

**LOGICA
DE LA RAZON
Y LOGICA
DE LA INTELIGENCIA**

ARTURO ARDAO

**BIBLIOTECA DE
MARCHA**

**Facultad de humanidades
y ciencias de la educación**

Auspicia Universidad de la República

© **BIBLIOTECA DE MARCHA**
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Auspicia:
Universidad de la República

**LOGICA
DE LA RAZON
Y LOGICA
DE LA INTELIGENCIA**

ARTURO ARDAO

**BIBLIOTECA DE
MARCHA**

**Facultad de humanidades
y ciencias de la educación**

Auspicia Universidad de la República

Del Autor

- *Espacio e inteligencia*, Caracas, 1983. (2a. ed., Montevideo, 1993).
- *Romania y América Latina*, Montevideo, 1991. (2a. ed., México, 1993).
- *Filosofía de lengua española*, Montevideo, 1963.
- *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo, 1987.
- *Etapas de la inteligencia uruguaya*, Montevideo, 1971.

LIMINAR

No se interna este trabajo en el contenido o la materia de la Lógica. Es la caracterización y la apreciación de distintas concepciones de ella, del punto de vista de su ejercicio teórico y práctico por el sujeto, lo que constituye su tema.

Trabajo, en consecuencia, no de lógica en cuanto específicamente tal, sino de filosofía de la lógica desde una de sus aristas; centrado, por lo mismo, en la gnoseología, aunque deba rozar la psicología a una punta, la ontología a otra.



Encarado el emprendimiento apenas como una forma de introducción al tema, ha constituido especial preocupación fundar las diversas tesis ante todo en la experiencia histórica, conforme a la evolución de la propia razón y de la propia inteligencia. Experiencia histórica, por un lado, de la conciencia natural; por otro, en lo doctrinario, del pensamiento lógico en su tan sorprendente proceso moderno y contemporáneo, particularmente a través del inacabado debate en nuestro siglo sobre el valor de la razón.

De ahí el recurso metódico a transcripciones por las que se hace hablar por sí mismos a autores y épocas. Que sean entendidas ellas, antes que como citas de autoridad, como concretas imágenes documentales, al modo de una indispensable intercalación de diapositivas.

PRIMERA PARTE

I.- RAZÓN E INTELIGENCIA

*Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia...*¹

Robó. 1900.

1.- La distinción entre Lógica de la Razón y Lógica de la Inteligencia, supone la previa entre **razón** e **inteligencia**.

En el plano verbal, la distinción entre razón e inteligencia ha sido hecha desde antiguo por el lenguaje filosófico, tanto como por el corriente. Prefigurada, o esbozada, en el originario dualismo helénico de los multívocos términos **nous-logos**, resultó definitivamente instaurada en el latino **intelligentia-ratio**. No otra cosa que directos descendientes suyos han venido a ser dualismo románicos como **intelligenza-ragione**, **intelligence-raison**, **inteligencia-razón**; y todavía, el **intelligence-reason**, una de las numerosas presencias latinas en el inglés.

Bien arraigada, pues, está la distinción léxica, si bien de términos no menos multívocos que sus ancestros helénicos. No obstante, entre todas las posibles, una formulación existe que resulta tan imperativa como espontánea para la conciencia natural; es a partir de ella —respetándola o no— que advienen las científicas y filosóficas.



¹ Los subrayados son nuestros. A.A.

2.- Acudimos a breves pasajes de un texto de años atrás:

...Consabidas son las múltiples tentativas de distinción entre la razón y la inteligencia, no menos reiteradas que las situaciones de inadvertida confusión, o, por el contrario, deliberada identificación entre la una y la otra. Atenidos a la sola vertiente de la distinción, suele complicarse todavía ésta por la introducción de nociones como intelecto, entendimiento, pensamiento, mente, u otras más o menos afines, que aparte de sobrepasar a aquel dualismo son ellas mismas multívocas. Hay, empero, desde el helénico nous-logos de Anaxágoras a Aristóteles, y el latino intelligentia-ratio de Agustín a Tomás, un persistente dualismo, ora sacralizado, ora secularizado. Tal dualismo se halla hoy más operante que nunca en esa tierra de nadie, o de todos, que, separando o uniendo, se extiende entre la gnoseología y la ontología. Más allá de disquisiciones teológicas o metafísicas, lógicas o psicológicas, no excluidos los estudios comparativos del hombre y el animal, tal obstinación hunde sus raíces en el lenguaje corriente, es decir, en la conciencia natural.

...Para la conciencia natural, una cosa es ser por igual racional todo sujeto humano, y otra ser él en mayor o menor grado, inteligente; una cosa es que reconozca a la misma razón del sujeto en la «razón de ser» de un fenómeno objetivo, y otra que no reconozca nunca a la inteligencia fuera de su ámbito subjetivo; una cosa es que a tal fenómeno objetivo lo llame racional como al sujeto mismo, y otra que nunca lo llame inteligente, término reservado en exclusividad para el sujeto. De la conciencia natural la distinción pasa a la científica y a la filosófica.

...Racional e inteligente; racional e inteligible; racionalidad e inteligibilidad; razón e inteligencia: el desenlace

de semejantes parejas de conceptos, es el de la fundamental dualidad que constituyen, por un lado, la razón, ontológica a la vez que gnoseológica, en su doble condición de legalidad del ser y legalidad del pensamiento; y por otro, la inteligencia, sólo gnoseológica, en su única condición de actividad de conocimiento.

... Consideradas razón e inteligencia en el solo ámbito subjetivo de las facultades —empleando aquí con todo el convencionalismo del caso el historiado término facultad— muy lejos están de resultar intercambiables. Una cosa es **la razón**, facultad del sujeto en tanto que **sujeto racional**, mediata aprehensora lógica de la legalidad de los fenómenos; y otra, **la inteligencia**, facultad del sujeto en tanto que **sujeto inteligente**, inmediata aprehensora supralógica de toda la compleja relación viviente —intelectual, pero además activa y afectiva— entre el objeto conocido y el sujeto que lo conoce.

... Sirviéndose de las visiones directas que por distintas fuentes la inteligencia le aporta, la razón relaciona, identifica y cuantifica; lo hace en un abstracto plano en el que se ha establecido el vacío neumático —tropo léxico a la vez que literalidad etimológica— no sólo de las sensaciones sino también del movimiento, incluso el psíquico. Pero la inteligencia reconduce todavía el orden formal así logrado, a la realidad concreta de donde fue abstraído, para darle en lo que de orden tiene, su sentido más profundo: el de la diversidad y la cualidad, antitéticas al mismo tiempo que solidarias de la identidad y la cantidad. ¹

¹ En *Espacio e inteligencia*, Caracas, 1983; 2a. ed. ampliada, Montevideo, 1993, pp. 33-35.

3.- Es entendiendo de tal manera la distinción conceptual entre razón e inteligencia, que se aborda a continuación la consecuente entre **lógica de la razón** y **lógica de la inteligencia**, ninguna de ellas excluyente de la otra.

Aunque no se acostumbre llamar así a la última, largamente —en tiempos modernos y contemporáneos— ha venido siendo, de hecho, no sólo concebida sino también ensayada, de diversos modos y con nombres diversos, constitutivos de una sola gran familia en el ámbito del pensamiento lógico. Sin mengua de la legitimidad que puedan ostentar y la subsistencia que merezcan, todos o algunos de esos modos y nombres, parece necesario reconocer su pertenencia a la más general modalidad que corresponde llamar **lógica de la inteligencia**: denominación común impuesta por su común denominador.

Tal expresa distinción de dos grandes Lógicas —o de dos grandes familias de Lógicas— no podría olvidar, sin embargo, el verdadero carácter, yendo a su fondo, de la distinción básica misma entre razón e inteligencia. Tan fuera de lugar como la identificación de ambas —con el nombre de la una o la otra— resulta el desconocimiento de sus constantes nexos de interacción gnoseológica no menos que psicológica.

Tales nexos derivan del común denominador que a su vez las vincula, expresable o resumible en el término **racionalidad** —en su más lato sentido— condición de la inteligencia no menos que de la razón: en ésta, lo racional estricto; en aquélla, lo racional, sin dejar de serlo, enriquecido por lo activo y lo afectivo. Denominador común, el de «racionalidad», que explica pero no justifica aquella equivocada identificación.

Entra la razón en muy diversas parejas conceptuales de ejercicio antinómico en la tradición filosófica: razón y

experiencia; razón e historia; razón y vida; razón e instinto; razón y sentimiento; razón y percepción; razón y voluntad; razón e imaginación; razón e intuición; razón y fe. Pero la pareja **razón e inteligencia**, aun en los casos de más neta diferenciación entre ambas nociones —o sea, en los más alejados de su identificación o equivalencia— no llega nunca a ser presentada, en rigor, como antinómica. Antes bien, lo es como convergente, afín o solidaria.

En su común condición de facultades, o funciones, de conocimiento, es en definitiva una diferencia de grado— así llegue a ser decisiva en sus extremos— la que las separa: diferencia en el grado en que en una y otra se relacionan **lo abstracto**, dominante en la pura razón, y **lo concreto**, dominante en la vital inteligencia. Gradación, por otra parte, cuyos matices sólo la inteligencia es capaz de captar.

Cabe esperar en el futuro —acaso no demasiado próximo— nuevos vigorosos enriquecimientos de la lógica (como asimismo de la teoría del conocimiento), por los progresos de la investigación multidisciplinaria e interdisciplinaria de la inteligencia. De los Binet a los Piaget y continuadores —de diversidad científica y filosófica tanto como nacional— mucho camino se ha recorrido; pero mucho también, sin duda, queda por recorrer, particularmente en lo que respecta a enigmas del cerebro todavía pendientes.

En cualquier caso, el enunciado *Lógica de la Inteligencia*, lejos de constituir la propuesta de una lógica más, apuesta sólo a emparentar —y eventualmente unificar— las variadas lógicas que vienen ensayándose como alternativas de la lógica formal.

II.- DE LÓGICA FORMAL A LÓGICA INFORMAL

4.- Entre las diversas disciplinas en que se ha venido distribuyendo el contenido de la filosofía, la Lógica es —por lejos— la que más calificaciones, erigidas en denominaciones suplementarias de la misma, ha recibido: se las puede contar por decenas, y con un poco de buena voluntad —o de paciencia— no sería difícil superar el centenar.

Unas veces, aplicadas tales denominaciones a una sola concepción de ella; otras, a concepciones diferentes, a fin, precisamente, de diferenciarlas. En el primer caso, la alternativa es sólo verbal, al par que ocasional, condicionada por el contexto; en el segundo, es conceptual, con espíritu, ya de oposición excluyente, ya de complemento entre distintas concepciones. De más está advertir las implicaciones psicológicas y gnoseológicas, y hasta metafísicas, que semejante disparidad encierra.

Nada de ello ha obstado a la obligante persistencia terminológica de **Lógica**, a secas, como ha sido también el caso de sus hermanas aristotélicas **Metafísica** y **Ética**. Pero con la particularidad de que ha debido admitir —mucho más que las otras— precisas especificaciones, impuestas por el advenimiento teórico y el ejercicio práctico de sucesivas nuevas concepciones.

Por lo pronto, considerada sólo en el carácter con que el Estagirita la estableciera bajo el título de *Organon*, cuatro nombres hay que se le han asignado como intercam-

biales: primariamente, **lógica formal**; secundariamente, **lógica aristotélica**, **lógica clásica**, **lógica tradicional**. De índole sistemática el primero, histórica los restantes.

