del mito. Como ha observado Popper,⁷ el ser humano tiende, de un modo instintivo y primario, a forjar explicaciones míticas y dogmáticas de las cosas; a mitologizar y dogmatizar sobre lo real. Pero a esta tendencia sucede luego el momento de la reflexión crítica, en que mitos y dogmas se desvanecen, para dar paso al nacimiento de teorías filosóficas y científicas.

El fenómeno de la muerte del dogma en filosofía representa así una fase positiva en el proceso de evolución racional del "mythos" al "logos". La no aceptación, por parte de la filosofía, de unos primeros principios lógico-ontológicos de carácter dogmático no supone, en realidad, un decisivo apartamiento del programa racionalista. Por el contrario, puede significar una más madura realización de ese mismo programa. Resultado de ello es un racionalismo que no es dogmático, sino *crítico*.

La filosofía y la ciencia, en su estadio evolucionado, dejan de ser un cuerpo de verdades definitivas para adquirir carácter problemático y tornarse objeto de crítica y de duda. El poder de coacción que ejercían los viejos principios clásicos cede paso a la libertad en la formación de hipótesis y al subsiguiente control de ellas mediante análisis racional. Lo

⁷ *Philosophy of Science: a Personal Report*, en: C. A. Mace, ed.: *British Philosophy in Mid-Century*, 1957. La traducción castellana de este artículo está recogida en: Karl Popper. *El desarrollo del conocimiento científico*. Buenos Aires, 1967, págs. 43-79.

que ayer era hipóstasis y dogma es hoy hipótesis y problema a criticar.

El empiriocriticismo de Mach, el convencionalismo de Poincaré y Einstein, el formalismo de Hilbert y el hipoteticismo de Popper son modalidades recientes de una conquista que la ciencia poseía desde Galileo y la filosofía posee ahora también desde Hume y Kant.⁸

¿Hasta qué punto no puede la crítica de los principios filosóficos incurrir en una incontrolable anarquía de pensamiento? La respuesta a esta pregunta está en el balance del programa de revisión radical de supuestos. Sabido es que incluso el examen de principios lógicos que el pensamiento clásico juzgaba inexpugnables ha obtenido resultados de extraordinario interés. El principio de exclusión de tercero, por ejemplo, es hoy considerado por muchos no ya como una proposición analítica y vacía —cual principio lógico que es—, sino como una proposición inválida, aun en la esfera de la lógica, cuando se lo trata de aplicar a contextos no finitos.

Pero son sobre todo los principios de carácter sintético, que pretenden versar sobre lo real, los más necesitados de crítica. Creer en ellos a pies juntillas por el solo hecho de que el sentido común o la tradición los sancionen no es ac-

⁸ El tránsito del racionalismo clásico al racionalismo crítico podría ser parodiado apelando a un viejo par de conceptos peripatéticos. Aristóteles escribió que la sabiduría filosófica es una conjunción del entendimiento y de la razón, del "nous" y de la "episteme": "he sophía nous kaí epísteme" (Et. Nic. VI, 7, 1.141 a 19). El "nous" era, para el filósofo de Estagira, la facultad de intuir principios inmutables; la "episteme" era, en cambio, la facultad de extraer por deducción conclusiones científicas a partir de esos principios. El culto al primero lo había heredado Aristóteles de su maestro Platón, mientras la teoría de la segunda fue una de sus más originales aportaciones.

Las relaciones entre el "nous" y la "episteme" dan vivo cumplimiento a la teoría hegeliana del conflicto dialéctico entre el amo y el esclavo. Para la vieja tradición platónica, el momento noético o intelectual representaba el aspecto más sublime y, por así decirlo, "divino" del filosofar; la función de la episteme era instrumental. La filosofía actual desmitifica y pone entre paréntesis ese momento noético, mientras analiza, desarrolla y cultiva con ahínco el momento racional o epistémico. Si antes estuvo sometida al entendimiento, es hoy la razón la que juzga al que fue su señor.

titud recomendable para un filósofo que se precie de hacer uso de su razón. La posible verdad de un principio no se manifiesta tanto en sí mismo como en sus consecuencias, y es por ellas por lo que debe ser juzgado. Un principio es, pura y simplemente, una hipótesis, y, como tal, sólo en la medida en que demuestre su fertilidad se lo puede aceptar. La moderna teoría de la prueba y los actuales métodos empíricos de contraste de hipótesis suministran instrumentos excelentes para llevar a buen término esta tarea.⁹

Por lo demás, un fenómeno similar a la desmitificación del dogmatismo filosófico en el ámbito del conocimiento especulativo se ha dado también en el dominio de la filosofía práctica. La muerte del dogma en el terreno de la praxis ha sido la obra de Feuerbach y, sobre todo, de Marx. El mejor y más eficaz complemento práctico de la crítica kantiana de la razón pura se encuentra en la crítica de la razón económica y política realizada por el autor de *El Capital*.

