

El racionalismo*

JEAN PAUL MARGOT**

La mejor manera de captar las tendencias propias del racionalismo es tal vez la de compararlo con la filosofía antigua y la filosofía de la Edad Media.

Es en Grecia que por primera vez surgió la idea de pedir a la consideración del mundo por la inteligencia, y no solamente a una revelación sobrenatural o a la tradición, lo que debe ser tenido por la verdad. Lejos de ser un "milagro", el pensamiento positivo es un acontecimiento histórico que señala la conciencia de un poder propio del espíritu de liberarse de las coacciones físicas y prácticas para entregarse al ocio y a la contemplación (theoria) de la verdad. Concebido por analogía con la organización viviente o con la obra de arte, el mundo (cosmos) no puede ser contemplado tal como es sino por un pensamiento ordenado. Es la forma (eidos) que es la esencia de las cosas; es el fin (telos) que es la causa completa y decisiva de los acontecimientos: Las partes del universo no son interesantes sino en la medida en que expresan el todo, en tanto que elementos del orden del mundo. La filosofía griega mide la realidad de las cosas a su perfección, tal como la concibe una inteligencia ordenada y ordenadora, y admite que esta perfección es la causa profunda de su realidad. De ahí que se ha podido hablar de un objetivismo dogmático del pensamiento de los antiguos que hace depender la actividad de la inteligencia, de la presencia e influencia del objeto y para el cual una realidad inteligible es el principio de la inteligencia, al igual que la realidad sensible es el principio de la sensación. El acto de la inteli-

gencia es posible porque su objeto (el ser), es primero, de manera que el conocimiento es una modalidad del ser. Debido a estas disposiciones, la filosofía griega no puede aceptar que exista en el universo algún vicio radical, o, en el orden de las cosas, alguna raptura esencial. Si concibió en ciertos de sus representantes la distinción entre lo espiritual y lo corpóreo, nunca fue para quedarse con dos substancias absolutamente heterogéneas e incommunicables. Para Platón mismo, la separación entre el mundo sensible y el mundo inteligible jamás significó la negación del mundo sensible. Al contrario, la separación (chorismos) se resuelve finalmente en la unidad del conocimiento, de la vida moral y de la vida social.

Aunque le deba mucho a la filosofía antigua, la filosofía de la Edad Media se distingue profundamente de ella, tanto por la naturaleza de los principios que la denomina como por las condiciones que regulan sus manifestaciones:

- inspiración esencialmente religiosa, y no estética; el cristianismo contiene las verdades que necesita el hombre para lograr su salvación;
- infinitud del Dios creador, por oposición a la simple perfección de un dios que se piensa a sí mismo (Ver Aristóteles, Metafísica, Libro XII) o que ordena el mundo sin producirlo;
- Subordinación de la razón a la revelación, de la libertad de pensar a la autoridad, sin por ello que la inteligencia se anule. De hecho, más que de subordinación -que valdría solamente en algunos casos- se trata de una identidad de la verdadera religión con la verdadera filosofía, de un esfuerzo de hacer sentir la inteligencia en la fe. Partien-

* Versión revisada y corregida de la transcripción magnetofónica de la conferencia dictada por el profesor Margot.

** Profesor titular. Facultad de Humanidades, Universidad del Valle.

do de la conformidad de la razón con la fe, la escolástica se encamina lentamente hacia la emancipación de la razón a través de la vía moderna (Siglos XIV y XV).