El solo enunciado de semejante convencional sinonimia, es ya suficientemente expresivo de la referencia implícita a otra u otras lógicas. Pero acontece que de dichos nombres mencionados como equivalentes, los tres históricos no son ellos mismos unívocos; varía con las épocas el alcance de cada uno. Baste recordar —sobrevolando tanto vericuetos de la historia de la lógica— algunos de los hitos más representativos.

* * *

5.- A partir de los comienzos de la modernidad, el *Novum Organon* de Bacon (1620), determinó que «aristotélica», «clásica», «tradicional», resultara toda la anterior lógica predominantemente deductiva; inductiva apenas por la sola enumeración completa. Se impuso desde entonces, ya que no la exclusividad, el señorío de la nueva lógica inductiva experimental, llamada a culminar al cabo de dos siglos, en el memorable ciclo que va de Herschel (1831) a Mill (1843), pasando por Whewell (1837-1840), Ampère (1838), y aun el Comte del *Curso* (1830-1842.)

Pues bien; no transcurrido todavía un lustro del histórico *Sistema de Lógica* de Mill, iniciaba Boole en 1847 (para darle expresión capital en 1854), la revolucionaria trayectoria de la **Lógica matemática**, o **Lógica simbólica**, o **Logística** en sentido lato, proseguida por —entre otros— los De Morgan (también desde 1847), Frege (desde 1879), Peano (desde 1889), Hilbert (desde 1904), Russell y Whitehead (desde 1910), Vasilev (desde 1911), Lukasiewicz (desde 1920). A partir de ella, los a aquella hora fatigados términos «lógica aristotélica», «lógica clásica», «lógica tradicional», adquieren una renovada significación.

Desde el siglo XVII, la lógica de Bacon y sus continuadores fue entendida como «no aristotélica», aunque no se estableciera la costumbre de llamarla así; en el XIX, tal calificación quedó reservada, ahora con énfasis, para la de Boole y sus continuadores, sobre todo los del XX. Y todavía, dadas las variedades doctrinarias de cada uno de éstos, más que de «lógica no aristotélica» se pasó a hablar en plural de «lógicas no aristotélicas». En consecuencia, **aristotélica, clásica, tradicional**, resultaron denominaciones trasladadas a toda la lógica anterior a dicha dirección, reconducidos por contraste a una vasta unidad los en sí mismos diversificados procesos de Aristóteles a la escolástica y de Bacon a Mill. Así ensanchadas, en tanto que denominaciones, resultaron comprensivas, no ya de la lógica hasta el Renacimiento, sino hasta toda la primera mitad del siglo XIX.

Por otro lado, un destino distinto al de esas tres, les ha cabido a la denominación, no ya de índole histórica como ellas, sino sistemática, de **lógica formal**.

La lógica postrenacentista de Bacon a Mill, no dejó de seguir siendo entendida como formal; y menos todavía ha dejado de serlo la matemático-simbólica misma, de Boole en adelante, desde que ha venido a constituir —al cabo de su prefiguración del siglo XIII al XVII, en el *ars magna* de Lulio, la *mathesis universalis* de Descartes, el *ars combinatoria* de Leibniz, el *more geometrico* de Spinoza— una enérgica radicalización del formalismo lógico. Se ha podido decir, aun, que realizaron sus iniciadores **un verdadero renacimiento de la lógica formal**.

Desde el ángulo de la filosofía de la ciencia, ha escrito Mario H. Otero:

Aunque Russell y Whitehead, entre otros, nos han

dato los elementos fundamentales para la constitución definitiva de la lógica matemática, son los lógicos ingleses de mediados del siglo XIX quienes han realizado los descubrimientos que hicieron posible la tarea de los sucesores. De esta forma se puede decir que su obra constituye un giro fundamental en la historia de la lógica occidental, que ellos han recreado las condiciones de un avance profundo en el pensamiento lógico, detenido durante tantos siglos. Producen un verdadero renacimiento de la lógica formal, que no había tenido lugar en el momento del renacimiento de todas las ciencias... la lógica formal como tal pasó entera a la nueva época sin los cambios que le eran necesarios; fueron fundamentalmente Boole y De Morgan los encargados de producir este renacimiento que no había tenido lugar en el momento debido.²

La mencionada radicalización por el lado del formalismo, ha llegado en algún momento a la identificación entre matemática y lógica. Lo ilustra bien un pasaje como el que sigue, de uno de los más eminentes cultores de la lógica simbólica, Bertrand Russell, pasaje perteneciente a su *Introducción a la filosofía matemática*, de 1919:

A la matemática y a la lógica se las señaló históricamente como dos campos de estudio

² Mario H. Otero, «Boole y la renovación de la Lógica», en CUADERNOS URUGUAYOS DE FILOSOFÍA, Montevideo, 1963, T. II, pp. 109-110.

*separados por completo. Se afiliaba la matemática a las ciencias de la naturaleza y la lógica a las ciencias filosóficas. Pero otra cosa acaece al desarrollarse ambas en la época moderna. La lógica se hizo matemática; la matemática, lógica. A consecuencia de esto hoy es del todo imposible efectuar entre ellas una separación radical; de hecho, son una misma cosa. Se diferencian como el muchacho y el adulto. La lógica es el adolescente de la matemática, y ésta, el hombre maduro de la lógica. Frente a esta concepción se defienden aquellos lógicos que han gastado su tiempo en el estudio de los textos clásicos, haciéndose incapaces de comprender un trabajo donde intervengan demostraciones simbólicas. También se oponen aquellos matemáticos que en realidad aprendieron tan sólo una técnica, sin haberse tomado nunca la molestia de investigar su legitimación y sentido. Los tipos de ambas especies se hacen, por fortuna, cada vez más raros. Una gran parte de la matemática moderna se aproxima de un modo evidente a las fronteras de la lógica; y de otro lado, la lógica moderna es casi toda ella simbólica y formal. La estrecha afinidad de la matemática y la lógica salta a la vista de todo hombre instruido y culto.*³

³ Citado por Francisco Romero y Eugenio Pucciarelli, *Lógica*, Buenos Aires-México, 1939, p.167.

A la hora en que eso expresaba Russell, un vigoroso movimiento de significación precisamente opuesta—en lo que a la naturaleza de la lógica se refiere—estaba bien definido ya en encumbradas direcciones de la filosofía contemporánea.

* * *

6.- Desde principios del presente siglo, en efecto, un nuevo gran giro—no carente, por cierto, de anticipaciones diversas—se hace patente en el pensamiento lógico: el giro que contrasta, no ya la lógica simbólica a la clásica, sino una **lógica no formal** a la vieja **lógica formal**, abarcada ésta en su doble sucesiva condición de clásica y simbólica.

Con muy variadas expresiones, trátase de un general impulso de revisión y complementación de la lógica tradicional, en dirección **inversa** a la de la lógica simbólica. Mientras ésta, de manera ciertamente fecunda para el saber científico matematizable, ha llevado y lleva a cabo dichas revisión y complementación intensificando el pensamiento abstracto, lo ha hecho y hace aquélla volviéndose hacia el pensamiento concreto.

Constituye tal giro, en definitiva, la repercusión en el campo de la lógica de una de las más características orientaciones de la filosofía general novecentista: la orientación **hacia lo concreto**, para decirlo con la exitosa fórmula acuñada por Jean Wahl hacia el primer tercio del siglo. El mayor empuje le fue dado por la tan extendida como influyente filosofía de la vida, vuelta hegemónica de las últimas décadas del pasado siglo a las primeras del actual; pero muy otras corrientes hicieron su aporte. A propósito de la antinomia **abstracto-concreto**—considerada aquí en la más habitual acepción de estos términos—ha escrito Ferrater Mora:

Se ha hablado en filosofía de una «tendencia a lo concreto» que se opone a la «tendencia a lo abstracto». El libro de Jean Wahl, Vers le concret, de 1932 (sobre William James, Gabriel Marcel y A. N. Whitehead), sirvió durante un tiempo de santo y seña a una serie de filósofos europeos que vieron en la «tendencia a lo concreto» una necesaria apertura del pensamiento filosófico a las «realidades», contra toda inclinación a organizar y constreñir el mundo en marcos conceptuales al modo de los racionalistas y los neokantianos. Sartre, entre otros, celebró el libro, y el título del libro, de Wahl, como una especie de nueva bandera. Se vio, por ejemplo, en la fenomenología, con su consigna «¡A las cosas mismas!» (Zu den Sachen selbst!) una oportunidad, a la vez que un detallado programa, para llevar a cabo esta «marcha hacia lo concreto». Los existencialistas se unieron a ella. No se tardó en incluir en la «tendencia a lo concreto» a multitud de direcciones filosóficas.

A lo que agregaba el siguiente pasaje, de todavía más directa relación con nuestro tema:

Llegó un momento en que la tendencia a lo concreto abrigó gran cantidad de filósofos y tendencias filosóficas: Bergson, Blondel, el personalismo, el pragmatismo, etc. etc. Se habló asimismo de una «lógica de lo concreto» aunque nunca se formuló tal lógica, posiblemente porque no se trataba de ninguna lógica —o se trataba de

*una lógica informal, caso de que 'informal' sea un adjetivo apropiado para 'lógica'—.*⁴

Lógica informal, precisamente, es la denominación de modo expreso adoptada por una de las más recientes modalidades del pensamiento lógico. Su expansión académica ha sido tan rápida como grande en estas últimas décadas. A fines de los 80, informaba Livio Rossetti, profesor de la Universidad de Perugia:

La Lógica informal, disciplina que confía su denominación a un aparente oxímoron (considerado efectivamente por algunos como perturbador), se ha afirmado rápidamente a fines de los años sesenta en Estados Unidos y Canadá, está ahora presente en muchísimas universidades de esos dos países y ha dado lugar a una imponente proliferación de manuales para uso de los estudiantes universitarios; éstos estudian por lo común ya la lógica formal, ya la lógica informal, a partir del tercer año del college, esto es, después de haber cursado el bachillerato. Es casi desconocida en Gran Bretaña, mientras se la enseña, por ejemplo, en Perth, en la University of Western Australia, así como también en la Universidad de Amsterdam (con el nombre de 'Argumentatie') (...)

⁴ José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Madrid, 1979, T. I, p. 573.

La dualidad de lógica formal y lógica informal en la enseñanza, es ya de por sí bastante elocuente: si en el primer tipo de cursos el estudiante entra en contacto con la lógica clásica y la lógica simbólica, el segundo le ofrece sobre todo un adiestramiento en la correcta individualización de las estructuras administrativas presentes en el lenguaje ordinario, y, por consiguiente, en la búsqueda de los presupuestos tácitos, de las falacias y de otras formas de la manipulación del juicio que en él pueden encontrarse. (...)

*Los métodos formativos de semejante dualidad —que propone dos órdenes de operaciones lógicas diversos (y complementarios), vinculado cada uno a modalidades específicas del análisis, apto cada uno para introducir a operaciones complejas y bastante delicadas—son fácilmente imaginables, y, por lo demás, la lógica informal es portadora de novedades absolutamente conspicuas, inclusive en lo que se refiere al aprovechamiento de esta nueva enseñanza más allá del restringido ámbito de los cultores de los estudios filosóficos.*⁵

⁵ Livio Rossetti, «Informe sobre la Lógica Informal», en *Revista Venezolana de Filosofía*, Caracas, 1987, (Trad. del italiano por Angel J. Cappelletti), No. 23, pp. 93-95.

7.- Diversificada en sí misma como se presenta la **lógica informal**, no deja de ostentar en su conjunto una fisonomía común; pero una fisonomía que al mismo tiempo la incorpora al arriba mencionado movimiento contemporáneo más general, no menos diversificado a su vez, de **lógica no formal**.

