

NOTA PRELIMINAR A UNA FILOSOFIA DE LA INTELIGENCIA

Et nox illuminatio mea in deliciis meis. Ps. CXXXVIII, 11.

I

No existe, en realidad, una filosofía, sin un objeto permanente sobre el cual se ejercite la especulación; y las formas de filosofar menos adictas a las determinaciones ontológicas y a las concreciones dogmáticas, se asientan en principios metodológicos cuya finalidad es la concepción de un objeto o de un punto de vista estable. Pensar es, siempre, determinar —aún en el más amplio sentido— y una determinación no se concibe sin la fijación de un límite, provisorio o definitivo, que nos permita adquirir un concepto, noción o imagen o simplemente considerar el fluir viviente de la realidad. La razón es esencialmente determinativa por cuanto es limitada, y su plasticidad reclama representaciones adecuadas a una formulación explícita: todo lo racional es representable y determinable, es discernible. Necesitamos el uso de esta facultad para el enunciado de los principios científicos y de las leyes lógicas que constituyen el estado superior del pensamiento discursivo. Y de este modo adquirimos nociones determinadas respecto a las cosas concretas y al acaecer espiritual factible de un apresamiento en los moldes racionales.

Esta tendencia a la determinación es traducida por el lenguaje mismo, que pugna por sustancializar hasta las cosas del pensar puro; se practica, así, una suerte de empirismo lingüístico, cada vez más acentuado, con la esperanza de llegar a formas verbales definitivas en donde quepan significaciones únicas, de igual manera que en la matemática en la cual, una vez de atribuído a un signo un valor convencional, queda como expresión exclusiva y uni-

versal de su significado. Sin embargo, la palabra es algo más que la estructura enunciable cuya estrechez y rigidez materiales son rebasadas por el contenido de la palabra misma —“representado” o “sugerido” o “forma viva” que constituye su esencia. Pero esta “forma” quedará siempre como una plenitud transversal, será una suerte de presión superior que motivará el crecimiento de los idiomas de los pueblos cultos: el anhelo de matematizar el lenguaje es una tarea sin límites.

Pero la necesidad de expresarse exige un punto de vista fijo: no voces sino términos, y entonces el lenguaje adquiere una condensación suficiente para las necesidades del discurso y para el mecanismo de la lógica formal. La palabra, en calidad de término, carece, por definición, de la flexibilidad que presupone el pensar puro y de la amplitud que reclama la forma traducida pero, en cambio, ofrece claridad y precisión y se transforma en el instrumento del concepto: es el órgano por excelencia del concepto que viene a ser su equivalente racional. Necesidades lógicas, necesidades discursivas; discernimiento racional, expresión verbal de la especulación: dos términos materiales de la filosofía en donde trata de reservar sus conquistas formales, esperanza ciertamente vana, no porque determinemos “a priori” una realidad trascendental que desborde estos moldes rígidos, sino porque la experiencia misma nos descubre la impotencia originaria de ellos para un enunciado exhaustivo. Por ejemplo, los nombres comunes, que traducen un concepto general de la naturaleza determinada o indican “comunidad (una especie, un género) no agotan nunca la forma que enuncian; y en cuanto a los nombres propios, basta recordar la verdadera convención que presuponen antes de acordarles una representación, para advertir su radical insuficiencia expresiva: no son más que signos, desnudos de toda validez propia. De modo que cuando tratamos de expresar una idea, pugnamos por re-crear las palabras y, tácitamente, deseamos prescindir de ellas, anhelo, ciertamente irrealizable, pero que vive en el alma de quien intenta traducir el acontecer espiritual.

Entonces aparece en toda su evidencia el contraste entre la riqueza inagotable del pensamiento y la precaridad de los medios del discurso. El ideal consistiría en pensar sin conceptos y hablar sin palabras, por lo menos sin los elementos que suministra el lenguaje actual: emplear, en cambio, un lenguaje de puros verbos,

término

instr. del conc.

* Impotencia de
mismo para un
caso ejecutivoNombres comunes
agotan la forma e
nunciación. Nombres
propios, presuponen
convención.Riqueza inagot
del pensamiento,
ruidos de los me
del discurso.(El ideal sería p
sin conceptos y
sin palabras

sin temporalidad concreta, una especie de lenguaje activo, no sustancializado, que traduciría una visión directa de las esencias espirituales. Pero tal ideal no es realizable, aunque se puede, desde ya, afirmar como un axioma, que mientras más profunda es la visión de la mente, menos clara resulta. Toda obra profundamente pensada, es decir, que arriesga la superación del concepto en beneficio de la forma trascendental investigada, tiene una traducción verbal oscura: esta correspondencia es frecuente en las obras de la inteligencia que, como veremos a su debido tiempo, tienen un desarrollo extrarracional, fuera de las categorías lógicas comunes. El recurso más "viable" para evitar esta dificultad, consiste en el acierto de escoger las palabras "sugeridoras" de las ideas, porque toda palabra, además de su significado vulgar, tiene una resonancia, que sería el eco de su forma intraducida. Las grandes experiencias espirituales sólo admiten esta forma de dicción y por ello dejan un extenso campo de contingencia. El verbo interior no se revela a todos y no resulta inteligible para todos. Y hay una forma de dicción que expresa una plenitud sublime: la grandeza de su significado es tal, que reclama un magisterio para tornarla accesible a la razón humana y evitar una anarquía de interpretaciones.

Experiencias como la mencionada —conocimiento directo, pero tomado como un hecho natural— en realidad resultan incommunicables, y las más abismales visiones del espíritu llevan a éste, lógicamente, al *Divinum Silentium*, la forma más perfecta de expresión que corresponde a la forma más perfecta de conocer. Filosóficamente hablando, debemos renunciar a poseer un saber concreto acerca de esa experiencia intraducible, pues, los tratados que la describen, como realización humana, están sometidos a la condicionalidad de la palabra humana: nunca son más necesarios los símbolos, las parábolas, todo lo que sea capaz de introducirnos en el mundo transversal, donde las formas discursivas adquieren la plenitud de su potencia. El recurso, con todos los riesgos que comporta, es practicable, dentro de ciertos límites, en el dominio de la inteligencia, debido a los caracteres peculiares del mundo transracional que admite, o mejor dicho, que pide una formulación distinta del mundo del conceptualismo. Este presupone siempre las determinaciones y, por tal causa, el análisis de las ciencias demuestra que la sobreestructura que constituye la parte general de ellas debe

detenerse en ciertos principios constantes y *convencionales* pues, en cuanto trata de franquearlos, desaparece la imprescindible concre-^{Las esencias físicas} tidad del saber conceptual, y los postulados científicos se disuelven ^{la delimitación del} en un verdadero nihilismo. [La fecundidad del saber científico está ^{que legitima su función} legislada por su limitación, mientras que el saber filosófico acentúa ^{pero el valor intrínseco} su riqueza a medida que supera la estrechez del concepto y las ^{útil a medida que} convenciones del discurso.] ^{no le estrechez del con} ^{los contenidos del ser}

Confirman nuestras afirmaciones acerca de la impotencia de la palabra humana para ofrecer un discurso adecuado a la riqueza ^{Confirmado por la co} de un conocimiento pleno, las reglas espirituales dictadas a los que ^{plación, a medida} aspiran a elevarse por la vía de la contemplación hacia la experien- ^{que profundiza la co} cia sustancial del Ser. La profundidad de la visión es más efectiva ^{cia del ser la presencia} a medida que la prescindencia del discurso es mayor, de tal modo ^{del discurso es mayor} que el progreso espiritual parece condicionado por una especie de ^{mayor regresión es} regresión verbal. La palabra implica un fraccionamiento obligado ^{— Como la palabra} de las esencias, una concepción fragmentaria del Ser, luego recon- ^{es concepción fragmenta} struído como en los infantiles juegos de paciencia con cubos; pero el ^{del ser, y el Ser de un} Ser es una unidad y su representación adecuada consiste en su con- ^{dad, se considera en} sideración como totalidad continua, lo cual sólo es posible (apro- ^{vez más simple de} ximadamente, sin duda) prescindiendo de los instrumentos que nos ^{implies un proceso} inducen a discurrir por imágenes inconexas. Así se explica que la ^{la ausencia del concep} ascensión hacia la suprema conquista espiritual, importe un aleja- ^{mo verbal.} miento progresivo del conceptualismo verbal: simple consideración del Ser y privación simultánea de la palabra, que sólo serviría para interrumpir este proceso de máximo conocimiento.