5. *Razón analítica y razón dialéctica*

Las filosofías que más parecen monopolizar hoy la etiqueta de racionalismo o de neorracionalismo son las corrientes "analíticas", tanto lingüísticas como científicas (positivismo lógico, filosofía del lenguaje ordinario, pragmatismo, criticismo). Todas ellas ofrecen teorías propias acerca de lo que deba ser el control racional, y aducen diferentes patrones metodológicos encaminados a suprimir los abusos de construcción especulativa de la filosofía dogmática.

Pero no todas esas teorías han resultado ser satisfactorias. Por ejemplo, el criterio de verificabilidad formulado por los

⁹ Y aun disponiendo de pruebas a favor no sólo de la no contradicción, sino de la eficacia de una hipótesis, todavía sería mucho decir de ella que es verdadera. El éxito de una hipótesis no implica necesariamente su verdad. Porque p implique q y q se dé, no por eso queda probada la verdad de p , sino todo lo más su verosimilitud. Es el abecé del método hipotético-deductivo, que en modo alguno es, aunque muchos parecen ignorarlo, monopolio exclusivo de la ciencia positiva.

Sobre este punto puede leerse el artículo de N. Rescher: "Discourse on a Method", publicado en la revista *Methodos*, vol. XI (1959), n. 41, págs. 81-89.

positivistas lógicos incurrió en la falacia de petición de principio. Y algo análogo sucede con el “dogma” del uso en la filosofía del lenguaje ordinario. Hablando en términos generales, estas filosofías manifiestan el más extremado recelo frente a todo ensayo de construcción especulativa y optan por retirarse a lo que Quine llamaría un “exilio cósmico”. El espacio vital del filósofo queda, para ellos, reducido a un exiguo laboratorio de idiomas, por principio y “ex profeso” desprovisto del más elemental aparato.

Por su parte, las filosofías “dialécticas”, en sus diferentes modalidades orto o heterodoxas, exhiben un proyecto de razón que se vincula a las ideas de contradicción, negación, evolución, totalización, etc., y que se muestra hartamente más ambicioso que el analítico, tanto en el orden de la teoría como en el de la praxis.

La evaluación y contraste de ambos modelos de razón, el analítico y el dialéctico, requiere haber fijado previamente un criterio que delimite con rigor el ámbito de validez de cada uno.

Un criterio “fuerte” para distinguir el pensamiento analítico del dialéctico lo proporciona el principio lógico de no contradicción. Este principio (que ha sido durante miles de años el más inviolable “tabú” y la más fundamental regla de juego del pensamiento científico occidental) puede servir de lindero entre ambos campos: el dominio del pensamiento analítico, que se somete a su control, y el dominio del pensamiento dialéctico, que escapa a tal control.

Ello se enlaza con el problema de la relevancia filosófica de la lógica formal. Frente a ésta, un filósofo puede tomar una de dos actitudes: o aceptar, a la manera de Heráclito y de Hegel, la validez de la idea de contradicción lógica: $\vdash p \wedge \neg p$ (*) o bien rechazar esa idea y acogerse, por tanto, a la validez del principio que la niega: $\vdash \neg (p \wedge \neg p)$.

(*) Los símbolos aquí utilizados se traducen, respectivamente: “ \vdash ” por “es cierto que”; “ \wedge ” por “y”; “ \neg ” por “no” (o también “no es cierto que”); “ \rightarrow ” por “implica”; “ \vee ” por “o”; “ p ” y “ q ” por proposiciones cualesquiera.