Antes de que de «lógica informal» se hablara, y hasta de que se la institucionalizara, se ha venido hablando desde principios de siglo —dicho sea a pura vía de ejemplo— de **lógica viva**, **lógica de la razón vital**, **lógica de la razón histórica**, **lógica concreta** (o de lo concreto), **lógica razonable** (o de lo razonable); y últimamente, además, de **lógica borrosa** (o de lo borroso), **lógica vaga** (o de lo vago), **lógica inexacta** (o de lo inexacto).⁶

Por más diferencias que tengan entre sí, más de un denominador común las vincula, como asimismo a todas ellas con la también múltiple **lógica informal**, englobada de hecho como ésta queda, en la más genérica **lógica no formal**. Por lo pronto, estos dos, bien ostensibles.

a) el compartido **rechazo de la exclusividad de la tradicional lógica formal** —tanto en su plural modalidad clásica como en su igualmente plural matemático-simbólica—; de ningún modo negándola, pero sí acotándola, para complementarla.

b) la señalada **orientación filosófica hacia lo concreto**, por el ejercicio de un pensamiento que aspira a ser también concreto.

⁶ Llevaría lejos a los especialistas, todavía, internarse en la determinación de cuanto hay de **no formal** en otras lógicas contemporáneas (plurales ellas mismas); por lo menos en las llamadas **lógicas polivalentes**, **lógicas desviadas** (o **divergentes**), **lógicas normativas**, **lógicas deónticas**.

Pero uno y otro denominador común no son, a su vez, sino el resultado de una coincidencia anterior, más radical, y por lo mismo más determinante: mientras la formal tradicional (la clásica y la simbólica), es **lógica de la razón** (en el estricto sentido de ésta), la no formal aportada por nuestro siglo—no sin instancias precursoras— es **lógica de la inteligencia** (en el más propio sentido de la misma).

III.- DE LÓGICA DE LA RAZÓN A LÓGICA DE LA INTELIGENCIA

8.- La lógica formal ha sido entendida siempre como lógica de la razón, sin más. Se la ha entendido, aun, como la disciplina que —desde cierto punto de vista— tiene por esencial objeto a la razón misma, en tanto actividad de razonamiento o de raciocinio. De ahí, dicho sea sin juego de palabras, la razón de su propio nombre —lógica—, derivado de **logos**, en su más clásica acepción de razón.

De Aristóteles (y los estoicos, primeros comentadores de su *Organon* y tal vez verdaderos bautistas de la lógica), a la escolástica; y de ésta a la modernidad, tal identificación entre razón y lógica—entendida como lógica formal— no hizo sino consolidarse. Fue así, tanto por encima del antagonismo medieval entre realismo y nominalismo, como del moderno entre racionalismo y empirismo. El literal enunciado de este último a propósito del origen del conocimiento —o de las ideas, como en su momento se prefirió decir—enmascara el hecho de ser en realidad un antagonismo entre dos racionalismos; es decir, entre dos concepciones igualmente afirmadoras, aunque por distintos caminos, de la superior autoridad de la razón: la de la razón **a priori** y la de la razón **a posteriori**.

Desde la cartesiana *Lógica de Port-Royal* de Arnauld y Nicole (1662), en la vertiente apriorista, a la lockeana *Lógica* de Condillac (1780), en la empirio-nominalista propia del exaltado racionalismo (empirista) del Siglo de las Luces —aquel que condujo al culto de la Diosa Razón—, soberanía siempre de la razón identificada con la

lógica. En el siglo siguiente, a inmediata continuación de la típica lógica empirista de Mill —Biblia del racionalismo cientista del positivismo— la lógica simbólica extrema y profundiza todavía, por vía matemática, la histórica identificación.

Hasta entonces, decir «lógica racional» o «lógica de la razón» —en el supuesto de que se dijera— no dejaba de ser pleonástico, desde que racional, o de la razón, es en cualquier caso la lógica formal, única de que se trataba. Una situación distinta, en el propio plano terminológico, vino a crear la arriba señalada crisis que la lógica formal experimenta a principios del presente siglo; la gran crisis de que han ido surgiendo diversas lógicas alternativas de carácter no formal, algunas de ellas reunidas en las últimas décadas bajo el nombre, incluso contrapuesto, de lógica informal.

Tradicionalmente inseparable la lógica formal del concepto de razón, dicha crisis no pudo menos que ser inseparable también de una crisis de este concepto mismo. Más, aun; mirando bien, la mencionada revisión de la lógica se presenta como consecuente, antes que como antecedente, de la profunda revisión a que dicho concepto es sometido al producirse a fines del siglo anterior la llamada «caída del positivismo». El más notorio replanteamiento en la época, el de las relaciones entre ciencia y metafísica, vino a tener como obligado apéndice la puesta sobre el tapete del **problema del valor de la razón**. Es, precisamente, del debate resultante, que deriva, junto a otras tendencias, la ya referida **hacia lo concreto**, de tantas repercusiones en la lógica.

Pongamos momentáneamente de lado los irracionismos, de muy variadas apariencias, y, en algunos casos, tan desgraciadas consecuencias intelectuales y políticas. Aun en el área de fidelidad a la razón —en tanto rectora facultad

o función de la mente humana, asentada en un núcleo de principios fundamentales, los llamados «principios lógicos»— llega a sentirse como nunca antes en el mismo grado, la necesidad de distinguir y organizar por separado, modalidades no coincidentes con la propia de la lógica formal. Se quiere reaccionar —y se reacciona— contra el abstraccionismo intelectualista de ésta llevado más allá de lo legítimo, sin por ello hacer abandono de la razón misma.

En lo inmediato, fue el contragolpe en la esfera de la lógica, de la general reacción contra la estrechez del racionalismo o intelectualismo positivista, a la hora en que por verdadera exageración se había pasado, aun, del cientismo al científicismo; reacción que, por supuesto, no dejó de ser también contra el racionalismo apriorista de la vieja metafísica que el propio positivismo había impugnado. Dominante se convirtió entonces la relación gnoseo-ontológica —conflictiva en principio— entre **la razón y la vida**.

En términos inéditos vino a encararla y debatirla, al cabo de la gran iniciación finisecular de Nietzsche, la principal corriente de la tendencia **hacia lo concreto**, la llamada **filosofía de la vida**.

A nuestro objeto, nos atendremos sólo a algunos hitos fundamentales.



9.- Por su excepcional representatividad epocal, preciso es referirse ante todo a Bergson (1859-1941). Aunque no hiciera hincapié en la lógica en tanto disciplina — sin dejar de aludirla—, vasta incidencia en ella tendría el papel que asignaba a la intuición como forma de conocimiento contrapuesta a la razón, a la que sistemáticamente llama **inteligencia**.

Mucho se habló entonces de **anti-intelectualismo**, término polémico sobre el que se impuso tiempo después el más categórico de irracionalismo. En su *Filosofía contemporánea en Francia* (1919), escribía Dominique Parodi lo siguiente, válido no sólo para su país:

*Si se quisiera designar con una sola palabra, de manera forzosamente simple, incompleta, superficial, por lo mismo inexacta —pero cómoda, sin embargo, y que podrá emplearse a condición de saber lo que tiene de provisoria, y todo lo que reclama de retoques y de reservas— se podría decir que, a pesar de la variedad de sus aspectos o de sus escuelas, bajo la multiplicidad de sus tendencias, es el nuestro un período de anti-racionalismo, o por lo menos de anti-intelectualismo. La noción de explicación, de inteligibilidad, de verdad, sufre en nuestros días una crisis profunda.*⁷

Y la noción misma de razón, pudo haber añadido a modo de resumen.

En tal clima, mucho se discutió igualmente si la doctrina de Bergson era o no una forma de anti-intelectualismo, sostenidas ambas interpretaciones con pareja convicción. La verdad es que una y otra tenían sus puntos de apoyo.

Por un lado, es sólo mediante la intuición —vital modalidad cognoscitiva del instinto, actuante desde el seno íntimo de la duración hasta la totalidad del ser— que se alcanza

⁷ Citado en Désiré Roustan, *La raison et la vie*, París, 1946, Introducción de A. Cuvillier, p.10.

lo absoluto; y por lo tanto, se hace posible la metafísica, circunscripta la inteligencia (la razón), a la praxis humana en su trato con la materia, a nivel de la conciencia natural y la ciencia positiva. Pero por otro lado, tal intuición metafísica sólo es posible si previamente, a propósito de cualquier objeto —aun el propio yo— se ha acumulado, con larga paciencia, el máximo de saber científico sobre el mismo; y todavía, una vez lograda, de nada valdrá sin múltiples imágenes, concurrentes a darle expresión por medio, en definitiva, del abstracto lenguaje conceptual. Ambivalente coexistencia, por lo tanto, de notas anti-intelectualistas y notas intelectualistas.

Cuando en su ensayo de 1903, *Introducción a la Metafísica* (en REVUE DE METAPHYSIQUE ET DE MORALE) formalizó Bergson por primera vez su concepción de la intuición, lo hizo en estos términos:

Llamamos intuición a la simpatía intelectual por la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpressable.

No parecía coherente aplicar el calificativo de **intelectual** a dicha **simpatía**, contrapuesta luego con tanta insistencia la intuición a la inteligencia, en el implícito sentido de razón, en los muy poco posteriores desarrollos gnoseológicos de *La evolución creadora* (1907). Debió sentirlo así el propio Bergson. Al reimprimir aquel ensayo en 1934, en el volumen *El pensamiento y lo moviente* —en cuya «Introducción» (2ª parte), a intuición opuso de pasada «intelección»— sin explicación alguna eliminó en el mencionado pasaje el vocablo «intelectual» y subrayó el solo allí desde entonces, **simpatía**; subsistiendo en otro lugar la fórmula sustitutiva «simpatía espiritual».

Pero no por eso vino a resultar eliminada en el contexto la señalada ambivalencia. Dirá Bergson en su obra máxima de 1907:

*Los conceptos son exteriores unos a otros, lo mismo que los objetos en el espacio..., pero más fáciles de manejar para la inteligencia que la imagen pura y simple de las cosas concretas... no son imágenes sino símbolos. Nuestra lógica es el conjunto de reglas que hay que seguir en la manipulación de los símbolos.*⁸

«Nuestra lógica», la lógica de la razón (para él, de la inteligencia) es la lógica de la ciencia positiva a la vez que de la conciencia natural. Ajena a ella es la metafísica, fundada en una intuición que trasciende los conceptos. Sin embargo, no ajena del todo.

Había quedado dicho en las primeras páginas de *Introducción a la Metafísica*: «La metafísica es la ciencia que pretende prescindir de los símbolos.» Pero para decirse poco más adelante: «Ciertamente, los conceptos le son indispensables, pues las demás ciencias trabajan de ordinario sobre conceptos, y la metafísica no podría prescindir de ellas», desde que requiere siempre la previa adquisición del saber científico respectivo. Además, cuando la intuición, en el acto de realizarse, se libera de los conceptos corrientes, «rígidos y concluidos», es, después de todo, «para crear» otros, «harto distintos de los que manejamos habitualmente», pero también conceptos. Tal resulta de diversos pasajes del mismo ensayo de 1903:

⁸ *L'evolution créatrice*, en ed. de H. Bergson *Oeuvres*, París, 1970, p.631.

...representaciones flexibles, móviles, casi fluidas, siempre prontas a moldearse sobre las huidizas formas de la intuición (...) conceptos fluidos, capaces de seguir la realidad en todas sus sinuosidades y de adoptar el movimiento propio de la vida interior de las cosas.