Sin embargo, ya no se trataría del conocimiento filosófico, si se admite que la tarea de éste consiste en determinar la realidad, si bien puede anticiparse que el conocimiento pleno del Ser (en cuanto es posible dentro de la limitación de las facultades humanas) es conocimiento confuso. Este es un problema que lo veremos a su debido tiempo, aunque desde ya parece que la claridad del conocimiento no es la condición "sine qua non" para la concepción filosófica del Ser, pues la "claridad" es el sucedáneo del hábito de pensar por imágenes. Corporizamos y materializamos las ideas y logramos así una representación concreta: vivimos en un mundo de imágenes ideales, y nuestra tendencia natural nos inclina a desechar todo aquello que no sea adaptable a este procedimiento de materialización. Nos persigue la obsesión de las ideas

Para las facultades del ser es un confuso pues lo "claro" es el sucedáneo del hábito de pensar por imágenes

claras y distintas lo cual, en realidad, sólo resulta factible en los estadios inferiores del pensamiento, cuando la inteligencia aún no se ha desprendido del mundo sensible que, como un lastre, gravita sobre nuestros hábitos intelectuales. Todo lo que implique una fragmentación, una determinación, será correlativo de la claridad, la cual se halla en razón inversa a la amplitud y calidad de las concepciones: y si puedo representarme claramente un libro o una pluma, esta luminosidad ficticia se desvanece cuando considero los elementos constitutivos del principio de contradicción o la naturaleza de la esencia y de la existencia. El conocimiento (confuso), en cuanto conocimiento humano, es el sello peculiar de la humanidad limitada, finita, condenada a ver en espejo: el sello de la humanidad caída. Ascendemos de la claridad a la confusión, del mundo de las imágenes al de las esencias, de las apariencias visibles al Ser invisible. Mientras más próximos a los seres particulares estamos nuestro discernimiento es más eficaz, es decir, mientras más humanos somos. Sólo cuando logremos desasirnos de nuestra humanidad, veremos la verdad por excelencia cara a cara.

Hemos citado esta experiencia por vía de ejemplo, porque en ella se nos revela la insuficiencia de la palabra como medio de expresión del acaecer espiritual, y ya se vé cómo el desarrollo lógico que hemos anticipado en nuestro análisis, es confirmado por una de las formas más profundas del conocer (considerando ese proceso en su estadio natural y ageno, por tanto, a toda influencia que exceda el dominio de la inteligencia). Pero el conocimiento filosófico pretende determinar las cosas y exponer, sea lo que juzga su concepto, sea lo que estima como simple relación, y en este sentido no es posible postular la prescindencia absoluta del discurso, ni admitir una forma de conocer que no sea demostrable y distinta.

Mientras la filosofía esté sujeta a la necesidad de expresarse, esto es, a la necesidad del discurso, y mientras se considere la aptitud de traducir verbalmente las ideas como un signo de efectividad del conocimiento, será preciso admitir un mínimo de conceptualismo: palabra y concepto están en íntima relación: no es posible hablar sin palabras y no es posible discurrir sin conceptos —por lo menos dentro de los hábitos vulgares. El concepto es un término *in quo*, es decir, —como la palabra— contiene una forma, apresa una porción de lo real para conocerla en sus notas universales, des-

Instrumento
por lo
por lo
racional
no hay
de lo
B
 Preciso será desechar esas interpretaciones extremas, para ver en el concepto solamente un medio de llegar al conocimiento adecuado de la realidad y satisfacer las necesidades racionales: no se trata de un instrumento dado, sino de un elemento artificial construído por la mente para ascender los grados sucesivos que la llevarán a una representación del ser en general. Dentro de estos límites discretos, puede afirmarse que, fuera del concepto, no hay representación posible de la realidad inmediata, y así lo han entendido todos aquellos que han deseado alcanzar un Ser concreto y definido, pues hasta la misma reducción del Ser a un todo lógico en generación constante, acaba por llegar a un término conceptual, que viene a ser como la palanca que pedía Arquímedes para mover el mundo. Es decir, que quien desee forjar racionalmente una filosofía, debe recurrir al concepto, para sobre él erigir sus construcciones.

a una
molencia
por los
problemas
en el momento
que debe
ser Resol-
vuto
lo de una
fase de
aún to
ción de la
clases
j. en el
to B. a-
otencia en
no en el
P. en el
de ser for-
de la ad-
e. a. un-
de for-
a. en el
a. un-
a. un-
 Aquellos que por huir de la "idolatría" de los sistemas dualistas, buscan una representación dinámica del Ser, legislado por los principios de la ciencia de la lógica, parten de la ilusión de que les será posible reconstruir la realidad en un fluir perpetuo e indeterminado y rematan en el reconocimiento formal de que el Ser, constituido por una jerarquía de relaciones, en cuanto es unidad, debe postularse como la Relación suprema, última síntesis que abraza los grados inferiores de su desarrollo dialéctico y que forma por sí un todo conceptual bien definido. Decir, al cabo de una empresa así rematada que "el Ser es aún lo relativo", importa una confesión de teísmo, pues "lo relativo" desde el momento que adquiere los caracteres de una síntesis y que subsume las jerarquías inferiores del proceso dialéctico, deja de tener un otro término de relación y se transforma en el único término, en el absoluto, en el Ser. Pero este dios lógico e impersonal, que tiene sólo el valor de un silogismo bien construído, no supera la limitación conceptualista y se realiza dentro de los postulados de un artificio y, en cuanto tal, impotente para satisfacer las necesidades de la conciencia e introducirnos en el verdadero Ser. ¿Cómo podría reconocerse un valor absoluto a lo que sólo es un signo —y que por lo tanto sólo "significa"—, un medio para la consideración de la realidad? El verdadero Ser no es creado por nuestras facultades, no es un hijo de la razón: el verdadero Ser es dado como una realidad superior al

yo, que existe más allá de toda determinación conceptual, pero no como una sustancia que la mente alcanzaría en una aprehensión exhaustiva, sino mediante una aproximación progresiva, verdadero conocimiento "especulativo" de un objeto cuyos reflejos alcanzamos como único indicio para descubrir su existencia. Tal es el dominio de la racionalidad legítima, subrayada por la necesidad de limitar para representar, pero que no pretende erigir límites absolutos que impedirían nuevas conquistas de la inteligencia, más allá de las limitaciones conceptuales a las que no es forzoso reconocerles una validez dogmática, sino en cuanto se las considera como indicios para una representación del Ser en general. El olvido de esta modesta validez del concepto ha estimulado las ambiciones ilegítimas de la razón y sustraído al hombre del dominio de la Sabiduría, es decir, del dominio de la inteligencia, la facultad metafísica por excelencia que nos pone sobre el camino de Dios y que estimula un proceso cognoscitivo nunca concluído pero cada vez más pródigo en conquistas.

que existe más allá de toda determinación conceptual
 y alcanzado mediante una aproximación progresiva al ser mismo de la realidad, pero no se pretende erigir límites absolutos que impedirían nuevas conquistas de la inteligencia.

¿Pero es una ilusión el ser determinado en los penosos esfuerzos del conceptualismo? Porque el investigador alimenta el convencimiento de que posee una realidad o de que ha determinado una realidad. Poseer una realidad importa compenetrarse de ella, asociarse interiormente a su vida, adueñarse de sus elementos sustanciales: así, cuando poseemos una cosa, somos la cosa misma y no somos ella simultáneamente; realizamos una suerte de endósmosis. Indudablemente, nuestra capacidad cognoscitiva no nos autoriza a fomentar ninguna doctrina filosófica que alimente tales principios, y las construcciones racionalistas que señalan la epopeya del yo desplegado en un proceso de ascensión a lo absoluto, importan una verdadera ilusión desarrollada de acuerdo a los postulados lógicos, pero extrañas a la realidad. Nuestro conocimiento se caracteriza por lo que es extraño al Ser mismo y nuestros defectos constitutivos nos impiden una concepción que no sea limitada y fragmentaria: fragmentamos y limitamos todo lo que conocemos. Mientras no superemos esta fatalidad, es decir, mientras no dejemos de ser lo que somos, el Ser absoluto permanecerá más allá de nuestra aprehensión racional, será superior a un conocimiento determinativo.

Por eso, las construcciones racionalistas que señalan la epopeya del yo desplegado en un proceso de ascensión a lo absoluto, importan una verdadera ilusión desarrollada de acuerdo a los postulados lógicos, pero extrañas a la realidad.

No poseemos sino una concepción limitada y fragmentaria de todo lo que conocemos. Por eso, mientras no superemos esta fatalidad, es decir, mientras no dejemos de ser lo que somos, el Ser absoluto permanecerá más allá de nuestra aprehensión racional, será superior a un conocimiento determinativo.