En el primer caso resultaría posible, sin ninguna dificultad, disponer de un sistema lógico capaz de probarlo todo. (Pues, aceptada la idea de contradicción: $\vdash \neg p \wedge p$, y habida cuenta de la conocidísima tautología: $\vdash \neg p \wedge p \rightarrow q$, resultaría por *modus ponens*: $\vdash q$. Pero q , que vendría a simbolizar, por así decirlo, la síntesis hegeliana, puede ser cualquier cosa.) Ahora bien: un sistema del que todo se pueda deducir, tanto lo verdadero como lo falso, poseería escasísimo interés en lo que respecta al control de calidad de nuestra información científica sobre el mundo. Sería, dicho en términos técnicos, un caso típico de sistema "post-inconsistente". La filosofía dialéctica de Hegel es, en ciertos aspectos, un sistema de esa índole.

En el segundo caso, el lógico que respete el principio de no contradicción no podrá decir, tal vez, nada positivo o negativo sobre el mundo, pero sí sobre los nexos lógicos a los cuales han de atenerse los hechos y fenómenos del mundo. En este sentido, el compromiso mundano de las tesis positivas de la lógica no va mucho más allá de fórmulas del orden: $p \rightarrow p$ (que equivale como es sabido, a: $\neg (p \wedge \neg p)$; y también, clásicamente, a: $p \vee \neg p$). La impotencia del lógico para derivar de su sistema, y por las solas fuerzas de ese sistema una proposición contingente como, por ejemplo: $\vdash q$, es la mejor garantía del rigor y de la utilidad de su lógica.¹⁰

Estas reflexiones llevan a la ineludible conclusión de que conciliar, al nivel de la lógica formal, la razón analítica con la razón dialéctica es cosa más difícil que aparear grifos con caballos. Pues la opción por uno de esos dos extremos carece de término medio. O se es analítico o se es dialéctico.

Un criterio más "débil", y también más interesante, para distinguir el pensamiento analítico del dialéctico se encuentra al nivel de la metodología de la ciencia empírica.

Este criterio puede basarse en la estructura y en el grado de rigor del conocimiento científico. A este respecto, cabe

¹⁰ De hecho, la actitud ante el principio de no contradicción por parte de epistemólogos marxistas tan destacados como Zinov'ev, Kolman y Schaff se ajusta mucho a los cánones de la lógica clásica.

hablar, por una parte, de pruebas y explicaciones científicas que se apoyan en un fundamento real-positivo (pruebas analíticas) y pruebas científicas que se efectúan por refutación (pruebas dialécticas). Pero también es de observar que junto al conocimiento puramente científico de rigor estrictamente probativo (conocimiento “analíticamente” controlable) figura el conocimiento precientífico y paracientífico, de interés heurístico y tentativo. Tal es el caso, por ejemplo, de los ensayos de amplificación inductiva, el lanzamiento de nuevas hipótesis, las totalizaciones problemáticas del estado actual de una ciencia, la apertura de nuevos campos de investigación, etc. El control de este tipo de conocimiento de índole precientífica y paracientífica podría corresponder a una actividad “dialéctica” de la razón.

Una tal actividad justificaría por sí sola la defensa de la tesis de la *complementaridad de la razón analítica y la razón dialéctica* en el plano metodológico del conocimiento científico de la naturaleza. Tesis que es susceptible de ser precisada diciendo que la razón dialéctica complementa a la razón analítica doblemente: mediante una función *heurística* o *tentativa*, que consiste en la amplificación y totalización (problemática) del conocimiento científico, y mediante una función *terapéutica* o *catártica*, que consiste en la refutación y crítica de hipótesis.¹¹

Pero esta relación de complementaridad no es simétrica. Por el contrario, frente al papel relativamente sustantivo de la razón analítica en el plano del conocimiento científico, el

¹¹ De la conexión entre crítica y dialéctica da testimonio Karl Popper, conocido paladín del antihegelianismo, al hablar en estos términos de su propio método: “En la presente obra he relegado a un segundo término el método crítico —o, si se quiere, “dialéctico”— de resolver contradicciones...”, *La lógica de la investigación científica*, Madrid, 1962, pág. 54, nota. Sobre el riesgo de arbitrariedad del convencionalismo de Einstein y Popper, que parecería, a la manera de un luteranismo de la razón pura, encontrarse a pocos pasos del irracionalismo, y sobre la posible superación de ese riesgo en el sentido de la dialéctica de Gonseth y Bernays, cfr. el interesante artículo: G. y J. Janoska, *Das dialektische Apriori*, en “Dialéctica”, vol. 24 (1970), págs. 1-3, de donde he tomado la cita de Popper.

papel de la dialéctica sería más bien instrumental o adjetivo.¹²

Un tercer criterio para medir las diferencias en cuanto al concepto de control racional por parte de las filosofías analíticas y las filosofías dialécticas se encuentra en la esfera de la práctica y de la realidad histórica.