Y todavía:

...la intuición, una vez lograda, debe encontrar un modo de expresión y de aplicación que esté conforme con los hábitos de nuestro pensamiento y que nos dé, en conceptos bien fijos, los sólidos puntos de apoyo de que tenemos tan grande necesidad.

Palabras éstas, a las que a punto y seguido —en sorprendente compromiso de la intuición con la lógica, en su más clásica significación— seguían las siguientes:

Ahí está la condición de lo que llamamos rigor, precisión, y también extensión indefinida de un método general a casos particulares. Pero esa extensión y ese trabajo de perfeccionamiento lógico pueden proseguir durante siglos, mientras que el acto generador del método sólo dura un instante. Por eso tomamos tan a menudo el aparato lógico de la ciencia por la ciencia misma, olvidando la intuición de donde pudo salir.⁹

⁹Introduction à la métaphysique, reproducida en *La pensée et le mouvant*, (1934), ed. Paris, 1985, pp. 182, 188, 213, 215.

A modo de resumen, sentenciará Bergson más tarde en la mencionada «Introducción» (2ª parte), a *El pensamiento y lo moviente*:

*La intuición no se comunica más que por la inteligencia. Es más que idea; sin embargo, para transmitirse, deberá cabalgar sobre ideas.*¹⁰

Es decir, sobre conceptos.

10.-Vista la gnoseología de Bergson desde el preciso ángulo en que nos hemos colocado, llama la atención, en primer lugar, su sistemática prescindencia del término **razón**.

A la intuición opuso «análisis» en el ensayo de 1903, y definitivamente **inteligencia** desde su obra máxima de 1907. No parece suficiente explicación la que alguna vez se ha dado, de querer contrastar su concepción a la de Taine, expuesta por éste en *La Inteligencia*, obra aparecida en 1870, a la hora cenital del positivismo. En momentos en que tanto se debatía el valor de la razón y del racionalismo —positivista o no— impone de hecho un verdadero destierro de su lenguaje filosófico al vocablo razón, en su significado corriente de facultad o función de la mente humana.

Llama la atención, en segundo lugar, que sólo muy tardíamente, en la recordada «Introducción» (2a. parte), de *El pensamiento y lo moviente*, hiciera la distinción entre dos formas de inteligencia. Dijo allí:

¹⁰ *La pensée et le mouvant*, ed. cit., p.42.

La inteligencia general, facultad de arreglar «razonablemente» los conceptos y de manejar convenientemente las palabras, debe, pues, concurrir a la vida social, como la inteligencia en sentido más estrecho, función matemática del espíritu, preside al conocimiento de la materia. Es sobre todo en la primera que se piensa cuando se dice de un hombre que es inteligente.

Podría pensarse que Bergson se dirige ahí, al fin, a hacer la distinción entre inteligencia y razón, con especial estima de la primera. Pues, nada de eso. Por el contrario, expresamente desestimaba a continuación lo que había llamado «inteligencia general» y «hombre inteligente». Volviendo una vez más a entender la cabal inteligencia en el más estricto sentido formal y tradicional de razón (siempre sin nombrar a ésta), lo hacía en los siguientes términos:

Ponemos muy alto a la inteligencia. Pero tenemos en mediocre estima al «hombre inteligente», hábil para hablar verosímilmente de todas las cosas.

De donde:

No se admitiría que un hombre simplemente inteligente se mezclase en resolver cuestiones científicas, cuando la inteligencia que se necesita en ciencia se vuelve espíritu matemático, físico, biológico, y sustituye las palabras por signos más apropiados. Con mayor razón debería prohibírsele

*en filosofía, donde las cuestiones planteadas no dependen más de la sola inteligencia.*¹¹

Al final de su vida, en dos lugares del volumen de 1934, *El pensamiento y lo moviente* (en la 1.ª página de la 2.ª parte de la «Introducción», y en nota al pie agregada a la reimpresión del ensayo de 1903), declaró Bergson haber «vacilado largamente» antes de adoptar, con el nuevo sentido que él le dio, el viejo término intuición.¹² No puede extrañar, si se tiene presente que recién lo hizo en el mencionado ensayo del primer lustro del siglo.

Pero es curioso que no hiciera referencia a su indecisión todavía mayor respecto al término inteligencia contrastado a aquél. Todavía en dicho ensayo, el contraste sistematizado a lo largo de sus páginas es el de **intuición y análisis**, a partir de esta inicial formulación: «un absoluto no podrá ser dado sino en una **intuición**, mientras que todo lo demás depende del **análisis**».¹³ Con la tan llamativa particularidad, todavía, de que en el temprano *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, de 1889, a lo que luego llamaría intuición, caracterizaba, precisamente, como un «vigoroso esfuerzo de análisis». Apenas si en la recordada nota al pie de la reimpresión de 1934, nota referida principalmente a la intuición, expresa:

*Más tarde nos vimos obligados, por una creciente inquietud por la precisión, a distinguir más claramente la inteligencia de la intuición, la ciencia de la metafísica.*¹⁴

¹¹ *Ibidem*, pp. 89 y 90.

¹² *Ibidem*, pp. 25 y 216, n.2.

¹³ *Ibidem*, p. 181.

¹⁴ *Ibidem*, p. 216, n.2; *Essai sur les données immédiates de la conscience*, (1889), ed. París, 1921, p.97.

Aludía a los desarrollos gnoseológicos de *La evolución creadora*, en la que nada sustancial añade al concepto de intuición, pero decididamente asume y expulsa la personal teoría de la inteligencia sobre la que tanto abundó en lo sucesivo.

11.-Pues bien; en aquella primera década del siglo, de final a la vez que escalonada superación por su parte, de sus indecisiones terminológicas respecto a **intuición** y a **inteligencia**, pudo esperarse que Bergson, conforme a sus propias tesis, llamara **razón** a lo que llamó inteligencia, e **inteligencia** a lo que llamó intuición.

Al presentar la inteligencia en *La evolución creadora* como fundamental manipulación del abstracto «mundo inteligible» de los conceptos, o sea de los símbolos, se detuvo, incluso, a hermanar la lógica con la geometría:

*Lógica y geometría se engendran recíprocamente (...) Geometría y lógica son, rigurosamente, aplicadas a la materia (...) Esa es la tarea que la vida le asigna en primer lugar a la inteligencia. Por lo cual la inteligencia siempre se comporta, invariablemente, como si estuviese fascinada por la contemplación de la materia inerte.*¹⁵

Y hemos visto en *El pensamiento y lo moviente* su insistencia en concebir a la inteligencia como «función matemática del espíritu».

¹⁵ *L'évolution créatrice*, ed. cit., pp.631 y 632.

Al margen de todo lo teóricamente ahí implicado, tal caracterización, ¿no es precisamente a **la razón**, en el más estricto sentido tradicional de la lógica formal —la clásica y la simbólica comprendidas— que ante todo corresponde?

Por otra parte, al presentar la intuición en *Introducción a la metafísica*, no dejó de entenderla, como vimos, capaz de crear, junto a los «rígidos y concluidos» de la lógica formal, «conceptos harto distintos (...) fluidos, capaces de seguir la realidad en todas sus sinuosidades»; al fin de cuentas, conceptos ellos también, indispensables para la siempre obligada comunicación de la intuición con la inteligencia, tanto antes como después de dar su emblemático «golpe de sonda en lo desconocido»; antes, para hacerlo posible, después para expresarlo. Y en la «Introducción» (1.ª parte), de *El pensamiento y lo moviente* —aproximando, no ya la intuición a la inteligencia, sino, a la inversa, la inteligencia a la intuición— llegó a escribir:

Reconocemos, por lo demás, que los cuadros de la inteligencia tienen una cierta elasticidad, sus contornos un algo impreciso (flou), y que su indecisión es justamente lo que le permite aplicarse en cierta medida a las cosas del espíritu.

¹⁶

Siendo así, ¿qué impedimento esencial habría entonces en sustituir derechamente el nombre de esa llamada intuición por el de **inteligencia**—intuitiva y hasta instintiva como llega a ser ella, además de razonadora— con fidelidad a la larga tradición occidental de distinción entre inteligencia y razón?

¹⁶ *La pensée et le mouvant*, ed. cit., p.38.

De haber tenido tal desenlace las vacilaciones—y aun oscilaciones—terminológicas del tan influyente Bergson, desde principios de siglo, o sea, mucho antes de que sobreviniera la dicotomía de lógica formal y lógica informal, se hubiera consagrado la tanto más propia **Lógica de la Razón y Lógica de la Inteligencia**.



12.-De la universalidad con que en el pensamiento occidental—por supuesto, con criterios y alcances diferentes, y con mayor o menor claridad—se manifiesta la distinción entre razón e inteligencia (esta última en sinonimia, a veces, con intelecto o con entendimiento), es elocuente muestra el caso de Descartes. No deja de hacerla, pese a ser el gran patrono moderno de la soberana razón de espíritu matemático, en cuyo nombre llegó a decir:

...aquellos que buscan el recto camino de la verdad, no deben ocuparse de ningún objeto del cual no puedan tener una certidumbre igual a la de las demostraciones de la aritmética y de la geometría.¹⁷

Edmundo Goblot (1858-1935), cuyo *Tratado de Lógica* (1918)—publicado en el apogeo del bergsonismo—contenía un capítulo final aplicado en parte a la distinción tan eludida por su coetáneo Bergson, entre razón e inteligencia, encuentra hecha la misma por Descartes nada menos que en el primer párrafo del *Discurso del Método*. El mencionado capítulo de Goblot comienza a su vez con estas palabras:

¹⁷ *Règles pour la direction de l'esprit*, desarrollo de la Regla II, en Descartes, *Oeuvres et Lettres*, Gallimard, 1949, p. 10.

La razón es común a todos; no hay a este respecto ni diversidad ni desigualdad entre los espíritus. «El buen sentido, ha dicho Descartes, es la cosa del mundo mejor repartida» [agregando: lo que se llama el buen sentido o la razón es naturalmente igual en todos los hombres]. Pero si todos los espíritus son igual y uniformemente racionales, ellos son desigual y diversamente inteligentes. Esta diversidad reside en la inteligencia misma. «Para mí, dice Descartes, he deseado a menudo tener el pensamiento tan rápido, la memoria tan amplia y tan presente, la imaginación tan nítida y tan distinta, como algunos otros.»¹⁸

En las expresiones de Descartes ahí reproducidas y glosadas por Goblot, sólo tácito se halla el término inteligencia que este último vuelve expreso. Pero en otros lugares, es, por el contrario, de muy expreso modo que el propio Descartes lo destaca, en neta diferenciación con la razón estricta; es decir, con la tantas veces mentada «razón razonante de Descartes».

En especial, así, en el siguiente pasaje, olvidado —o pasado por alto— incluso por el propio Goblot; pasaje cuyo recuerdo en el citado lugar, bien oportuno hubiera sido:

...Esa fuerza por la que conocemos propiamente las cosas, es puramente espiritual (...) En todos los casos, esa fuerza que conoce, es unas veces pasiva y otras activa (...) Es una sola y misma fuerza que, si se aplica con la imaginación al

¹⁸ E. Goblot, *Tratado de Lógica*, París (1918), ed. 1937, p.376.