El concepto ejerce tan sólo una misión orientadora y nos

indica el camino infinito que lleva al Ser absoluto: mediante él podemos determinar el Ser en general y adquirir una noción convencional y necesariamente limitada. Por ejemplo, apoyados en el conocimiento conceptual, decimos que el Ser es uno, infinito, cualidad pura, etc., pero tales afirmaciones tienen, sobre todo, una validez lógica, son elementos reunidos artificialmente por el discernimiento, que pugna por superar la individualidad de las notas recogidas por el conocer y armonizadas luego en un sistema de conceptos. Y este ser reconstruido por la mente es lo que llamamos *ser en general*: ser categorizado, determinado, concebido, inmediatez, pero cuyo renacimiento es obra de los principios lógicos que rigen la organización racional.

Sin embargo, más allá de este conocimiento discursivo y conceptual, más allá de la lógica que motiva las determinaciones con que reconstruimos aproximadamente el ser en general, más allá de las concepciones condicionadas por la impotencia racional, existe un conocimiento vivo, dinámico, una especie de llama interior que nos guía hacia el ser absoluto, con prescindencia de cualquier determinación. Este conocimiento es extraño a todo progreso conceptual y nos procura no una certidumbre adherida al encadenamiento artificial del discurso, sino un saber translógico. Pensar en este sentido ya no es determinar, porque si determináramos reincidiríamos en las dificultades del conceptualismo; pensar es sólo *considerar* mediante la inteligencia, que ejerce funciones translógicas, en la libertad de una asociación viva de nuestras potencias.

Después de lo dicho acerca del conocimiento parece que, fuera de la limitación conceptualista no existiesen otras soluciones que aquellas que crean nuevos órganos para la indagación del Ser. Nuestra intención no es esa porque, sin duda, el conocimiento especulativo, a pesar de su artificialidad, es una etapa en la ascensión hacia el descubrimiento de la verdad. Empero, conviene indicar con franqueza sus defectos constitutivos, para evitar que la ficción de una construcción racional, limitada y condicionada por el formulismo de las leyes lógicas, sea reconocida como la representación genuina del Ser absoluto.

Por otra parte, discerniendo lo que corresponde al conocimiento racional y lo que atañe a la inteligencia propiamente dicha,

creemos haber encontrado la línea divisoria que separa la ciencia del Ser de las ciencias en general. Hasta ahora no ha sido suficientemente refutada aquella concepción que sustrae a las ciencias del dominio de la explicación. Esta concepción importa el renunciamiento a los sueños de los que creían utilizar las investigaciones físico-matemáticas para la justificación de los postulados filosóficos. La ciencia es una "expresión" concreta, la "expresión" por excelencia. Fuera de las determinaciones sus conceptos carecen de validez, y toda precisión se traduce como un progreso efectivo. Sin embargo, la capacidad de precisar no es infinita, sino que está condicionada por las leyes del conocimiento. La profundidad del conocimiento científico se trueca paulatinamente en una "disolución", porque cualquier ahondamiento que supere las determinaciones experimentales, trasciende los límites científicos y supera la positividad conceptualista: así, lo que científicamente es un progreso, filosóficamente es un regreso, y todo lo que admite una precisión —una fragmentación— es sustraído al mundo de la libertad y de la unidad, para ingresar en los casilleros del saber concreto.

Y, ciertamente, no existe otra manera de saber que este saber de las multiplicidades sensibles y de los conceptos, y la historia de las ciencias está subrayada por el anhelo de superar lo indeterminado y lograr la precisión de los principios. Así se advierte la diferencia entre el análisis científico que divide y retiene, y el análisis filosófico que pugna por superar la necesidad de aprehender los conceptos, para llegar al dominio de la libre consideración del Ser. Mientras el filósofo desea soltarse de los hábitos racionales y acercarse por la libertad al absoluto, el investigador se esfuerza por crear nuevos vínculos con el mundo inmediato. Ya no resultará paradójal si afirmamos nuevamente que la profundidad está excluida de las ciencias, que es contradictoria de los principios metodológicos que las rigen, salvo que se reconozca como profundidad lo que constituye una extensión de determinaciones. Las ciencias son construcciones conceptuales dentro de los límites de lo condicional. En cuanto conceptuales, admiten una filosofía o, si se quiere, la presuponen; por ello, o las ciencias tienen un fin puramente *operativo* —que es su finalidad genuina— o intentan la justificación de una doctrina, no como un designio distinto, sino como una tendencia casi instintiva.

La ciencia es una
 expresión concreta.
 El conocimiento (de ella) sustenta
 la necesidad de valerse
 para un propósito efec-
 to. En esta hipótesis
 la precisión es una
 medida por la cual
 se mide el progreso.
 Toda la ciencia
 se subordina al
 anhelo de superar
 la indeterminación
 por los límites de
 principios. Más
 el progreso es la
 totalidad de los prin-
 cipios, el progreso
 crea nuevos vínculos
 con el mundo inme-
 diato. Así se ha
 construido la
 filosofía dentro
 de los límites de lo
 condicional.

Las filosofías conceptuales, moviéndose más allá de las multiplicidades sensibles y de la inmediatez del mundo exterior, han podido anticiparse a las ciencias y trazar el cuadro sobre el que éstas distribuirán sus descubrimientos y teorías. No es un hecho inexplicable que Demócrito haya echado hace veinticuatro siglos las bases definitivas del atomismo y que su doctrina sirva aún como una sistematización acertada de los nuevos hallazgos en el dominio de la físico-química. En efecto, la historia del Atomismo, tan fecunda en descubrimientos, tiene un desarrollo armónico a través de sus diversas etapas, como si para sobrevivir, no necesitase ampliar el cuadro de su representación conceptual. ¿Debemos de aquí deducir que el conocimiento positivo ha progresado sólo en apariencias y utilizar apologeticamente esta comprobación? Sería una locura porque, aunque los límites señalados a esa doctrina se mantengan invariables, su contenido se enriquece continuamente con nuevas determinaciones que acentúan el conocimiento racional de la realidad. Y en relación al contenido, a las determinaciones motivadas por los métodos de investigación de la realidad inmediata, nadie se atrevería a sugerir siquiera una comparación entre el pasado y el presente del atomismo: ese enriquecimiento, constituye la finalidad genuina de la ciencia, que opera en el dominio de lo condicional. El paradigma filosófico dentro del cual se desarrolla, gravita sobre ella de una manera mediata—cuando gravita— como una hipótesis de trabajo, como una base para la coordinación del saber, como un punto de vista organizador: el investigador “utiliza” los sistemas conceptualistas para conducir sus indagaciones y los frutos de este método no pueden negarse por el sólo hecho de una diversidad de doctrinas. Tan verdades científicas son los hallazgos de los físicos atomistas, como los descubrimientos de los dinamistas: ambos no tienen otro juez que la experiencia, y no es inconcebible que, guiados por ideas distintas y antagónicas filosóficamente, acuerden en la realidad inmediata. El sabio, es decir, el investigador de la naturaleza, no se propone crear sistemas trascendentales, sino sólo describir la realidad, y sus hipótesis de trabajo no son más que elementos auxiliares que utiliza en sus investigaciones.

Desde este punto de vista, es posible una revisión del problema de las ciencias en épocas de espiritualidad exclusiva, por ejemplo, durante la Edad Media, en que el conceptualismo aristo-

télico toma un nuevo emplazamiento en la economía del saber, mientras la persona humana —en la totalidad de sus potencias especulativas— se arriesga en una consideración ambiciosa del Ser infinito. En ninguna otra época la inteligencia logra un señorío más pleno, más absoluto; mientras la razón determinante pierde su carácter de finalidad única de la especulación. El gran anhelo que mueve a la filosofía medioeval es la superación del concepto y, como consecuencia, la superación de todo lo que pueda limitar el desarrollo de la inteligencia en el dominio transracional. Más tarde, al recuperar sus prestigios el conceptualismo, las ciencias reingresan en el campo de las disputas y se muestran como las víctimas de un injusto desprecio: pretenden indicar el único camino que lleva al conocimiento de la realidad. Sin embargo, hoy, la crítica epistemológica tiende a restituir las ciencias al dominio operativo, liberándolas de las disputas metafísicas y, con ello, permitiéndoles concentrar libremente sus esfuerzos en el campo de lo condicional, que es su esfera propia. Los “enigmas del Universo” significan para la ciencia sólo un campo de investigación positiva, que les ofrece posibilidades de nuevos descubrimientos, de nuevas teorías y de nuevas conjeturas, pero no motivo para filosofía alguna que pretenda demostrar científicamente sus postulados, pues este propósito excede el saber condicional.