La actitud del filósofo analítico ante la praxis se cifra, de ordinario, en las palabras de Wittgenstein: “la filosofía... lo deja todo como es”.¹³

La actitud del filósofo dialéctico ante la praxis suele llevar por lema la famosa sentencia de Marx: “los filósofos no han hecho más que *interpretar* el mundo de diferentes maneras; pero lo que importa es *transformarlo*”.¹⁴

En realidad es en el terreno práctico donde más propiamente se dan las “contradicciones” (conflictos entre ideologías e ideologías, entre ideologías y conductas, entre conductas y conductas), y es en este terreno donde, definitivamente, llegan a resolverse. La historia de las revoluciones sociales de los últimos siglos enseña con meridiana claridad que no es sólo la crítica teórico-instrumental de las ideologías, al estilo, por ejemplo, al que nos tiene acostumbrados la admirable escuela de Francfort, sino el efectivo ejercicio de la acción, el factor que, en última instancia, decide los conflictos.

También en la esfera de la praxis puede hablarse de una complementariedad de la razón analítica y la razón dialéctica. Pero con una sensible diferencia. Pues la función totalizadora de la razón, que a nivel teórico es instrumental y adjetiva, tiene a nivel práctico un carácter, por así decirlo, sustantivo. Porque el análisis de fines y medios, teóricamente siempre incompleto, es completado o “totalizado”, con vistas a la acción, por un acto decisivo de la razón práctica, sancionadora de toda conducta, inclusive, en su caso, la violencia.

¹² La tesis en cuestión estaría emparentada con esta otra acerca de las relaciones entre ciencia y filosofía: “Ni la ciencia tiene la tarea de confirmar las tesis de la Filosofía, ni la filosofía es el guardián intelectual e ideológico puesto para preservar a la ciencia de errores y confusiones”, R. Havemann, *Dialéctica sin dogma*, Barcelona, 1967.

¹³ *Philosophische Untersuchungen*, 124.

¹⁴ Tesis sobre Feuerbach, XI.

6. Nota sobre el racionalismo en la filosofía española

La pregunta por la historia del racionalismo en la filosofía española puede resultar ambigua si no se introducen en ella las correspondientes precisiones, que doy ya por supuestas. Por lo demás, en este breve apartado esbozaré tan sólo un apunte de la cuestión.

Unamuno escribió una vez que la filosofía española ha venido a girar, con cierta constancia, en torno a tres direcciones netamente definidas: el senequismo, la escolástica y el vivismo.

Los autores inclinados a meditar sobre la vivencia, típicamente hispana, del sentimiento trágico de la vida, han optado, desde Séneca a Ganivet y el propio don Miguel, por la *primera* de esas tres direcciones. La cual vendría a identificarse, más o menos, con la etiqueta "irracionalismo" empleada en este ensayo.

Aplicar este rótulo a la obra del pensador cordobés puede parecer precipitado. Pero no lo resulta tanto cuando se confronta el estoicismo senequista, romántico y moralizante,¹⁵ con el estoicismo griego, al que tan geniales aportaciones se deben en materia de filosofía especulativa.

Los penúltimos eslabones de la cadena de escritores trágicos españoles son de sobra conocidos. La obsesiva influencia de Nietzsche y el cariz de esa influencia, por ejemplo, en generaciones política y culturalmente tan dispares como son la del noventa y ocho y la del treinta y seis—liberal y crítica la una, antiliberal y práctica la otra—, son rasgos típicos del senequismo de nuestros días.

La aplicación sistemática de la razón a cuestiones teóricas, sobre todo lógicas y metafísicas,¹⁶ en la filosofía es-

¹⁵ Este contraste fue visto certeramente por J. C. García Borrón en su libro *Séneca y los estoicos*, Barcelona, 1956.