*sentido común, se dice ver, tocar, etc.; si se aplica a la sola imaginación en tanto ésta está cubierta de figuras variadas, se dice recordar; si se aplica a la imaginación para crear nuevas figuras, se dice imaginar o representarse; si en fin obra sola, se dice comprender (...) Es por estas razones que esa misma fuerza es llamada según sus funciones diversas: entendimiento puro, imaginación, memoria o sentido; pero se la llama propiamente **inteligencia**, sea cuando forma nuevas ideas en la imaginación, sea cuando se aplica a las que están ya formadas; la consideramos, pues, como apta para estas distintas operaciones (...) Así comprendidas todas estas cosas, el lector atento juzgará fácilmente cuales son los socorros que hay que pedir a cada facultad, y hasta donde pueden extenderse los esfuerzos de los hombres para suplir las debilidades de la **inteligencia**.*¹⁹

No era propicia la época para que en el ámbito de la lógica extrajera Descartes, todas las consecuencias de su distinción entre razón e inteligencia.

¹⁹ Descartes, *op.cit.*, desarrollo de la Regla XII, pp. 46-47. (Los subrayados son nuestros A.A.). Otro pasaje de la misma obra igualmente pasado por alto, anticipa un tópico favorito de algunos representantes de la que hemos llamado Lógica de la Inteligencia (como Peijóo y Vaz Ferreira, a quienes nos referimos infra): las «cuestiones de palabras». Desarrollando la Regla XIII, dice Descartes: «...en la mayor parte de aquello sobre lo que discuten los doctos, es casi siempre una **cuestión de palabras** (...) Estas **cuestiones de palabras** se encuentran tan frecuentemente que, si los filósofos se pusieran de acuerdo siempre sobre la significación de los nombres, casi todas sus controversias cesarían». (*Ibidem*, p.60. Los subrayados son nuestros A.A.).

Tampoco lo era la de Goblot, no obstante el gran avance respecto a dicha vieja distinción, significado por las conclusiones de su *Tratado de Lógica*. Tan no lo era, que su propio prologuista Emilio Boutroux, patriarcal entonces, si bien asumió la distinción con mucho interés, lo hizo —tácitamente— como existente ella, no ya entre razón e inteligencia, sino tan sólo entre modalidades o direcciones de la razón. Concluía por su parte:

Y tal vez esa razón cada vez más rica y concreta, será menos separada y separable de los otros aspectos de la conciencia que la razón puramente lógica, o aun que la razón matemático-física.

Con todo, no menos que Goblot, también Boutroux dejaba abierta la puerta para una específica **lógica de la inteligencia**, al añadir estas palabras:

Si la lógica debe exponer las leyes, no de una inteligibilidad abstracta, sino del conocimiento del ser, no sólo debe adaptar el ser a sus fines, sino adaptarse ella misma a la naturaleza del ser. ²⁰

Precisa tanto como concisa formulación —entre tantas otras posibles— de la legitimidad y el puesto respectivo de la lógica de la razón y la lógica de la inteligencia.

13.- A continuación, apenas dos muestras más, pasando ahora a las lenguas alemana e inglesa (en cuanto a la española, ya habrá ocasión de ver lo acontecido en ella, en esta materia).

²⁰ E. Goblot, *op.cit.*, pp. XV-XVI.

Sólo tres años después del *Tratado* de Goblott, vio la luz en Alemania la en su hora influyente *Lógica* (1921), de A. Pfänder (1870-1941), de inspiración fenomenológica. Sin internarse en el problema del valor de la razón, tan a lo vivo en el primer cuarto del siglo, y tampoco en la expresa distinción entre razón e inteligencia, no carece de significación para nuestro tema su observación crítica sobre el alcance de la **lógica tradicional**. En especial apartado dedicado a la valoración de ésta, expresaba:

*La lógica ha sido siempre, hasta ahora, una ciencia sistemática de los pensamientos. Pero sólo ha hecho objeto de su consideración los pensamientos enunciativos, quedando fuera de ella, por tanto, las preguntas, las suposiciones, las sospechas y otros semejantes, como aquellos pensamientos que llamamos valoraciones, críticas, aplausos, ruegos, consejos, advertencias, amonestaciones, decisiones, propósitos, preceptos, mandamientos, prohibiciones, órdenes, leyes. (...) Pero no se ve ninguna razón objetiva, por virtud de la cual la lógica haya de limitarse al grupo especial de los pensamientos enunciativos, sus elementos y asociaciones. Por consiguiente, en el porvenir, habrá de extenderse a toda la esfera del pensamiento. (...) Provisionalmente tendremos que distinguir entre la lógica tradicional, como lógica en sentido estricto, y la lógica en sentido lato, que abarca todos los géneros de pensamiento.*²¹

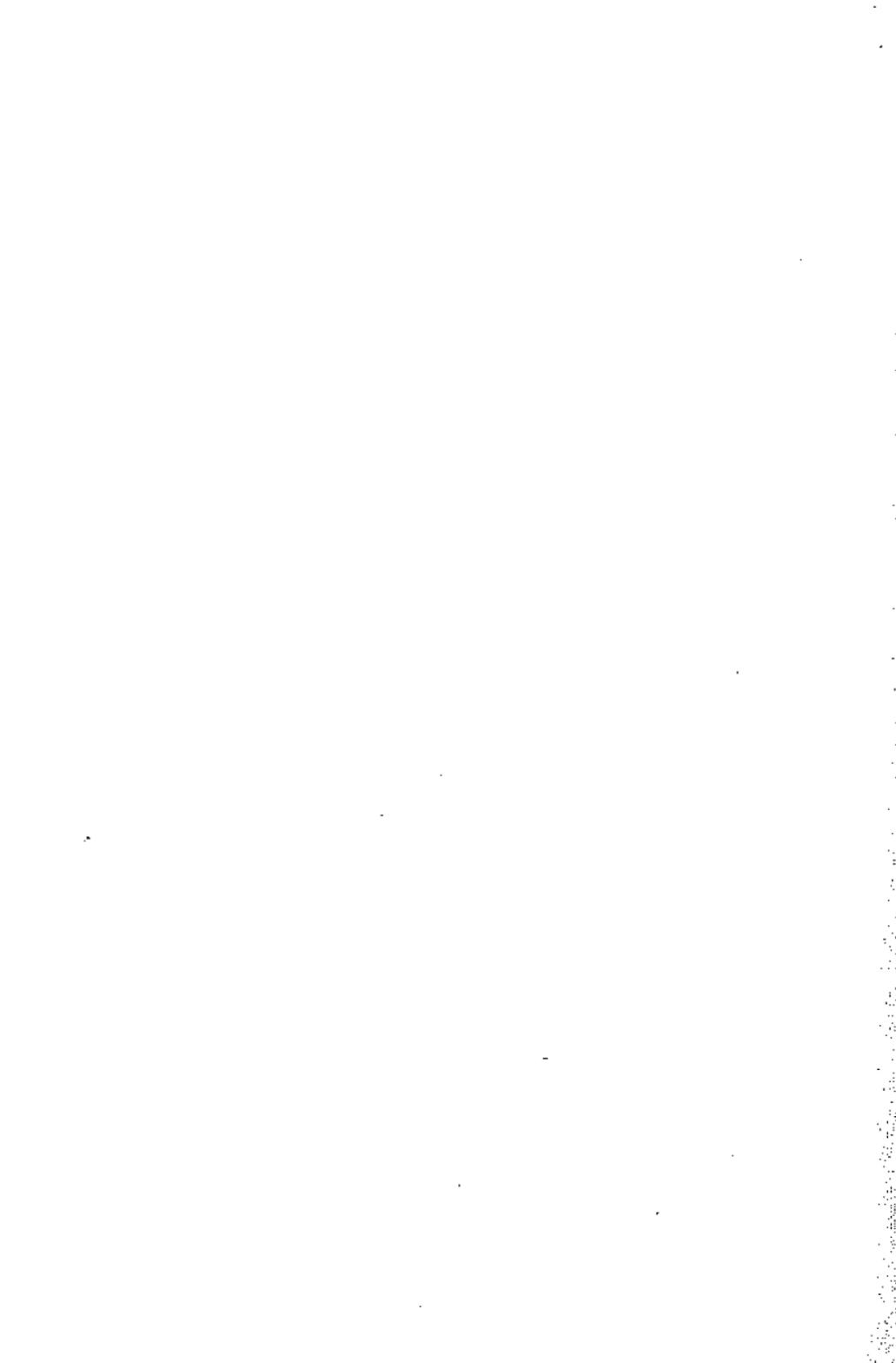
²¹ A. Pfänder, *op. cit.*, versión española de REVISTA DE OCCIDENTE, 1933, p.25. (Los subrayados son nuestros. A.A.).

Afín a tal observación crítica (aunque en otros enfoques y desde muy opuesta dirección filosófica), resulta ser el espíritu que anima a los reiterados estudios lógicos de J. Dewey (1859-1952), a lo largo de las primeras décadas del siglo. Condensación del mismo fue en 1938 su final *LÓGICA. Teoría de la investigación* (de la investigación científica tanto como de la natural del sentido común), encumbrada expresión de la contemporánea **lógica no formal**. A pura vía de ejemplo, señalamos en particular los capítulos V, «Reforma necesaria de la lógica»; IX «Juicios prácticos»; XIX, cuyo apartado final tiene por título «El fracaso del formalismo». Reproducimos apenas estas breves líneas:

*Es una cuestión urgente examinar la competencia de la **lógica tradicional** como órgano de investigación de los problemas actuales del sentido común y de la ciencia. (...) El gran papel que incumbe todavía a las matemáticas en la elaboración de la ciencia nos muestra que el razonamiento sigue desempeñando un papel fundamental. Pero por lo que respecta al conocimiento existencial, este papel resulta ahora subordinado y no supremo. Por lo tanto, la confusión que caracteriza a la teoría lógica, es consecuencia natural del intento de retener las formas de la teoría lógica clásica...*²²

²² J. Dewey. *op. cit.*, versión española, FCE, 1950, pp.98-116, 181-203, 411-434; las líneas reproducidas figuran en pp. 98 y 112. (Los subrayados son nuestros. A.A.).

SEGUNDA PARTE



IV. LA LÓGICA VIVA, LÓGICA DE LA INTELIGENCIA

14.- En la intensa especulación filosófica de principios de siglo sobre la vida, a la antinomia gnoseo-ontológica **inteligencia y vida**, de Bergson, se sobrepuso terminológicamente —aun en los bergsonianos— la de **razón y vida**.

De ahí que a la oposición doctrinaria intelectualismo-antintelectualismo, se sobrepusiera también, en algunos, la de **racionalismo-vitalismo**; sustitución, en este caso, del meramente negativo segundo término por otro positivo, enaltecedor de la vida, aunque no necesariamente negador de la razón. Y tan imperiosa se volvió toda la cuestión en juego, que pudo Ortega y Gasset poner por título al libro que a ella dedicara en 1923, *El tema de nuestro tiempo*.

Por unos, en estrecha relación con el auge de las ciencias biológicas, era encarada la vida en su más genérica acepción, desde la vegetal y la animal, hasta la humana como su forma superior. Por otros, en su sola condición de **vida humana**, en lo que más allá de lo orgánico tenía de actividad espiritual; circunscripta así su «filosofía de la vida», solapábase con la que, desde otro ángulo venía llamándose «filosofía de la acción». Y tanto se identificaron ambas entre sí, que con frecuencia se las reunió —y se las reúne— en una sola, con el voluntarismo de Nietzsche, el intuicionismo de Bergson y el pragmatismo de James a la cabeza: **filosofía de la acción y la vida**.