Toda consideración una y total del Ser está excluida de las ciencias las cuales, como construcciones conceptuales, reproducen en pequeño las características de los sistemas racionalistas. El éxito logrado por el saber concreto en la determinación de los fenómenos del mundo físico y la exactitud lograda en el desarrollo de los postulados abstractos, estimula el deseo de reproducir en la esfera teórica esta precisión conceptual. La función gnoseológica de la ciencia adquiere, entonces, un valor semejante a la del lenguaje: mientras la filosofía esté sujeta a la necesidad de expresarse y se considere el discurso verbal como efectividad del conocimiento, no podremos prescindir de la palabra, del término; y mientras se considere la determinación como un progreso del conocimiento, las ciencias estarán en el comienzo de la filosofía conceptualista, serán el paso obligado —y el modelo— para la constitución de los sistemas.

Ya tenemos una experiencia de los peligros inherentes a esta.

concepción prestigiosa: nunca ha descendido tanto el pensamiento como cuando se han ensayado concepciones científicas del mundo de acuerdo al modelo de las ciencias de la naturaleza, y aun hay quien cree factible la armonización de la física, química y biología en un monismo ingenuo. Sólo la mentalidad profesoral, enferma de conceptualismo y privada de las nobles necesidades de la inteligencia, ha podido concebir un absurdo semejante. Pero el principal estímulo que lleva a la imitación del método científico para la indagación del Ser, consiste en la exactitud y claridad de las determinaciones en el campo del saber positivo: se quiere ver el Ser como una célula coloreada en el microscopio o determinarlo matemáticamente como un eclipse!

Desarraigar esta creencia y despertar la convicción de que el conocimiento discursivo es una forma primaria de tomar contacto con la realidad y de que la inteligencia, como órgano auténtico para la indagación del Ser, está excluída de él radicalmente, es una saludable necesidad que debe realizar la filosofía del presente, tan ansiosa de readquirir su jerarquía privilegiada en el conjunto del saber humano, como de evitar que sea interrumpido el libre desarrollo de las investigaciones científicas. Las ciencias superarán siempre a la filosofía en precisión, pero no la igualarán nunca en profundidad. El conocimiento sustancial del Ser, corresponde a la inteligencia que considera y no a la razón que determina.

En el fondo, no es otro pensamiento el que anima a la crítica epistemológica, cuyos análisis demuestran el fundamento instable de las constricciones científicas, en cuanto se intenta interpretarlas de un punto de vista especulativo y sustraerlas a su misión operativa, a su destino pragmático. Todo ahondamiento que, a partir de los fenómenos científicos, intente superar el campo de las determinaciones estrictas, se traduce en una amenaza para las disciplinas particulares, como si su desarrollo estuviese condicionado por una suerte de ignorancia metafísica. Ello ocurre, porque su finalidad es esencialmente conceptual, y a medida que las ciencias acentúan las determinaciones —es decir, que acentúan el fraccionamiento de la realidad y se ciñen más rigurosamente a su tarea propia— más se alejan del Ser uno y total, cuya representación más adecuada es aquella que más se aproxima a una concep-

eión de las relaciones originales, no condicionadas por las categorías.

Sin pretender sumar una nueva interpretación a las ya motivadas por la "Melancolía" de Dürero, encontramos en ella revelado el sentimiento de la ciencia frente a sus propias construcciones. Más que la melancolía de lo inútil, es la melancolía de lo imposible. La razón rinde las armas de sus investigaciones, depone sus esfuerzos y mira hacia el Ser con un sentimiento infinito de impotencia. Todo conocimiento científico lleva en el fondo un humor saturnesco, no por una herencia mórbida sino por una necesidad fatal, (1)

II

Para pensar racionalmente utilizamos el concepto y para expresar el concepto nos valemos de la palabra. Ya hemos indicado los inconvenientes necesarios que implica el uso de ambos instrumentos en la investigación del ser. Ahora, conviene preguntarse si no será posible superar la fatalidad conceptual y encontrar una manera de expresión que traduzca una consideración simple del absoluto.

La expresión más adecuada que encontramos es *verbo*, actividad pura, desligada de cualquier temporalidad concreta. Es la palabra no hallada de los poetas, la quintaesencia de una alquimia sublime, nunca lograda.

Más allá de las traducciones concretas y de los hallazgos gramaticales, hay una fuente inagotable de inspiración, una totalidad que pide una expresión exacta, pero que no cabe en las categorías del vocabulario más exigente, que desborda los mejores hallazgos

(1) El escolástico Enrique de Gante advertía —en relación a la Melancolía— dos clases de hombres: unos dotados de espíritu metafísico que pueden concebir las esencias trascendentales, y otros privados de la facultad de representarse las sustancias inespaciales; y éstos son los melancólicos, porque *intellectus eorum non potest transcendere imaginationem... et non stat nisi super magnitudinem aut habens situm et positionem in magnitudinem*; no pueden sobreponerse a las propias intuiciones sensibles, (no pueden transponer el ámbito del concepto) y siendo excelentes sabios son pésimos metafísicos. *Sed quicquid cogitant, quantum est aut situm habens in quanto (ut punctus). Unde talis melancholici sunt, et optimi fiunt mathematici, sed pessimi metaphysici, quia non possunt intelligentiam suam extendere ultra situm et magnitudinem, in quibus fundantur mathematicalia* — Apud PANOFKY-SAXL, Dürers "Melancolia - I". Leipzig 1923, Leipzig pág. 72 y 73.

del discurso. Quien piensa o quien crea una obra intelectual o artística, siente esa *voz* que reclama un enunciado; en realidad es ella la expresión exhaustiva de las más profundas experiencias, pero necesita antes de llegar al mundo de las relaciones visibles y concebibles, encontrar una materia que la sustraiga al estado de semipotencialidad. Porque es ya un algo inefable que existe más allá del mecanismo artificial del discurso, como un subsuelo en donde enraiza la fronda engañosa e indiscernible de la palabra. Es el verbo interior que nunca lograremos balbucir en su lengua, pero que constituye el alma de las expresiones con que pretendemos comunicar nuestra vida espiritual. ¿Quién ha logrado jamás decir todo lo que piensa o lo que vive en la intimidad de sí mismo? La experiencia más simple nos descubre esa riqueza variable que alimenta, como un fuego, la dicción del hombre inteligente; voz sin palabras y que, sin embargo, busca e inquiere una fórmula, suerte de presión íntima que nace de los más profundos senos de la inteligencia como algo concreto y determinado —aunque inefable— y que solicita ansiosamente la palabra que la enuncie sin deformarla, sin degenerarla, sin fragmentarla; en la totalidad de su dinamismo, de su universalidad, de su potencia expresiva.

Una mente genial, dispuesta para sondear los abismos del ser y los arcanos de la vida, las mentes poéticas dotadas de la máxima visión interior, sienten trágicamente la desproporción entre la riqueza del verbo y la limitación impuesta por los medios usuales del discurso. Sería una puerilidad buscar —por ejemplo— un fundamento caprichoso a las tendencias literarias que proponen nuevas formas de dicción, pues, las necesidades literarias no son invenciones ajenas a las necesidades vitales y la estructura visible no es más que el resultado de un proceso animado por el deseo de superar las fórmulas expresivas del verbo. En definitiva las mejores tentativas rematan en símbolos, que constituyen una manera de sugerir. Hay, en efecto, en el repertorio lingüístico, toda una gerarquía de palabras, con capacidad expresiva diversa y el arte de escribir —como el arte de componer musicalmente— consiste en hallar los acordes verbales que sugieran la propia experiencia; aunque el lenguaje literario es una dicción que traduce un hecho interior concreto y, por tanto, excluye todo elemento ima-

ginativo que pueda motivar concepciones fantásticas o el solo goce espiritual.