De hecho, la filosofía moderna nace de una reivindicación de la libertad de la mente, del deseo de autonomía de una razón que ya no precisa de una luz extrínseca para iluminar sus objetos. La filosofía moderna no podía pretender al título de filosofía sino proponiendo una explicación racional universal. En la antigüedad, filosofía y ciencia se confunden. Ahora bien, la filosofía moderna, desde el comienzo y de manera cada vez más pronunciada, encuentra frente a ella, como potencia constituida sin ella, la ciencia; y una ciencia cuyos conceptos y medios de afianzamiento no sólo no dependen directamente del pensamiento filosófico, sino que a menudo se oponen a este pensamiento. La ciencia observa, induce, generaliza y se vale de la experimentación; ella se propone unas leyes, unas relaciones. Ya no la determinación de esencias. Respeta el hecho y apunta a la práctica, al dominio de la naturaleza. Sin duda, ya no cabe preguntarse si la ciencia es cierta, pero sí cabe preguntarse cómo llega a ser cierta:

- a. Explicación de la génesis en el espíritu de las ideas que entran en la formación de la ciencia;
- b. Búsqueda de las condiciones que garantizan la objetividad de la ciencia;
- c. Examen de los límites del espíritu y del alcance real de la ciencia.

Así, mientras la filosofía antigua fue dogmática, la filosofía moderna es crítica. Empieza con la duda; tiene que indagar cuáles son las condiciones que justifican para el pensamiento la posibilidad del conocimiento. tiene que examinar el valor de las relaciones y afinidades que la filosofía antigua consideraba de entrada ciertas.

Tiene que trabajar para unir unos términos que,

después de haber sido tomados como conexos, habían sido desunidos por la fe religiosa y la ciencia positiva: sentido y razón, cuerpo y espíritu, naturaleza y moralidad, personalidad y sociedad, mundo y Dios. Mientras que para la filosofía de los antiguos la actividad del sujeto y la representación del objeto estaban como dadas la una en la otra, la filosofía moderna tiene, por una parte, que ahondar más al fondo del sujeto para descubrir ahí las condiciones de hecho o, mejor, los principios generadores de la percepción o de la inteligencia de las cosas y, por otra parte, tiene que concebir el objeto mucho más independiente de todos los elementos o de todas las cualidades que le presta el espíritu subjetivo.

La revolución filosófica del siglo XVII es indisoluble de la nueva ciencia y de la nueva manera de ver las cosas. Es así que cuando Galileo ve caer un cuerpo, ya no pregunta acerca del "por qué" (dióti) sino acerca del "cómo" cae dicho cuerpo. Rechazando el organón (el instrumento del saber) aristotélico, nuestros filósofos del siglo XVII se valieron de las herramientas nocionales que les habían proporcionado las nuevas matemáticas, la física y la astronomía acerca de la estructura del universo y de la naturaleza del conocimiento.

Frente al método -aristotélico-escolástico-silogístico, Descartes adopta una actitud crítica. En Las Reglas para la Dirección del Espíritu¹, la discusión acerca del método aparece encarada desde una clara y decisiva oposición entre "los conocimientos que no son más que probables" y el conocimiento cierto e indudable. Contra "la maquinaria de los silogismos probables de los escolares", es decir de los dialécticos, Descartes afirma que "...en la búsqueda del camino recto de la verdad, no debe uno ocuparse de ningún tema sobre el cual no pueda tener una certeza tan grande como la

1. Descartes, Reglas para la Dirección del Espíritu, Editorial Porrúa, México, 1981.

de las demostraciones de la aritmética y la geometría" (R. II). Lo que Descartes objeta al silogismo (dialéctico) es que sus operaciones son inútiles o, mejor aún, que hay que considerarlas como unos "obstáculos" (R. IV). El silogismo ni siquiera sirve para deducir una conclusión de algo ya conocido, puesto que el entendimiento lo puede hacer sin recurrir a unas leyes formales. He aquí el meollo de la crítica de Descartes: Por medio de sus preceptos los dialécticos "creen gobernar la razón humana prescribiéndole ciertas formas de razonamiento tan necesariamente concluyentes que la razón se confía a ellas, por más que llegue de alguna manera a desterrar la evidencia y la atención de la inferencia misma, puede no obstante, en virtud de la forma (vi formae), deducir a veces algo cierto" (R.X). Vemos que Descartes critica aquí el aspecto formal de la lógica aristotélica en uso en la escolástica. Tal crítica del aspecto formal de la lógica escolástica debe ser relacionada con las tres primeras reglas y el primer precepto de la segunda parte del Discurso del método. Al afirmar que "toda ciencia es un conocimiento cierto e indudable", ataca la manera probable de razonar cuyo punto de partida es la existencia de tesis encontradas, es decir del desacuerdo: "Cada vez que dos hombres formulan sobre la misma cosa juicios contrarios, es seguro que al menos uno u otro de ellos se engaña. Incluso, ninguno de los dos parece hallarse en posesión de la ciencia, pues si las razones de uno fueran ciertas y evidentes, podría exponerlas al otro de forma que acabaría por convencer su entendimiento" (R.II). Y, en efecto, lo convencería porque el objeto de su conocimiento sería una naturaleza simple mientras que, en caso de un desacuerdo, lo convencería "en virtud de la forma" de su razonamiento. Es por eso que Descartes, conocedor de la sutileza de la argumentación en uso en la Escuela, pone en guardia contra la creencia de que la verdad es descubierta por un gran número de personas.