Por su naturaleza misma, sin embargo, no pudo esa filosofía dejar de tener también como tema central a la razón, en tanto que obligado concepto de relacionamiento y contraste con aquéllos, en particular el de la vida. Se inscribe en consecuencia, en tal cuadro de época, el gran problema novecentista del valor de la razón. Problema gnoseológico en primer plano, con prolongaciones psicológicas a uno de sus extremos, metafísicas al otro; pero además, de inevitable repercusión en el campo de la lógica, metamorfoseado en el problema del valor del razonamiento, o del raciocinio.

Así comprendido en su amplitud, es asimismo en tal cuadro histórico que se inscribe, ya en la primera década, la propuesta de Carlos Vaz Ferreira de una *Lógica Viva* diferenciada de la lógica formal.

15.- *Lógica Viva* tituló Vaz Ferreira el libro que publicara en Montevideo en 1910, con las lecciones de un curso dictado el año anterior en su cátedra universitaria. La concepción a que respondía se había venido gestando en sucesivos escritos, desde 1903 hasta 1908, año en que apareció la primera versión de su *Conocimiento y acción*, uno de cuyos ensayos pidió más tarde se tuviera por agregado a *Lógica Viva*.²³

De la diversidad de cuestiones tratadas en aquel libro, nos atenderemos aquí a la esencial, aquella en que todas las otras se fundan, y la que esencialmente también, importa a nuestro tema: la que concierne al valor de la razón, y por

²³ De dicho proceso nos hemos ocupado en «Génesis de la *Lógica Viva* de Vaz Ferreira» (1972), trabajo recogido en nuestro *Estudios Latinoamericanos de Historia de las Ideas*, Caracas, 1978.

consiguiente, del razonamiento. Pero en su caso, abordada ya no en el plano teórico del pensamiento lógico formal, sino en el por excelencia práctico del ejercicio—psicológicamente concreto— de la razón y el razonamiento en el seno de la vida: de la vida humana en su más inmediata experiencia corriente. Es así natural que coronase al libro un extenso capítulo titulado, precisamente, «Valor y uso del razonamiento».



16.- La epocal confrontación entre la razón y la vida en nombre de esta última, dio lugar, en líneas generales — prescindencia hecha, claro está, del racionalismo tradicional puesto a la defensiva— a tres actitudes: primera, de franca imposición irracionalista de la vida sobre la razón; segunda, de distinción entre dos formas de razón, una de ellas predominante por identificada con la vida; tercera, de concepción de una facultad distinta de la razón, suplementaria tanto como complementaria de ella.

En la filosofía de lengua española representan respectivamente a cada una, con sendas formulaciones en el exacto primer cuarto del siglo, Unamuno, Ortega, Vaz Ferreira.

Ya en 1905 había escrito Unamuno en *Vida de Don Quijote y Sancho*:

La vida es el criterio de la verdad y no la concordia lógica, que lo es sólo de la razón.

A lo que añadiría en 1913, en *Del sentimiento trágico de la vida*, expresiones como éstas:

Todo lo vital es antirracional, no ya sólo

*irracional, y todo lo racional es antivital (...) ni la fe es transmisible o racional, ni la razón es vital.*²⁴

La última de esas negaciones —«ni la razón es vital»— fue, sin duda, la que por contraste inspiró finalmente a Ortega su fórmula de **la razón vital**. Ya al año siguiente, con evidente intención de contestar a Unamuno, escribió en *Meditaciones del Quijote*:

*Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida, es ya sospechosa. ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver y el palpar!*²⁵

Defensa de la razón; pero en definitiva, de una concepción de ella bien distinta de la del racionalismo tradicional: de la razón que más tarde llamará derechamente **razón vital**, opuesta a la vez que dominadora de la que por otro lado llama «razón pura».

Dirá, en efecto, en su ya mencionado libro de 1923:

El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad (...) El hombre del presente no niega la razón, pero reprime y burla sus pretensiones de soberanía (...) La razón pura no

²⁴ M. de Unamuno *Vida de Don Quijote y Sancho*, (1905), ed. de 1949, Buenos Aires- México, p.104; *Del sentimiento trágico de la vida*, (1913), cd. de 1945, pp. 36 y 101.

²⁵ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, (1914), ed. de 1976, p.80.

*puede suplantar a la vida (...) Es tan sólo una breve isla flotante sobre el mar de la vitalidad primaria (...) La razón, la cultura more geométrico, es una adquisición eterna. Pero es preciso corregir el misticismo socrático, racionalista, culturalista, que ignora los límites de aquélla (...) La razón es sólo una forma y función de la vida (...) La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital.*²⁶

Razón vital, que en el mismo espíritu, proyectada al general devenir de la experiencia humana, denominará también en escritos posteriores, al modo de su admirado Dilthey, **razón histórica**.

17.- En inmediato Apéndice a su libro de 1923, puntualizaba Ortega:

*Mi ideología no va contra la razón, puesto que no admite otro modo de conocimiento teórico que ella: va sólo contra el racionalismo.*²⁷

Semejante concepción de la razón permitió que se hablara luego de **Lógica de la Razón Vital**, que vino así a seguir, muy cercana en el tiempo, a la vazferreiriana *Lógica Viva*. Más allá del parentesco léxico, ambas denominaciones resultan ser —si bien no superponibles, ni menos intercambiables—

²⁶ J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, (1923), ed. de 1980, pp. 55 y 56.

²⁷ *Ibidem*, p. 97.

notoriamente afines o convergentes. En abordaje implícito del lustros más tarde bautizado por el hispano, **tema de nuestro tiempo**, había hecho el uruguayo con el mismo énfasis la defensa de la razón, también desde la filosofía de la vida y también con expreso rechazo del racionalismo tradicional.

Defensa de la razón en ambos, igualmente—en algún momento de sus respectivas escrituras— frente a los avances irracionalistas de Unamuno. Lo vimos en Ortega. Por su parte, diría Vaz Ferreira en su cátedra y luego en *Fermentario*:

*Unamuno, que exalta el quijotismo y desprecia la razón, no comprendió el supremo quijotismo de la razón. El quijotismo sin ilusión es el más heroico de todos.*²⁸

No obstante, la defensa de la razón que él hacía, lo era con un criterio distinto, sin dejar de partir—como lo haría a su hora Ortega— de las limitaciones de la misma cuando de la vida se trata. Mientras desdoblaba éste a la razón en pura y vital, diferenciaba Vaz Ferreira de la razón estrictamente lógica, otra facultad—o función, o capacidad— de conocimiento, nombrada de diversos modos, que ya veremos, pero básicamente, **buen sentido**.

Por supuesto, como todo el conjunto de su filosofía, ese «buen sentido», según lo entendía, no era menos reflejo que la próxima «razón vital», del general movimiento novecentista **hacia lo concreto** que en la filosofía de la vida tenía su más eminente expresión.

²⁸ C. Vaz Ferreira, *Fermentario* (1938), en *Obras*, ed. de 1963, T.X., p. 206.

Ya en 1908, en su estudio sobre *El Pragmatismo* —recogido luego en el volumen *Conocimiento y acción*, versión de 1920— anticipaba la mucho después famosa fórmula de Jean Wahl: al margen de las observaciones críticas que la doctrina de James le merecía, expresamente elogiaba en ella «la **tendencia a ir hacia lo concreto...**» Y añadía en el mismo párrafo:

Hay cierta filosofía (Nietzsche la llamó «vampírica»), que produce en el espíritu la impresión de que los problemas verdaderamente importantes han de presentarse de una manera abstracta, por distinciones, enumeraciones o clasificaciones; y los que nos hemos educado así, hemos necesitado siempre más o menos esfuerzo para libertarnos de esa impresión. Yo quisiera poder describir mi propio ejemplo. Durante algún tiempo, y a consecuencia de mi educación filosófica puramente abstracta, me había acostumbrado a considerar todo lo que era concreto como poco científico...²⁹



²⁹ C. Vaz Ferreira, *El Pragmatismo* (1908), en *Obras*, ed. de 1963, T.VIII., p. 175. En su original libro *La ciudad sin nombre* (Montevideo, 1941), Joaquín Torres García se autodefine por imaginaria tercera persona, como siendo «Todo lo contrario de nuestro filósofo máximo nacional». Indudable referencia a Vaz, ha observado bien Juan Fló (en el vol. *Ensayos sobre Carlos Vaz Ferreira*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1996), quien menciona la versión de una irritada reacción de éste, en privado, ante otro libro de aquél. Este último pudo ser *La tradición del hombre abstracto* (Montevideo, 1938), al que pertenecen pasajes como el siguiente: «La tradición de la civilización es la tradición del **hombre abstracto**. El bárbaro sólo vive en el hombre concreto, real».

18.— En tanto que privilegiada forma de pensamiento concreto, sólo por el **buen sentido**—que no es precisamente la razón como en Descartes, pero tampoco contrario «al raciocinio o a la buena lógica»—³⁰ es posible para Vaz Ferreira la aprehensión y comprensión de la **vida humana**; de la **viviente** realidad del hombre, inalcanzable por la razón abstracta de la lógica formal. De ahí que dicha facultad constituya la verdadera alma de una lógica, justamente, **viva**.

Que no se confunda, sin embargo, tal «buen sentido» con el del vulgo; pedimento del autor que impone precisar de antemano, así sea de manera sumaria, el significado y las relaciones entre sí—en el desarrollo de su doctrina— de tres términos literal y conceptualmente emparentados: **sentido**, **sentido común**, **buen sentido**.

Tiene cada uno de ellos su consabido sitio propio, tanto en el lenguaje de la filosofía como en la general historia de la misma. Nos circunscribimos en lo que sigue al que se les da en la *Lógica Viva*, acudiendo lo más posible a sus textuales palabras. Presentación objetiva, primero, para ver después la estimación crítica que corresponda **hacer del buen sentido** que fue clave de la doctrina.

Por lo pronto, «sentido», a secas, tiene desde una acepción psicológica, como singular de «los sentidos» del conocimiento sensorial, hasta una ontológica, como sentido metafísico del ser en general o de un ente en particular. Pero tiene, por otra parte—entre dichos extremos—una acepción lógica, como significado de la expresión lingüística en su relación con el pensamiento, a la vez que otra gnoseológica, como disposición o facultad cognoscitiva de la mente humana.

³⁰ C. Vaz Ferreira, *Lógica Viva* (1910), en *Obras*, ed. de 1963, T.IV., p. 248.

Son estas dos últimas las abordadas por Vaz Ferreira en la *Lógica Viva*, a propósito de las que llama «Falacias verbo-ideológicas», o con menos frecuencia y más felicidad, «ideo-verbales».

Empieza por hacerse eco de la crítica de Stuart Mill, con el ejemplo de su frase famosa sobre «abracadabra», al principio del **tercero excluido** de la lógica clásica. Y dice:

Hay una alternativa, hay un término medio o un tercero que no queda excluido, y es la falta de sentido.

Pero para agregar:

*Ese no sentido de una proposición, no sólo puede existir en la forma absoluta —diremos, **gruesa**—brutal, del ejemplo de Mill, sino en una forma relativa, y en todos los grados posibles; además de la inadecuación total, puede haber inadecuaciones parciales, en todos los grados.*

A estrictamente inmediata continuación, al tiempo que pasa a formalizar su concepción de las mencionadas falacias, da entrada por primera vez a la noción gnoseológica de **buen sentido**, entendiéndolo como instinto:

*De manera que aun cuando el hombre tenga el **instinto o el buen sentido** necesario para evitar si «abracadabra es, o no, una segunda intención» (u otras igualmente absurdas), caerá en la falacia de discutir sobre cuestiones también mal planteadas, pero en que la inadecuación sea mucho*

menor: que no carezcan en absoluto de sentido, pero en que el atributo no sea total, clara y unívocamente adecuado al sujeto.