Existe una suerte de instinto que nos induce a inquirir más allá de las palabras: primeramente traducimos, puesto que toda conversación o lectura es una traducción; en este dominio se conviene, por lo general, en aceptar un significado, pero ya este convenio es contingente porque no es posible crear un canon impersonal. Los diccionarios son, sólo, puntos de referencia. Después, interpretamos, apenas hemos franqueado el límite convencional de los vocabularios; entonces, nuestra fe en la palabra desaparece y deseamos prescindir de ella para apresar la forma que materializa: somos filólogos inconcientes, pero en el sentido más genuino, pues ya no buscamos raíces muertas, sino el *logos* mismo, el *verbo* viviente que informa el discurso artificial, simple vehículo de una esencia inefable. Y mientras nos allegamos a las obras de quienes han sondeado más profundamente los problemas espirituales, lo que era tendencia se transforma en necesidad, como si todo el discurso condensado en ellas representase una oscura parábola que encubriese el secreto no dicho, o comunicado a medias a nuestro sentido interpretativo. El griego Heráclito —de quien todos tenemos una noción romántica— sintió la tragedia del verbo, y su forma de expresión preferida, la sentencia que se avvicina a una fórmula oscura, traduce una visión profunda del ser; su vasta influencia en la filosofía griega no es una tradición de escuela, sino el efecto de la riqueza intelectual legada por el Efesio en su dicción simbólica. Pero acaso ningún pensador de la antigüedad ha pugnado con mayor ahinco por captar la fórmula suprema, que Platón, cuya filosofía, por virtud del poderoso aliento espiritual que la informa, tiene un carácter de indeterminación, de construcción aérea, sin las precisiones racionales que pretenden encerrar la esencia inexpresable. El carácter fluyente del platonismo logrado, no sólo en la estructura sistemática, sino también en la estructura gramatical, está condicionado por el deseo insatisfecho de encontrar la palabra que aprese el inaprehensible mundo de las ideas; no hallada la fórmula, el platonismo queda como una sugestión grandiosa para asomarse al verbo que nutrió la inteligencia del más eminente de los griegos. Y las reservas en que abundan los Diálogos las interpretamos, desde nuestro punto de vista, con la doctrina del Cratilo: es más se-

guro conocer las cosas en sí mismas que conocerlas a través de sus nombres, porque el sabio prefiere llegar directamente a la verdad que por medio de las imágenes que la representan; tarea, quizás, irrealizable, pero cuyo enunciado nos enseña el único camino que lleva al conocimiento adecuado de la realidad. Demasiado consciente de la desproporción entre el verbo de la inteligencia y la palabra del discurso, Platón no pretendió legar un sistema cerrado que fuese la expresión total de su pensamiento. Su doctrina de los nombres nos ofrece un canon para una estimación de toda su filosofía, la más poderosa *dicción* de la inteligencia griega.

A medida que se esclarece el objeto de la inquisición intelectual y que la inteligencia misma asegura su señorío en el dominio del Ser, el proceso filosófico va cobrando, también, el carácter de una dicción cada vez más acentuada. Toda la Edad Media, época del señorío pleno de la inteligencia que logra afrontar los más profundos problemas, es una pugnación por expresar el Ser. La diversidad de sistemas no consiste en una diversidad fundamental de doctrinas sino, más bien, en una diferencia de lenguaje, y el primado teologal instituido como una verdad indiscutible, nos advierte del carácter "uno" del pensamiento cristiano, que no admite la especulación racional sino como una escala en la ascensión de la mente hacia Dios. La jerarquía de las ciencias instituida por la sabiduría medieval, se basa en la calidad del conocimiento, que se desarrolla en continuidad desde los sentidos hasta el Ser supremo, y los esfuerzos de las potencias inferiores están subordinados a la inteligencia, facultad maestra que considera el absoluto: el filósofo medieval era necesariamente teólogo. Conviene, sin embargo, distinguir entre la naturaleza del conocimiento teológico y el filosófico, informado aquel en una fuente sobrenatural pero, a pesar de ello ¿es lícito postular la independencia de la filosofía medieval y considerarla como un todo separado y con vida propia? Si el renacimiento especulativo que alcanza su máximo esplendor en el siglo XIII hubiera sido motivado por el deseo de revivir el racionalismo aristotélico, podría contestarse afirmativamente; pero es cosa establecida con firmeza, que la movilización del pensamiento pagano, bautizado en la fuente cristiana, fué motivada por una intención que llamaremos "militante". Toda la especulación es puesta al servicio de la teología, bajo cuya égida se realiza la síntesis esco-

lástica, y la filosofía aparece como una propedéutica a la vida del espíritu.

La crítica tomista del conocimiento demuestra el alcance de la facultad racional para llegar a la posesión de los primeros principios y traza al mismo tiempo los límites de la racionalidad; consigue, así, eludir el intuicionismo y erigir una filosofía plenamente humana en cuanto evita, dentro de los límites de la racionalidad, la infiltración de elementos que no pertenecen al mundo de la especulación conceptual. La concepción tomista de la filosofía logra, por un lado, superar las indecisiones de los escolásticos que no acertaban a definir las relaciones de la fe y de la razón y, por otro, junto con esta constitución del conocimiento conceptual, fijar sus proporciones, que no exceden los límites humanos. La filosofía en cuanto se rige por principios determinados nos procura un conocimiento incompleto y constantemente perfectible de las esencias; el puro inteligible nos es inabordable e inexpresable, de modo que los progresos del conocimiento están subordinados a una finalidad que escapa a una determinación total y a una expresión plena. Este lado negativo del tomismo tiene un proceso demasiado evidente para tratar de revelarlo, aunque la génesis histórica sea, aún en parte, un problema. La reacción del Aquinatense contra el agustinismo avicenzante fué motivada por la intención de excluir toda iluminación especial en el dominio gnoseológico, despejando, así, el conocimiento especulativo de toda posibilidad de una aproximación directa al absoluto: [el tomismo nos ofrece la máxima expresión del conceptualismo medieval, conceptualismo conciente de su capacidad cognoscitiva, que postula no una aprehensión del Ser, o una recreación del Ser mediante los artificios lógicos, sino una representación aproximada e incompleta; es, considerado en este sesgo, una prueba maestra de la incapacidad de la filosofía para franquear los aledaños de la humanidad finita, condenada a ver en espejo.]

Pero dentro de la gran síntesis escolástica, esta modalidad del pensamiento cristiano queda como una etapa en el desarrollo del proceso intelectual, que si no acierta a condensarse en una fórmula más amplia o en una estructura más coherente, desborda, con frecuencia, el círculo del conceptualismo para buscar una expresión menos exigente en precisiones, anhelo latente que la historia comprueba en los contornos de la filosofía del conocimiento, donde ter-

mina la capacidad de exactitud y la lógica siente escapar de sus categorías el saber humano más sublime. El conceptualismo medieval, contemplado en la totalidad del pensamiento escolástico, está subordinado a una jerarquía superior que nos aproxima a un conocimiento ambicioso que pugna por considerar el Ser en su unidad viva, en la plenitud de sus relaciones originales. Todas las tentativas que superan al tomismo en ambiciones pero que no lo igualan en exactitudes, están alimentadas no por el deseo deleznable de crear sistemas nuevos o de ejercitar la mente en un virtuosismo dialéctico que se agotaría en sí mismo, sino por el anhelo de expresar el Ser en una dicción viva. Esta atmósfera intelectual que envuelve y hasta cierto punto anula los matices de las escuelas, unifica el pensamiento medieval y lo ofrece como una totalidad movida por un solo deseo, agitada por la gran pasión del Ser y poseedora de un VERBO tan rico como inexpressable. Las modalidades especulativas que, como la que representa Sigerio de Brabante, se resisten a esta participación, quedan al margen del medievalismo, como excrecencias inasimilables.

El itinerario de la mente en las diversas fases del conocer, tiene un trazado cuya determinación alcanza su máximo en el conceptualismo, para luego esfumarse en una dicción filosófica henchida de apetito divino; y es este apetito el que gravita sobre la especulación medieval y el que regula su constitución jerárquica subordinada, como hemos dicho, a la idea de Ser. Así, el desarrollo del escolasticismo tiene un proceso descendente, desde la región del Verbo, de la espiritualidad pura, de la inteligencia absoluta, a los grados inferiores del saber determinativo y conceptual. La primera etapa de la Edad Media filosófica transcurre en la región del conocimiento trascendental, fomentado por la tradición plotiniana y el soplo místico del Areopagita, pero no acierta a encontrar la fórmula que permita una condensación viable de la experiencia espiritual que importaban los esfuerzos de los teólogos. Sólo S. Tomás halló el paradigma necesario para la humanización del saber y enunció las únicas formas posibles que nos dan acceso al conocimiento racional del absoluto.