Con Descartes las matemáticas suplantán la lógica en tanto que disciplina rectora para el trabajo científico y, más generalmente, para las operaciones del entendimiento. Si Descartes puede tomar las matemáticas por el fundamento estable sobre el cual estriba todo el edificio del conocimiento humano, es porque estas traducen la unidad de la sabiduría humana, es decir la unidad del espíritu, de la razón, y porque muestran así que no hay más que una sola ciencia, una sola certeza y un solo método para alcanzar la verdad, cualquiera sea la diversidad de sus objetos. La búsqueda de la verdad no requiere nada más que el desarrollo de la luz natural de la razón con el fin de que el entendimiento pueda mostrar a la voluntad la elección, que debe hacer. Conviene, por lo tanto, estudiar los dos actos del entendimiento, la intuición y la inducción, que resultan ser también las operaciones que dominan los procedimientos aritméticos y geométricos, únicas disciplinas que "exentas de todo vicio de falsedad o incertidumbre" (R.II) responden a los criterios de certeza e indubitabilidad que exige el conocimiento científico. La lógica escolástica ha sido rechazada porque se reduce a un formalismo que no presta ninguna atención al contenido material de los razonamientos. Ahí donde el método escolástico reglamenta la forma de los razonamientos (syllogismorum formae) independientemente de su contenido, el método cartesiano permite situarnos frente a las naturalezas simples conocidas por intuición, o frente a las consecuencias que deducimos. En efecto, escribe Descartes "si ignoramos algo de lo que podemos saber, ello sucede solamente o porque nunca hemos advertido algún camino que nos condujera a tal conocimiento, o porque hemos caído en el error contrario. Pero si el método explica recatamente de qué modo ha de usarse la intuición de la mente para no caer en el error contrario a la verdad, y cómo han de ser hechas las deducciones para que lleguemos al conocimiento de todas las cosas: me parece que nada se requiere

para que éste sea completo, puesto que ninguna ciencia puede obtenerse, sino mediante la intuición de la mente o la deducción, como ya se dijo anteriormente". Y el método, añade, no pretende enseñarnos cómo estas mismas operaciones han de ser realizadas, "porque son las más simples y las primeras de todas" (R. IV).

La sustitución progresiva de la lógica por las matemáticas a partir del siglo XVII tiene por correlatos dos temas que son comunes a la epistemología. Por un lado, la idea de una diferencia de naturaleza, hasta de una oposición radical, entre dos ciencias. Por otro lado, esta idea "se superpone a una idea antigua, sin borrarla del todo...: en la medida en que el silogismo representa la única forma de deducción válida, se sigue pensando que el razonamiento matemático se resuelve finalmente, cuando se lo analiza en sus últimas articulaciones, en silogismos" /2. En realidad, estos dos temas son inconciliables debido a la profunda y decisiva diferencia que existe entre la deducción silogística y la deducción cartesiana. Basta aquí señalar que en la deducción cartesiana -deducción matemática y no lógica- el término inferido a partir de un primer término no sale analíticamente de éste como en el silogismo aristotélico, donde se deduce de un antecedente que hace ver -en un tercer término- el medio o la razón por la cual el sujeto y el predicado de la conclusión son unidos. El término inferido no es, por ende, el primer término, sino la relación que el espíritu (mens) que compara, establece entre los dos términos. Contrariamente a lo que podía afirmar O. Hamelin en su Sistema de Descartes (París, Alcan, 1911) no es porque Descartes tomaba por modelo la deducción matemática que no salta de la silogística sino que precisamente por esa misma razón que Descartes salta de la silogística.