Y páginas más adelante:

Hay que acostumbrarse a adquirir una especie de instinto que nos hace sentir la inadecuación verbal (...) aun antes de empezar a pensar sobre las cuestiones.

Es en este último lugar que hacía la crítica de la metafísica al modo tradicional, iniciándola así:

Ahora, saliendo de estos ejemplos pequeños, ¿quieren ustedes uno grande. el más grande de todos? Casi toda la metafísica, casi toda la filosofía tradicional, es, tal vez, un vasto ejemplo, una inmensa ilustración del paralogismo que estamos estudiando.

Volviendo luego con alguna detención sobre la noción de buen sentido, se explica:

Se podría deducir una especie de apología del buen sentido, pero no del buen sentido vulgar, o, mejor dicho, del buen sentido entendido vulgarmente, sino de otro buen sentido más elevado: del que yo llamaría buen sentido, no infralógico, sino hiper-lógico. El sentido común malo, ese que con tanta razón ha sido objeto del estigma de la filosofía y de la ciencia, el que ha negado todas

las verdades y todos los descubrimientos y todos los ideales del espíritu humano, es el sentido común inconciliable con la lógica: el que no admite el buen razonamiento. Pero hay otro buen sentido que viene después del razonamiento, o, mejor, junto con él.

Y concluía en el mismo párrafo:

Cuando hemos visto y pesado por el raciocinio las razones en pro y las razones en contra que hay en casi todos los casos, cuando hemos hecho toda la lógica (la buena lógica) posible, cuando las cuestiones se vuelven de grados, llega un momento en que una especie de instinto —lo que yo llamo el buen sentido hiperlógico— es el que nos resuelve las cuestiones en los casos concretos. Y sería bueno que la lógica no privara a los hombres de esta forma superior de buen sentido.

Obsérvese que no se hace ahí la condenación del «sentido común» como opuesto siempre al «buen sentido». Este es también «común», desde luego «bueno». En otro lugar llega aun Vaz Ferreira a llamarlo «sentido común hiperlógico», susceptible, por lo demás, de cultivarse y desarrollarse.³¹

En el ya citado capítulo «Valor y uso del razonamiento», volvió a ocuparse con más detalle todavía, de su concepción del «buen sentido». Oponiéndose por igual a las tendencias extremas pro o contra el **raciocinio** —y por lo tanto pro o contra la **razón**— recordaba:

³¹ *Ibidem*, pp. 141-142, 146, 147, 178-179, 252.

*Hablamos en una de las anteriores lecciones de lo que allí llamamos el **buen sentido hiperlógico**, esto es, una especie de **instinto lógico** que, en las cuestiones de grados sobre todo (y muchísimas son cuestiones de grados en la práctica), venía a intervenir después del raciocinio, o simultáneamente con él (...) Vamos a volver ahora sobre esas cuestiones de grado, tomándolas desde otro punto de vista; no ya, ahora, como ejemplos para mostrar los inconvenientes habituales de pensar por sistemas, y la conveniencia de pensar por ideas directrices, sino estudiándolas como casos en que el raciocinio puro falla, y en que la clase de buen sentido que vamos a describir dentro de un momento, necesita controlar o completar el raciocinio.*

Redondeaba su pensamiento, párrafos más adelante, en estos términos:

*Aquí, ya el razonamiento es impotente; lo que nos da la solución, sea en general, sea para cada caso, es la experiencia, cuando es posible; pero cuando no es posible, es el instinto empírico, el instinto experimental que todos tenemos en mayor o menor grado, al que conviene no despreciar, y que completa el raciocinio.(...) faltando la experiencia, nos encontraríamos completamente desarmados en estos casos de grados, si no tuviéramos lo que se puede llamar el **instinto empírico**. esto es, una especie de instinto que sale de la experiencia, y que nos indica más o menos,*

que nos hace sentir aproximadamente cual debe ser aquel grado más justo.

La inmediata advertencia—«Nótese bien que este instinto empírico no viene **en lugar** del razonamiento, sino **además** del razonamiento»—fundamentaba el juicio que le merecían, por un lado, la razón y el racionalismo; por otro, la lógica formal en su relación con la lógica viva.³² Es lo que se verá a continuación.

19.- Sobre la razón y el racionalismo, expresaría en Apéndice puesto en 1918 a su *Moral para intelectuales*:

*Actitudes con respecto a la razón. Primera, racionalismo absoluto: que la razón es todo, en capacidad y dignidad; que es la única facultad a cuyo desarrollo hay que atender, y la única valiosa del hombre; el «racionalismo», por ejemplo, como se exageró y unilateralizó en el siglo XVIII. Estado contrario: la reacción absoluta contra ese racionalismo, el desprecio por la razón; lo único que tiene importancia es el sentimiento, la fe, o la intuición, o las maneras de conocer místicas; lo racional, pobre, impotente, secundario o simplemente despreciable. Y, de nuevo, otra manera de ser racionalista, más modesta y más moderada, pero más justa, en que se aprecia todo el valor de la razón, aunque se reconozcan sus limitaciones.*³³

³² *Ibidem*, pp. 245-247, 249.

³³ Carlos Vaz Ferreira, *Moral para intelectuales*, (1909), en *Obras*, ed. cit., T. III, p. 218.

Sobre la lógica formal en su relación con la lógica viva, similar equilibrada actitud, de manera muy expresa definiría en 1915 en una de sus conferencias pedagógicas. De sus consideraciones de entonces extraemos estos breves pasajes:

...La tendencia justa no es la de suprimir en absoluto la lógica formal, sino la de reducir considerablemente su parte en la enseñanza, pero conservándola; primero, porque es verdadera: si bien se ha hecho mal uso de todas las grandes leyes de la consecuencia tales como las formuló Aristóteles (...); en segundo lugar, debido a su gran precisión, a su verdad fundamental y a su propia naturaleza, constituyen (sus reglas) un intenso y fecundo ejercicio del pensamiento (...) Pero, además de la lógica formal, lógica abstracta, lógica teórica; y además de la lógica aplicada, o metodología —que es la lógica de la ciencia— debería enseñarse, y ¿quién está generalmente el vacío de la enseñanza práctica de la lógica, una lógica para la vida, una lógica sacada de la realidad y utilizable para la realidad (...) sería necesario hacer la lógica de la realidad, la lógica viva; hacerla primero, para después poder enseñarla. Pienso que la dirección sería parecida a la que yo he procurado seguir en un modesto ensayo: tratar de estudiar, pero en la realidad viviente, en las discusiones de los hombres, en las conversaciones, en resumen, en la realidad de la vida práctica, las causas más frecuentes del error y las formas que el error toma habitualmente en la vida.

Gran equivocación «sería suponer que esta lógica viva, que esta lógica sacada directamente de la realidad, debiera venir en lugar, por ejemplo, de la lógica científica, ni siquiera en lugar de la lógica formal: se trata simplemente de una complementación de la enseñanza.»³⁴

~

20.- Es de observarse, ante todo, la inestabilidad — o insatisfacción— terminológica de Vaz Ferreira en toda esta cuestión, que mucho recuerda la indecisión también terminológica de Bergson, a propósito de las nociones de intuición e inteligencia.

La relación del **buen sentido** con el **instinto** es insistente. Unas veces sin calificativo alguno: «una especie de instinto»; otras, llamándosele «instinto lógico» y aun «hiperlógico», pero también, en opuesta dirección, «instinto empírico» y aun «experimental».³⁵

Si no hay ahí coherencia terminológica, no podría decirse que falte —en el fondo— coherencia conceptual. Como en Bergson, también en Ortega y en Vaz Ferreira se hace ostensible la grande dificultad epocal — en el seno de la filosofía de la vida— de encontrar el más decisivo nombre o denominación para aquella facultad aprehensora y comprensiva de la vida, al mismo tiempo que inseparable y solidaria —en las concepciones de todos ellos— de la razón clásica: llamásele a esa facultad respectivamente por cada uno, **intuición, razón vital, o buen sentido.**

³⁴ Carlos Vaz Ferreira, *Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza*, en *Obras*, ed. cit. T. XXII, pp. 213-217. (Conferencia de 1915).

³⁵ Carlos Vaz Ferreira, *Lógica Viva*, (1910), ed. cit. pp. 27, 142, 144, 146, 178-179, 188, 245, 247-249, 251-253, 267.

Si la tradicional razón de la lógica formal, en su abstracto plano de desiderátum matemático, excluye con rigidez absoluta todo lo que no es intelectual estricto, aquella facultad, aplicada con nombres y conceptuaciones diversas a la tan concreta como empírica realidad de lo viviente, se complacía en incluir lo activo y lo afectivo junto a lo intelectual. «Instinto», a la vez que «simpatía», y en algún momento «simpatía intelectual», llamó Bergson a la intuición, declarándola necesitada siempre de colaboración con la inteligencia (en su consabido sentido de razón). A su turno, Ortega, por más crítico que fuera de las posibilidades de la «razón pura», no dejó de llamar «razón» a su «razón vital», entendida también como «razón histórica». Del mismo modo se vio Vaz Ferreira en el caso de llamar «instinto lógico» y hasta «hiper-lógico» a su buen sentido, al tiempo de calificarlo de «empírico» y hasta de «experimental».

No es pues extraño que al volver una vez en el texto al vocablo «hiper-lógico», para abandonarlo definitivamente en su escritura, anotara:

*Siento que no es bueno este término: el que habría deseado encontrar querría decir: el buen sentido en cuanto no es contrario al raciocinio o a la buena lógica...*³⁶

Mostraba así, indirectamente, que tampoco el solo nombre «buen sentido» lo satisfacía.

Que no llegó nunca a encontrar el término que buscaba, lo muestra bien este ocasional fragmento —ilustrativo como pocos— de la conferencia «La crisis actual del mundo

³⁶ *Ibidem*, p. 248.

del punto de vista racional», que mucho después, en 1939, pronunciara en la Universidad de Buenos Aires:

*Sería la «racionalidad»; y digo racionalidad porque falta todavía un nombre aun más comprensivo, que abarcara la razón propiamente dicha —la razón razonante— el instinto lógico (...) y muchas facultades: unas de captación, otras de resistencia, que forman esa capacidad de sentido crítico, a la vez racional, instintiva y afectiva.*³⁷

Y sin embargo, pudo haberlo encontrado en su propio léxico personal, en coincidencia, por otra parte, con el no menos habitual del lenguaje corriente: en la palabra **inteligencia**, inemplazable nombre de esa que tan justamente invocaba y caracterizaba, «**capacidad de sentido crítico, a la vez racional, instintiva y afectiva**». (Para que la formulación hubiera sido completa, sólo faltó que hubiera dicho : «capacidad de creación y de sentido crítico...»)

Señalamos más arriba que **inteligencia** debió haber sido el nombre dado por Bergson, no a la razón sino a la que llamaba «intuición». Igualmente, ¿no debió Ortega llamar **inteligencia** a la «razón vital» que contrastaba a la «razón pura»? Sin advertirlo, hay que pensar, sustituyó él mismo «razón vital» por «inteligencia» —facultad o capacidad esencialmente vital— en uno de los Apéndices que incorporó a *El tema de nuestro tiempo*, el titulado «El ocaso de las revoluciones»:

³⁷ Carlos Vaz Ferreira, *Conferencias*, en *Obras*, ed. cit. T. XI, p. 149 (Conferencia en Buenos Aires en 1939, sobre «La crisis actual del mundo desde el punto de vista racional»).