Y no obstante este acierto —uno de los grandes hechos de la historia— la inteligencia ha ensayado otros caminos para llegar al Ser, como si no se resignase a la legislación racionalista del uso

de las facultades, que le traza un perímetro infranqueable. El principio de la analogía universal que postula una representación imperfecta del ser perfectísimo de Dios, establece la ineficacia de la mente para conocer a Dios en su eminencia; pero, a pesar de ello, no clausura este camino indefinido de perfección intelectual, pues el puro inteligible no acaba nunca de ser conocido, y la inteligencia, siempre a la zaga de la plenitud inaprehensible, muévase en una venación audaz. Si la representación humana del ser es imperfecta por ser nuestra naturaleza imperfecta, nuestro propio juicio acerca de nuestro defecto constitutivo carece, en cierto modo, de un carácter firme; porque si es cierto que un ente imperfecto sólo puede conocer de una manera imperfecta, este ser sólo puede determinar, también, de una manera imperfecta sus límites en relación al absoluto. La inteligencia llega, así, a un estado de semiperplejidad pues, aunque reconoce sus imperfecciones, no puede precisar el ámbito de sus conquistas y, en tal ignorancia, prefiere proseguir el itinerario que la lleva al máximo saber humano de Dios. Nunca será posible una determinación precisa —canónica— del dominio de la inteligencia, la cual encuentra en el conceptualismo sólo una traducción adecuada a la necesidad de expresarse, pero no la fórmula exhaustiva, el enunciado pleno del Verbo, que busca en vano algo más que una dición.

El análisis anterior anticipa los resultados en que debe rematar cualquier tentativa racionalista que busque captar el Ser en un sistema de conceptos, y muestra cómo el humanismo medieval armoniza sus ambiciones divinas con la virtud de la humildad en frente de Aquel que, según la Escritura, es Dios escondido, *Vere tu es Deus absconditus* (Isaías, XLV, 15). Pero dentro de la condicionalidad que la inteligencia misma reconoce y que anticipa como uno de los postulados esenciales de la filosofía cristiana, encuentra aquella un camino indefinido de investigación que estimula las más nobles aficiones de la mente. A semejanza de una otra forma de conocimiento más sublime, también la inteligencia llega a un estadio donde la artificiosidad discursiva y el mecanismo conceptual son como las últimas escalas de un camino de perfección que, si pasa al lado de ellos, se prolonga en una perspectiva preñada de posibilidades. El frío esquematismo racionalista ha creado

el prejuicio que no concibe la indagación filosófica, sino como un discernimiento de principios lógicos y que busca determinar el Ser mediante una suerte de matemática superior o de cálculo metafísico. Pero no es esta técnica el instrumento propio de la inteligencia, órgano de conquistas espirituales, incendiado de la pasión de conocer y que, como tal, absorbe todas las potencias del ser humano en la divina aventura de considerar un Dios vivo.

Pero tal empresa —como lo demuestra la historia del espíritu— lleva implícito un principio asistemático que se opone a toda formulación. El problema que debe resolver quien desee ingresar concientemente en la gran corriente del intelectualismo, no consiste en hallar un principio de sistematización que permita una expresión lógica y rigurosa de las conquistas espirituales, sino en pugnar por explicarlas dentro de la libertad de su desarrollo. El intelectualismo es, en sustancia, una superación de los sistemas, en cuanto intenta desprenderse del discurso y de la lógica formal. La parte que podríamos llamar “técnica” de la filosofía, nos suministra una concepción provisoria del Espíritu, una descripción suficiente para las exigencias racionales: es un momento, una etapa del desenvolvimiento del saber, que no puede prescindir de las precisiones en los primeros grados del conocimiento.

[Sin embargo, con frecuencia se ha tomado este objetivo transitorio por una finalidad estable y con esta convicción se ha edificado una filosofía crítica, derivada más tarde en simple teoría del conocimiento, con la intención de fijar un máximo a las investigaciones de la mente] El hábito de precisar, la rutina determinacionista, el prejuicio de las ideas claras y distintas, engendraron el orgulloso proyecto de encarcelar a la inteligencia en la mediocridad de la razón pura; y no es un hecho despreciable que, precisamente, el más puntual análisis de la razón en su expresión más genuina de conceptualismo, haya rematado en los postulados negativos del criticismo. Este nuevo conceptualismo, desnudo de todo apetito trascendental por tener un origen espurio, e ignorante de las necesidades de la inteligencia, legisló un código que esperaba regir perpetuamente los destinos del espíritu en sus actividades especulativas. Logró, así, por un lado, interrumpir los progresos espirituales de la humanidad y, por otro, transformar a la razón en un ídolo en la finalidad exclusiva de la filosofía. El siglo en que ha predo-

minado el criticismo es la época del profesoralismo filosófico, que *asciende* desde las ciencias de la naturaleza y de los postulados matemáticos con el ánimo de hallar para la metafísica un haz de leyes que den a ella el medio de marchar por un camino seguro y definitivo. El epílogo del criticismo demuestra solamente la impotencia de la razón para rebasar sus propios límites, con sus solas fuerzas.]

Tal es el remate, confesado o no, de todas las filosofías que pretenden construir el Ser, prescindiendo del elemento vivo que motivó la constitución jerárquica de la especulación medieval; porque, o concluyen en negaciones que, en cierto modo, son postulados legítimos, o forjan un dios lógico, un ser muerto. Toda la gran metafísica racionalista nacida de la razón pura no acierta a engendrar más que *flatus vocis*, verdadera teratología del concepto que se agota en sí mismo, en un endoactivismo estéril. Y aquí puede advertirse, también, la diferencia entre el conceptualismo medieval que es [un grado en el itinerario de la mente] y que armoniza sus determinaciones racionales con la libertad de la inteligencia para proseguir su desarrollo natural —conceptualismo que participa de las exigencias del Verbo al cual traduce, sin pretender agotarlo— y el conceptualismo crítico que [pretende clausurar el progreso del espíritu²²] reduciéndolo a la tarea engañosa y estéril de las teorías del conocimiento, empeñado en extraer del concepto una forma que no puede darle, un contenido que le es extraño.

Tras de las llamadas “teorías del conocimiento” se ocultan, por lo general, los postulados del racionalismo crítico, creador de esta disciplina filosófica, de esta ciencia en sí, pórtico, a su vez, de las metafísicas del concepto, que son su amplificación dentro de los límites aceptados “a priori”. Según esta corriente especulativa, [la conquista capital de la filosofía moderna, consistiría en considerar el conocimiento como la fuerza creadora por excelencia.] extraña a cualquier presupuesto que la condicionalice; por ello, simultáneamente, el problema de la filosofía se encuentra desplazado y la investigación no trata ya de llegar al Ser, sino que ahonda sólo el problema del saber.

II

La gran tentativa del racionalismo alemán para retornar al Ser por la vía del yo, es decir, por la vía del concepto que crea el Ser como en la epopeya hegeliana, ofrece la experiencia clásica del

racionalismo por superar sus límites, empresa que no logra llegar a ejecución sino en cuanto la idea no es concepto y adquiere una calidad trascendental. En cuanto es concepto, sólo puede desplegar una actividad dialéctica y engendrar entes lógicos. La aventura metafísica de Hegel —genuina inteligencia filosófica— ha probado cómo el verdadero Ser se aprehende solo más allá del yo conceptual, en la esfera del teísmo auténtico; pero la Ciencia de la Lógica —que es en sustancia una imponente tentativa de lógica viva— a pesar del dualismo que postula no logra desasirse del conceptualismo originario y se agota en una conciliación de sus conclusiones y de sus principios. Del estricto punto de vista crítico, no podía reconocerse autenticidad a la creación de Hegel sino en cuanto ceñíase al fenómeno, pero [cuando ensayaba rebasar el esquema racionalista y dejar de construir para intentar una aprehensión del Ser, indudablemente violaba los dogmas críticos y desviábase de la tradición conceptual.]

Quienes pretenden haber heredado el kantismo legítimo [han desenvuelto un idealismo negativo que no es más, al fin y al cabo, que una teoría del conocimiento desdoblada en lógica]. El primer paso no puede ser otro que una protesta de fidelidad al postulado central de la filosofía crítica y, simultáneamente, la constitución de la teoría en el exclusivo dominio de la razón pura; pero con la experiencia del idealismo trascendental se comienza, ahora, por analizar el concepto para sustituirlo por la función, principio que invade toda la realidad, inclusive el sujeto: es, como se ha dicho, un “subjetivismo sin sujeto”. Este proceso está condicionado por el fenomenismo racionalista y se resiste a aceptar una traducción trascendental, prefiriendo a una metafísica, una simple explicación metodológica: justificado el punto de vista crítico, es decir, acabada la teoría del conocimiento, los postulados filosóficos aplicanse a la realidad, pero no con el ánimo de dar una interpretación metafísica de ella— pues semejante problema está excluido “a priori”— sino con la intención de considerar sus relaciones en cuanto son objeto de las ciencias; y toda esta filosofía se reduce, así, a una lógica de las ciencias, lógica del pensamiento puro o, mejor dicho, de la razón pura.