¹⁶ Una aparente línea de especulación filosófica de corte racional cabría divisar en la influencia idealista de Hegel en el pensamiento español, como sería, por ejemplo, el krausismo del siglo pasado. Pero a esa apariencia no responde mucha realidad, y sin que ello signifique, por lo demás, poner en tela de juicio la impagable deuda histórica que

pañola ha sido tal vez monopolio de la *escolástica*. De hecho, nuestros mejores cerebros especulativos han navegado en esta corriente: Vitoria, Soto, Suárez... Incluso Zubiri, representante eminente de una filosofía racionalista en el panorama de nuestro actual pensamiento, se incorpora los resultados de la ciencia y la filosofía modernas al modo escolástico, partiendo de un pacto básico con la filosofía de Duns Scoto y la teología revelada.

En este sentido, y de acuerdo con lo establecido en anteriores apartados, muy bien pudiera afirmarse que el racionalismo especulativo en España ha sido, en sus principales representantes, un racionalismo dogmático, tal y como lo fue el europeo. Aunque, mirándolo bien, tal vez fuese más exacto decir que el racionalismo especulativo en España, con la rara excepción quizás de Averroes, no sólo ha sido, como el europeo, un racionalismo dogmático, sino, además, y a diferencia del europeo, hiperdogmático, puesto que los dogmas que sujetaron la razón de nuestros filósofos no han sido únicamente de orden natural, sino también sobrenatural. *Philosophia ancilla theologiae*. Para bien o para mal, en muchas de las mejores cabezas de la filosofía española, la razón teológica ha vampirizado a la razón filosófica.

El uso libre y crítico de la razón, especialmente en su aplicación a la vertiente práctica de la filosofía, es decir, a la vida y a la historia, se ha refugiado, dentro del pensamiento hispano, en la dirección que Unamuno denominó *vivismo*, la cual suele coincidir con la mayor y mejor parte de los intentos de europeización de España acaecidos en nuestra moderna historia.

Los grandes escépticos y relativistas españoles, desde Luis Vives a Ortega, representan, pues, la postura de mayor interés

el librepensamiento español tiene contraída con Sanz del Río. Porque el panenteísmo krausista comparte mejor los defectos que las virtudes del patrón dialéctico del hegelianismo. Y lo mismo sucede con su versión castellana.

Por su parte, el hegelianismo de izquierda en general y el materialismo dialéctico en particular tiene, como ya advirtió Araquistain, una tradición muy exigua en nuestro país. Pero, a juzgar por los datos del momento, su futuro parece positivo.

desde el punto de vista de una filosofía librepensadora y refractaria al dogmatismo.

El bagaje de construcción teórica en estos autores ha solido ser mínimo, en parte por ser ésa una constante del escepticismo, y en parte porque en ellos pesó siempre más la dimensión humanista que la científica.

A este respecto, el raciovitalismo orteguiano constituye una cierta excepción, pues representa un cuerpo de doctrina antropológico y social relativamente organizado —y libre, por lo demás, de la irracional obsesión tanática del existencialismo germano—. Parece ser asimismo que en la filosofía del último Ortega, a diferencia de lo que acontece, por ejemplo, con Heidegger, prepondera más acusadamente el factor racional.

Los milenarios textos homéricos hablan del doble peligro que al enfilarse el estrecho de Mesina acechaba al navegante: o estrellarse contra la roca Escila, o ser devorado por el torbellino Caribdis. ¿Seguirá siendo el vivismo la única alternativa al dilema planteado por la inclemente roca Escila —léase: escolástica— y el vertiginoso torbellino Caribdis —léase: senequismo— en la filosofía española?

Un racionalismo que sea crítico y que, a la par, se interese seriamente por los resultados de la ciencia y de la técnica modernas ha sido fenómeno de difícil cultivo en nuestro suelo, singularmente entre filósofos. De hecho, sus más ilustres representantes en el pasado (Mayáns y Siscar, Feijoo, Ramón y Cajal, Rey Pastor, Marañón) han procedido, en gran parte, del campo de la ciencia, y han laborado en solitario o contra corriente. En cuanto a hoy, la plural obra de filósofos (Ferrater Mora, Nicol) y hombres de ciencia (Ochoa, Rodríguez Delgado) españoles contemporáneos, revela, con la elocuencia de una tabla baconiana de ausencias y presencias, la función exacta del medio ambiente entre nosotros. La mejor esperanza de la filosofía española acaso esté en la medida de su inadaptación a ese medio.