"Después de haber intuido algunas proposiciones simples, si de ellas concluimos alguna otra cosa, es útil recorrerlas con un movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento, reflexionar en sus mutuas relaciones y concebir distintamente, cuanto sea posible, varias cosas a la vez,...". La principal utilidad de esta regla XI consiste en que "reflexionando sobre la mutua dependencia de las proposiciones simples, adquirimos el uso de distinguir inmediatamente qué es más o menos relativo y por qué grados se reduce a lo absoluto". Ahora bien, para distinguir lo simple de lo compuesto, es preciso proceder con orden, es decir disponer todas las cosas bajo la forma de series yendo de lo más simple a lo más complejo al igual que en toda deducción de tipo matemático o, más precisamente, al igual que en la matemática universal que no considera sino el orden y la medida y cuya idea fundamental está expresada al final de la Geometría: "en materia de progresiones matemáticas, cuando tenemos los dos o tres primeros términos, no es difícil encontrar los demás. De hecho, una progresión matemática consiste esencialmente en una serie ordenada de términos en la cual cada término depende del que lo precede. El postulado de lo simple enunciado en la Regla VI contiene por lo tanto "el principal secreto del método" puesto que nos hace ver que "todas las cosas pueden ser dispuestas en ciertas series... en cuanto pueden conocerse unas a partir de otras, de modo que cuantas veces se presente alguna dificultad, inmediatamente podamos advertir si sería útil examinar algunas otras primero, y cuáles y en qué orden". Para ello, y sabiendo que la noción de serie no remite a un absoluto que sería una suerte de "ser" como en las categorías de Aristóteles y sus discípulos, basta comparar las cosas entre sí, porque es cuando procedemos así para descubrir cómo las unas dependen de las otras, que podemos llamar las unas absolutas y las otras relativas. El secreto del método consiste entonces en identificar en

2. R. Blanché, La logique et son histoire, Paris, A. Colin, 1970, p. 174.

todo, lo más absoluto.

La importancia que Descartes otorga a las nociones de relación y de comparación es un claro indicio de la novedad del método cartesiano. Hasta entonces los lógicos atribuían un papel secundario a la noción de relación. Una vez planteados los términos, y solamente entonces, la/las relación/es los unía/n. Así, en el silogismo:

Todo hombre es mortal

Sócrates es hombre

Por lo tanto Sócrates es mortal

Se sabe de antemano que si Sócrates pertenece a la clase "hombre", pertenece también a clase "mortal", ya que "mortal" es un atributo esencial de la "humanidad". Entendemos así mejor por qué Descartes rechaza la deducción silogística, puesto que no hace progresar el conocimiento.

Sin llegar nunca a una autonomía completa con respecto al orden óntico ordoreum, el orden epistemológico-ordo cognitionis, se libera del orden del ser, ya que la puesta en series continuas, es realizada por el espíritu en oposición abierta a las categorías aristotélicas y escolásticas. Mientras que la especulación se colocó en el ser y limitó su trabajo a definir sus grados, podía existir una conexión entre el silogismo y la ontología. Con Aristóteles y Santo Tomás el orden del silogismo presenta una perfecta conformidad con el orden de las cosas. El contenido de la realidad determina el contenido de los Pensamientos, y la lógica es la ley de inteligibilidad de esta realidad, en tanto que consiste en hacer pasar al acto la verdad que está en potencia en la inteligencia. Conocer, entonces, es actualizar lo que está en potencia, y lo que está en potencia solamente lo está en la medida en que lo está en lo real. Conocer no es crear, desde el pensamiento, sino encontrar o descubrir lo que hasta ahora permanecía oculto. En otros términos, si la inteligencia "crea", no crea un objeto sino un