X [Pero el idealismo lógico está fundamentado en un postulado contradictorio, porque la superación del concepto sólo es posible

Mente y mundo

con la superación de la razón y quien se acoge a los principios de ésta, reconoce simultáneamente la validez de su instrumento; y si es cierto que el idealismo lógico acepta el devenir como el estado permanente de la realidad —sin excluir al sujeto, como hemos dicho— sin embargo, concreta su indagación en las determinaciones científicas, cuya génesis considera, como si éstas fuesen la traducción más rigurosa de la realidad cognoscible críticamente: asistimos a una lucha del concepto contra sí mismo. El neokantismo ha matematizado la realidad instaurando la relación como el eje en torno al cual gira toda la filosofía, pero la relación (matemática) no plantea ningún problema de validez trascendental pues, aunque la escuela invoque la tradición platónica, se desentiende al mismo tiempo del ejemplarismo y sólo acepta aquella en cuanto método para la profundización infinita de los problemas. ¿Qué validez tienen los axiomas matemáticos? La pregunta, que en la filosofía clásica motivaría una discusión “de constantia subjecti”, al neokantismo inspira la respuesta de que sólo una validez lógica, son principios de interpretación en los estadios de la reflexión crítica, pero no dependen de ningún ser ontológico de cuya realidad participen.]

Aplicación del, de sistema lógico - con la -

Debe considerarse esta corriente como la expresión del racionalismo radical, es la realización más auténtica de la razón pura: por un lado, ambición de llegar por las determinaciones científicas a la realidad, y por otro, confesión de impotencia para un uso adecuado del concepto como órgano creador (contra Hegel), o como escala en la ascensión de la mente hacia el Ser (contra el conceptualismo medieval). [Después de tales comprobaciones, no queda otra decisión al pensamiento crítico que volverse hacia la realidad determinable científicamente, pero en la imposibilidad de utilizar las conquistas del saber concreto en la construcción de una filosofía que aspire a un enunciado trascendental o a una totalidad estática legislada por el concepto, se aplica a la consideración de las relaciones, al uso metódico del principio de función: es un idealismo, en cuanto trata de discernir las leyes del conocimiento en la esfera de la razón pura, mediante el ejercicio de la facultad crítica; es un empirismo, en cuanto su punto de referencia exclusivo consiste en el saber determinativo, condicionado a los postulados matemáticos; y es un nihilismo, en cuanto desde su posición relativista disuelve a la realidad en el devenir.]

X

A pesar de estas conclusiones extremas, como expresión genuina de kantismo, esta modalidad supera a los idealismos románticos que se empeñaron en trascender la razón pura con la esperanza de crear un ser inmanente: la tradición crítica no vive de ensueños y su labor fructuosa debe desplegarse aquende de la razón, en el dominio de lo determinado, en el dominio fenoménico que no presupone ninguna entidad ontológica. En tal sentido, la crítica del idealismo lógico ha sido saludable, pues, al mismo tiempo que ha mostrado las consecuencias extremas del kantismo, ha evidenciado los vicios inherentes a las construcciones racionalistas del Ser.

Sin embargo, el auge de la filosofía crítica y de las llamadas teorías del conocimiento, ha tentado a quienes, sin suscribir los principios del kantismo, mantienen una fe absoluta en el concepto, al que consideran como una finalidad de la especulación intelectual, olvidando que el legítimo racionalismo limita la investigación intelectual, más con un designio metódico que con la intención de excluir el mundo sobreracional. La finalidad de una filosofía de la inteligencia no puede ser una teoría del conocimiento, si se entiende por tal el conocimiento determinativo. Quienes, obsesionados por las construcciones de los renovadores del sistema hegeliano, se esfuerzan en edificar una gnoseología como centro de la especulación filosófica, adoptan una posición falsa, pues pretenden superar el concepto con el concepto mismo; el verdadero problema del intelectualismo no es el problema del saber, sino del Ser, dado como una realidad trascendental.

Sin discutir la validez filosófica del racionalismo medieval, debe convenirse en que hasta hoy, bajo la influencia de los principios críticos, o con el ánimo de mostrar la posibilidad de una filosofía cristiana, se la ha considerado desligada (en cuanto racionalismo estricto) del conjunto de la sabiduría medieval, separándola de las disciplinas superiores con las que guarda relación estrecha y de las cuales depende. [Sin necesidad de plantear un problema de naturaleza teológica y ciñéndonos a los límites de la especulación intelectual ¿es prudente afirmar que, el racionalismo clásico —anterior a Descartes— se agota en sus postulados lógico-metafísicos? Si así fuese, el pensamiento medieval no diferiría en cuanto a su contenido de los otros racionalismos que desarrollan dialécticamente sus inclusiones conceptuales, y en tal caso no po-

dríamos reclamarle ninguna virtualidad superior a las estériles convenciones lógicas: la superioridad de la filosofía realizada en el siglo XIII no consiste en la unidad de sus principios, ni en el rigor de sus conclusiones, ni en la fuerza dialéctica de sus argumentos, pues este mecanismo lógico - discursivo no es de su invención y lo encontramos, también, utilizado eficazmente en otros pensadores extraños a la tradición clásica: la superioridad de la filosofía medieval consiste en la participación que le corresponde dentro de la síntesis que abraza todas las manifestaciones espirituales. Es esta "colocación" la que le dá un valor particular como el grado eminente de una introducción a la Sabiduría.

Y no es que se confunda el dominio de cada ciencia en la economía del saber, sino que al introducir el elemento nuevo de la participación y establecer una jerarquía que asciende hasta el conocimiento del Ser por excelencia, la filosofía se transforma en un dominio transitorio, racionalmente autónomo, pero enlazado con los otros grados de la investigación trascendental: es allí donde se advierten las deficiencias del conceptualismo, porque apenas la inteligencia pretende superar la representación lógico - metafísica del Ser éste pierde sus contornos precisos, y la infinita grandeza de Aquél desborda las categorías de la mente. A la convicción racionalista — que es casi una convención provisoria, y casi diríamos una convención pragmática, sino fuese que podría sobreentenderse un juicio de valor — debe suceder un conocimiento translógico, que es superior al conocimiento racional puesto que lo sobrepasa y que, sin embargo, no tiene sus características determinativas y sus limitaciones conceptuales. Adquirimos, primero, una orientación hacia el ser en general, mediante el concepto que determina, pero más tarde la inteligencia supera esta representación e intenta una aproximación hacia una realidad viva. Es así cómo, dentro de la gran síntesis escolástica, el racionalismo metódico armoniza con las nobles efusiones del intelectualismo. Sólo la ausencia de sentido histórico y de comprensión filosófica, podrían inducirnos a rechazar las conquistas racionales llevadas a cabo bajo la influencia del Verbo que constituye el alma del medievalismo especulativo. Constituída la filosofía escolástica — traducción modesta de las ambiciones cristianas — encontramos periódicamente repetidas esas dos modalidades, esas dos formas de lenguaje para expresar el Ser, y si ellas

hasta hoy han sobrevivido en la plenitud de sus enunciados bajo la autoridad del Magisterio es porque, a pesar de la aparente oposición que ellas ofrecen, armonizan y se complementan en la espiritualidad que traducen.

[Conocemos la cosa en su naturaleza quiditativa, como un ras- tro del ser en general y en este dominio los esfuerzos de la mente por adquirir un saber exhaustivo rematan en las determinaciones del concepto, y entonces, poseemos una representación adecuada a la capacidad racional: sabemos racionalmente lo que es la cosa y podemos expresarla exactamente (dentro de los límites de la representación) valiéndonos de las categorías, que ofrecen un cuadro permanente e inteligible para la traducción de los hechos espirituales. Aprehendemos lo particular mediante la facultad sensible, y lo universal mediante la reflexión que generaliza: así de la imagen del triángulo pasamos a la idea del triángulo; y por este proceso —abstracción, generalización, o imagen, idea, universal directo, universal reflejo— trascendemos el mundo sensible y nos transportamos a las realidades superiores que nos introducen en la noción del ser en general. Pero entonces, aparece un problema que en la actualidad ha sido replanteado con toda su fuerza: ¿por qué el universo siendo abstracto es a la vez concreto y particular? Pues, si no es concreto y si no comprende la cosa particular, no será más que un ente de razón, *flatus vocis*. Y para salvar esta dificultad se postula que el concepto debe ser omniinclusivo y abrazar la totalidad en sistema: universalidad y concretidad serían sus caracteres esenciales.]

El espíritu que anima estas nuevas inquisiciones no es la mera preocupación del análisis, sino un hondo deseo de poseer un ser vivo, de adquirir una representación plena de la realidad, de conocer una Verdad concreta o —para recordar nuestro punto de partida— de expresar el Verbo inefable. Es el mismo anhelo que alimenta a quienes no aceptan el conocimiento nocional (conceptual) por cuanto sólo apresa imágenes muertas, meras copias de una realidad que lo excede, y que lo sustituyen por lo que llaman “conocimiento real” o sea la unión asimiladora que nos pone en contacto con la realidad de manera exhaustiva. Sin embargo, no niegan la potencia inteligible, ni tratan de sustituirla por una facultad distinta que aprese lo que a ella escapa, ni la consideran afectada de

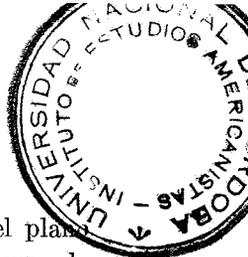
una negatividad incurable que la tornaría inútil para sondear la esencia de la realidad sino, más bien, procuran superar el conocimiento nocional atribuyendo a la inteligencia una *actividad* que le permita superar el abstractismo.

¿Son realizables tales propósitos? o, mejor dicho, ¿pueden lograr una formulación sistemática, por ejemplo como las filosofías conceptualistas que enuncian sus principios con absoluto rigor lógico? [Si se pretende adquirir una noción que sería algo así como un concepto perfeccionado, como un superconcepto, pero que perfilaría el Ser con rasgos más profundos y precisos que el concepto de las filosofías racionalistas, indudablemente debe contestarse con una negativa, porque todo lo que signifique determinación es limitación, es conceptualismo. Y si se intenta realizar este proyecto ambicioso con los elementos lógicos vulgares y traducirlo luego con el formulismo riguroso del discurso científico, se habrá retornado por completo al punto de partida: habríase caído en un círculo vicioso.] Por ello, concepto omniinclusivo es una expresión poco feliz, pues universalidad y concretidad, es decir, abstracción y vida, se excluyen dentro del concepto, si se considera éste como una finalidad de la investigación filosófica y como el órgano por excelencia para la investigación de la verdad.

Quien pretenda poseer una idea más amplia del Ser que la formulable por las filosofías conceptualistas, debe renunciar a las precisiones habituales de la lógica: sacrificar la exactitud, la determinación, la claridad engañosa y primaria a la amplitud de una idea más sublime, más adecuada al Ser, desligada —en cuanto es posible— de las convenciones formales, superior a la estrechez de las categorías y, por lo mismo, más próxima a la vida. Ese Ser activo hallado por la inteligencia más allá de las determinaciones racionales desborda, necesariamente, el concepto: no es posible determinarlo, sólo podemos considerarlo y adquirir de él un conocimiento confuso, pero no menos real y no menos legítimo que el conocimiento conceptual. Poseedores de una certeza racional y de una demostración dialéctica del Ser, ambicionamos un conocimiento inteligente que rehaga la noción abstracta devolviéndole la concreción substraída por el mecanismo lógico-discursivo. Verdadera obra de reviviscencia que agrega a las virtualidades inherentes a la noción racionalista, el activismo propio de la inteligencia, la cual

suma en sí no sólo las facultades del discernimiento, sino también el deseo ardiente de la voluntad empeñada en la venación del Ser; plenitud de potencias, totalidad espiritual, síntesis de las más egregias aptitudes humanas, tal es el estado propio de la mente cuando realiza esa conquista sublime nunca concluída, pero cada vez más próxima a nosotros a pesar de su infinita grandeza.

Los elementos racionales utilizados en este proceso no son más que los rastros más comprensibles para la determinación del Ser, indicios adecuados a la limitación de las categorías que, como cosas humanas, están certificadas con el sello de nuestra pequeñez y de nuestra culpa. Y con frecuencia, desconociendo ese defecto de las propias construcciones, el hombre es víctima de la ilusión porque cree que su razón limitada es capaz, o de crear el Ser o de determinarlo con el rigor lógico de un axioma. Tal creencia fomenta la elaboración de sistemas que intentan traducir esa realidad inexpressable, con las formas vulgares del discurso. Sólo la filosofía medieval o, mejor dicho, la espiritualidad medieval —para evitar exclusiones que motivarían una comprensión falsa de nuestra idea— supo advertir el vicio capital del racionalismo, desjerarquizarlo del puesto prominente que tenía en el pensamiento griego, humanizarlo, es decir, reducirlo a sus proporciones legítimas y emplazarlo, no como una finalidad, sino como un tránsito hacia la Sabiduría. Afir-
 mar que la filosofía medieval se agota en el racionalismo importa una estimación falsa de su contenido, una interpretación errónea del racionalismo escolástico que [en ningún momento —cuando es auténtico— trata de *construir* entes lógicos, *sino de hallar una forma de expresión de la riqueza espiritual accesible a una descripción discursiva*]. La filosofía medieval no ha descubierto esos medios de traducción y el mecanismo conceptual no constituye, ciertamente, su patrimonio exclusivo; la potencia creadora de la filosofía medieval consiste en la infinitud inefable de su VERBO. Es una *dicción* que desciende en un proceso creciente de adecuación a las facultades humanas y que se condensa en las fórmulas racionales como el grado más accesible al ser caído, condenado a ver en espejo; pero no debemos deducir de este hecho que la inteligencia medieval está totalmente incluída en el racionalismo escolástico, ni que éste limite sus ambiciones a la determinación lógica y transitoria de Dios. Los elementos “adecuables”, el concepto casi material del



Ser, la categorización de las realidades trascendentales en el plano inferior de nuestra capacidad, es el último grado en el descenso de Dios hacia el hombre racional. ¡Pero no creamos que conocemos el Ser, cuando solamente vemos su sombra! [Mientras más humanicemos el conocimiento y lo fragmentemos para clarificarlo, es decir, mientras tengamos un concepto más distinto y exacto de la esencia absoluta, más lejos estaremos de ella: como una proyección luminosa que sólo podemos contemplarla a cierta distancia pues, en cuanto intentamos una visión inmediata, la imagen se esfuma a causa de la debilidad de nuestros sentidos, así también el Ser —como cosa determinada— sólo es accesible en una limitada perspectiva; más allá de la racionalidad sólo hay conocimiento confuso, sobrelógico; más aquí, conceptualismo abstracto que gradualmente desciende hasta el nocionalismo científico, en donde el pensamiento alcanza su máxima precisión y claridad.]

Si la *consideración* del Ser en la totalidad de sus relaciones originales constituye la ambición motriz de la inteligencia, que avanza hacia esa finalidad en un proceso de simplificación o mejor dicho, de *ascética* translógica, ¿puede el filósofo tener confianza en las formas discursivas canonizadas por el uso para la traducción de las experiencias espirituales? Privado el lenguaje de su potencia creadora al ser matematizado por las necesidades dialécticas que pretenden determinar el Ser, ha adquirido simultáneamente una rigidez expresiva que lo trueca en un instrumento inadecuado —en cuanto terminología de lexicón— para expresar las conquistas de la inteligencia en este último y más sublime estadio de la mente. Porque (el Ser considerado solamente puede ser *sugerido* a través de su VERBO inefable.)

Cuando advertimos la génesis real que tiene el lenguaje de la inteligencia, notamos la necesidad de sustituir el alineamiento mecánico y convencional de palabras que forma el discurso lógico empleado en la determinación del absoluto, por un lenguaje nuevo que, sin renunciar a la personificación del Ser, no trate de captarlo y de fragmentarlo orgullosamente en moldes limitados ofrecidos luego como el Ser mismo o como su representación estricta, sino de sugerirlo en una dicción infinita, donde quepan todas las perfecciones en la libertad sin fronteras del espíritu.

Precisaremos, entonces, un nuevo idioma, a semejanza de

interés vital por la conquista del Ser. Y nunca el intelectualismo limitará sus ambiciones al ejercicio dialéctico de sus principios o fijará su actividad en la consideración filológica de su pensamiento —tarea de eruditos— sino que pugnará por identificar la filosofía con el desarrollo del espíritu, abriendo a éste posibilidades infinitas en la empresa nunca concluída de conocer a Dios; sólo así aquélla adquiere un significado positivo en la economía de las ciencias y se transforma, de simple campo de disputas, comentarios y virtuosismo metafísico, en una (introducción a la Sabiduría.)

NIMIO DE ANQUÍN.

Hamburgo, Octubre 26 de 1928.