modo de explicación del objeto, en el interior del objeto. Concebido como una deducción en la cual los términos inferidos salen analíticamente del primer término, el conocimiento responde al modelo de la lógica donde lo aprehendido es una modalidad de lo real. Mas todo esto había de cambiar a partir del momento en que la reflexión moderna cuestionó la relación entre el pensamiento y el ser. Con Descartes, tenemos una teoría del conocimiento modelada sobre las matemáticas donde él o los términos son producidos por la relación que el espíritu que compara establece entre el absoluto y los términos inferidos y donde, invirtiendo el eje aristotélico-tomista, Descartes puede afirmar que "del conocimiento al ser la consecuencia es buena". Aristóteles va del mundo al espíritu, de lo sensible a lo inteligible. Descartes, al contrario, comienza por liberarse de lo sensible; se ampara en lo inteligible y, así preparado, vuelve a la experiencia. Aristóteles va del mundo a Dios y de la práctica a la contemplación. Descartes va del pensamiento a Dios, y de Dios al mundo para volver a sí mismo. Con Aristóteles el ser mide el conocimiento, la inteligencia que tenemos de las cosas. Con la filosofía moderna es la inteligencia que mide el ser. Cómo no percibir entonces un profundo cambio en la problemática del conocimiento. Las ideas ya no se obtienen por abstracción a partir de una realidad originaria. Las ideas que hacen aparecer las verdades eternas en el entendimiento humano dejan de estar prefiguradas en la esencia divina. Ya no son unas estructuras ejemplares a la imagen de la esencia de Dios: son unas funciones ejemplares que realizan en nosotros el decreto divino. Hemos aquí confrontados con los límites del racionalismo cartesiano; el poder del entendimiento está supeditado a la omnipotencia divina que crea la verdad. Tan pronto inventado, el método deja lugar al orden preestablecido. En Descartes, contrariamente a Kant, el espíritu humano no constituye la verdad: no

hace más que descubrirla, puesto que Dios ha fijado de una vez para siempre las relaciones que las esencias mantienen entre sí. De hecho, pese a ser una creación inteligible de Dios, el mundo moderno (siglo XVII) deja de ser inteligible para el hombre. Desaparece la complicidad entre un mundo cargado de significación y un sujeto humano que confía poder recuperar, a través de los signos proporcionados por el mundo, el secreto de su propio destino. El mundo moderno aparece así como

un mundo absurdo, rico en efectos, pero cuyo sentido está ausente ya que Dios, quien es incomprendible, supera nuestro entendimiento. En los límites de la modernidad el sujeto no afirma nunca; asiente a la evidencia de cualquier necesidad, habla a nombre de algo que no es él, su razón o, mejor, la Razón, la ciencia, la historia, el determinismo universal, o cualquier generalidad. El verdadero sujeto del discurso racionalista es ahora el método, más no el individuo.



Sobre la tradición empírica

JORGE E. VILLEGAS M.*

Cuando se me invitó a participar en este seminario y se me dio a conocer el título del tema sobre el que debía disertar, a más de una dificultad me vi abocado. La principal, pensar en la tradición empírica. Resulta obvio que una tradición implica un momento, más o menos definido que fundamenta y posibilita la tradición; sus defensores y por consiguiente sus difusores; una doctrina o una tesis o una actitud o una filosofía fundante de esa tradición; sus alcances y sus limitaciones. En lo que sigue trataré de dilucidar el sentido de esta tradición desde diferentes perspectivas. Para tal efecto, abordaré inicialmente el problema acercándome a su tratamiento en una de las vertientes en que se movió el pensamiento en la edad media y luego lo haré desde la modernidad.

* Profesor Facultad de Humanidades, Universidad del Valle.