La «razón pura» no es el entendimiento, sino una manera extrema de funcionar éste. Cuando Robinsón aplica su inteligencia a resolver los urgentes problemas que la isla desierta le plantea, no usa de la razón pura. Impone a su intelecto la tarea de amoldarse a la realidad circundante, y su funcionamiento se reduce a combinar trozos de esa realidad. La razón pura es, por el contrario, el entendimiento abandonado a sí mismo, que construye de su propio fondo armazones prodigiosas, de una exactitud y de un rigor sublimes...³⁸

Robinsón «aplica su inteligencia», nítidamente diferenciada de la estricta razón; es decir, para Ortega, aplica su razón vital.

También **inteligencia** debió ser el término tan buscado por Vaz Ferreira desde antes de la *Lógica Viva*, en ella y después de ella.



21.- Sin internarnos ahora en el estrecho vínculo con inteligencia, más que con razón, del concepto de **razonabilidad** —y por lo mismo en la concepción de una **Lógica Razonable** (o de lo razonable), que más adelante nos ocupará— corresponde recordar en este lugar una nota a pie de página de Vaz Ferreira, en su ensayo *Conocimiento y acción*, de 1908. Al referirse allí a lo que debe ser «una actitud racional bien ampliamente entendida» —ya sabemos lo que eso significaba para él —, expresó:

³⁸ J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, cd. cit., p. 118. (Subrayado nuestro. A. A.).

*No digo **racionalismo**, porque esa palabra fue nombre de una mentalidad que, aunque mejor que aquella a que se oponía, era realmente limitada y parcial. Si hiciera falta un término, podría servir, en rigor, **razonablismo**.*³⁹

Nada más agregó sobre dicho término. Pero **razonable** es calificativo que con reiteración aplica poco después en la *Lógica Viva* a la que considera actitud racional bien entendida; de ahí que alguna vez lo ayunte con «sensato», o que derechamente llame «sensatez» a la mencionada actitud. Pues bien, léxicamente «sensatez» deriva de sentido, y conceptualmente de «buen sentido». Este, a su vez, es académicamente equivalente de «buen juicio»; es decir, de aquel que en la «buena lógica», como el mismo Vaz Ferreira gusta llamar a la del «buen sentido» que propone —a la vez que entiende revelar como existente de hecho en el ejercicio cortiente de la mente humana—, da por resultado «buenos juicios».

Y como razonables, en mayor o menor grado, son los hombres por la inteligencia —así como en el mismo grado racionales lo son por la razón estricta— viene a ser la **Lógica Viva**, tanto como del «buen sentido», **Lógica de la Inteligencia**.

En que el buen sentido lo tienen los hombres «en mayor o menor grado» fue reiterativo Vaz Ferreira en forma expresa; tácitamente lo fue también a propósito de la inteligencia, las veces en que aludió a su posesión. Así, en giros como éstos, sin salir de la **Lógica Viva**: una persona «poco inteligente»; otra «más inteligente»; un amigo suyo «muy

³⁹ Carlos Vaz Ferreira, *Conocimiento y acción*, (1908), en *Obras*, ed. cit. T. VIII, p. 26.

inteligente»; un crítico «intelligentísimo». Importante similitud ésa entre el buen sentido y la inteligencia; pero más importante es que resulta ella de que ambos son, en el fondo, dos nombres distintos de una sola realidad.

22.- En vida del propio Vaz Ferreira, dos discípulos suyos prosiguieron el espíritu y la doctrina de la **Lógica Viva**, tomando parte en el gran debate de la época sobre el valor de la razón en su trato con la vida: Luis E. Gil Salguero y Carlos Benvenuto.

Fue especialmente en su ensayo «Límites de lo humano» (1933), estudio preliminar a *Sobre feminismo*, de Vaz Ferreira, que Luis E. Gil Salguero (1899-1974) se internó en dicho debate. Ya en la primera página pone en guardia respecto a las limitaciones de la lógica formal y de la razón en que se funda:

La tendencia lógico-conceptual, la constitución de la razón humana, que no parece operar sino al través de la identidad, uniforman ya los resultados de las investigaciones filosóficas. Así las creaciones del ingenio humano logran jerarquizarse, no tanto por efectiva racionalización, cuanto porque la diversidad de lo real es reducida por el molde de la identificación impuesto por la razón misma.

A lo que añade poco después:

...la razón, por una operación previa innominada, ha borrado lo vago, lo confuso,

atraída por los efectos visibles. Todas las apreciaciones de lo real, en este caso, serán indirectas, porque las exigencias ideales de racionalidad se han impuesto a lo real, allí donde lo real y lo racional debieron compenetrarse en un estrecho abrazo.

Interroga:

¿No podría ejercitarse una razón concreta, sobre un mundo concreto, y no debería operar la razón también, sobre la realidad de lo sentido?

Es lo que ha hecho Vaz Ferreira, «pensador de los que niegan la plena objetividad de la razón, y nos advierten del peligro, en las interpretaciones de lo real, a que puede llevar la tendencia conceptualizadora de la vida.»

Es que el método por él empleado «es ondulatorio y plástico como la vida misma», sin renunciar por ello a la razón bien entendida:

*Los que hemos escuchado a Vaz Ferreira, sabemos con cuanta insistencia ha defendido la razón. Demasiado rica y desconcertante es ya de suyo la realidad, por lo cual se hace preciso no abandonarla jamás.*⁴⁰

⁴⁰ Luis E. Gil Salguero, «Límites de lo humano», prólogo a la 1ª ed. de *Sobre feminismo*, Vaz Ferreira, Buenos Aires- Montevideo, 1933, pp. 11, 16, 18, 20, 39-40, 50.

Que defendía Vaz Ferreira la razón, en tanto fuera bien entendida —conjugada con el instinto y el sentimiento, es decir con la vida— lo tiene siempre presente Gil Salguero. Así lo asume él mismo a lo largo de su propia obra. Poco después de muerto aquél, vuelve en 1964 a dedicarle un estudio, destinando las conclusivas páginas finales, precisamente, al nexo entre la razón y la vida, cuestión central del entonces tan candente problema del valor de la razón.

Subraya allí «los modos oscilantes, fluctuantes, de la racionalidad», constitutivos de una «racionalidad flexible y abierta», para decir a continuación, acudiendo a la literal terminología iniciada por Vaz Ferreira:

Trataríase, en lo muy hondo de sus cuadros —y de ello es difícil dar cuenta— de la razón experimental, de la viviente razón experimental, definiendo un cierto género de racionalismo; trataríase, digo, de su razonablismo.

Esa viviente razón, viene a ser, en definitiva, **razón razonable**, de inveterado ejercicio cotidiano por el hombre natural, y no menos por el pensante, si bien de dificultosa historia en la teoría filosófica de la razón:

Pero acaso no nos es dable a nosotros manifestar el significado, describir la historia y psicología de esta razón nueva y distinta. Aunque pueda ser relacionada con ciertos esfuerzos de la filosofía finisecular; y aunque haya también algún peligro en confundir esta dirección de pensamientos y de ideas en la corriente de las direcciones lógicas y epistemológicas cuyos logros

comienzan en Cournot, se declaran en los trabajos de Milhaud y de Lalande, y que, revela y complementa notas del método reflexivo que habrían escapado a Lachelier y a Lagneau y que acercan o recuerdan tantas aprehensiones sensibles en la labor de Bergson, de Brunschvicg, de Bachelard. Buscan ellos todos romper los cuadros asaz rígidos de la razón, dilatar sus lindes, incluirle notas de alerta. Pero ninguno de ellos, como pensador, ha manifestado mejor que Vaz Ferreira la historia íntima de la racionalidad; la historia de los esfuerzos que quieren rectificarla en sus instintos y arrancarla de su fijismo y de sus somnolencias; el hondo pensar secretamente inscripto en sus resistencias; su crecimiento en la pugna para hacerse razón experimental, razón razonable, aun en el centro de dudas, de incertidumbres, de misterios.

A la que en distintos lugares llama «razón lógica» o «razón discursiva» de la lógica formal, opone —en tanto que intérprete y adepto de Vaz Ferreira— la que llama «razón razonable». Pero llamándola también «razón experimental»; al hacerlo, volvía a inspirarse, sin duda, en su maestro, quien, como vimos, al buen sentido de que hacía apología como razón bien entendida, llamaba instinto, adjetivándolo de distintos modos sin que ninguno —muy justificadamente— lo conformara, entre los cuales el de «instinto experimental».⁴¹

⁴¹ Luis E. Gil Salguero, «In Memoriam», en CUADERNOS URUGUAYOS DE FILOSOFÍA, T. III, 1964, pp.57, 59, 60.

No obstante, puesto Gil Salguero a invocar aquella bien entendida razón en un sustancial pasaje de su citado ensayo de 1933, otro fue el término —mucho más propio— que vino a su pluma: **inteligencia**. Escribió allí:

*...profundo es el mundo, y las maneras de no comprenderlo, pueden ser más variadas e infinitas que las maneras de comprenderlo. En todo caso, son las únicas que miden la profundidad que haya alcanzado una inteligencia.*⁴²

Profundidad alcanzada, pues, por la inteligencia, no por la abstracta razón de la lógica formal. Por la inteligencia «ondulatoria y plástica como la vida misma», pudo haber dicho, cual lo dijera del método empleado por el autor de la *Lógica Viva*. Años después, en su volumen *Escritos*, de 1941, reclamaría para la razón, «fuerzas que la pongan más plástica y libre —que gane en riqueza, pero sin perder su autonomía». Esas «fuerzas» ¿no son las instintivas y afectivas que **impulsan** a la Inteligencia, íntimamente consustanciadas con las racionales que al mismo tiempo la **dirigen**?

23.- Siguiendo de cerca a su temprano libro *Concreciones* (1929) —tres años anterior al de Jean Wahl, *Hacia lo concreto*, que personalmente tanto celebrara— publicó Carlos Benvenuto (1899-1976), diversos ensayos vinculados a nuestro tema. Destacamos entre ellos los titulados: «Problema de la lógica, problema del hombre» y «Materiales para una lógica de lo concreto». Postulaba en los mismos una **Lógica**

⁴² *Lug. cit.* En nota 40, p. 32.

de lo concreto, entendida a la vez con reminiscencia *vazferreiriana*, como **Lógica de lo razonable**.

Reiteramos a continuación lo esencial que de su concepción de la lógica expusieramos años atrás.⁴³

Sobre la inicial inspiración de la *Lógica Viva* de Vaz Ferreira, mantenida siempre en primer plano, ha actuado en él la influencia de todo el movimiento contemporáneo **hacia lo concreto**, en una línea que va del empirismo radical de James, a Whitehead, Chestov, Jaspers, Marcel, Wahl y el existencialismo en general.

El «problema de la lógica», por lo mismo que es el de la razón, es el «problema del hombre». Y es esencialmente problema por lo que la lógica tiene al mismo tiempo de grandeza y de miseria.

La nobleza de la lógica anida en el sentimiento de ser dinámica, inacabable; su miseria, en el de ser estática, cerrable.

Más que destacar aquella grandeza, será cuestión de mostrar y precaver esta miseria:

*Sé que esto es escandaloso, pero que de eso se trata: de mostrar la escandalosa verdad de que en la idea de la lógica, que es la de la razón, está la matriz de la decadencia, de la petrificación de la vida. **Razonable**, antípoda de racionalista. ¿Cuándo, en lugar de padecer del tropismo que*

⁴³ En nuestro *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, México, 1956. Los mencionados trabajos de Benvenuto vieron la luz en la revista montevideana HIPERION, s/f, décadas del 30 y el 40.

lleva a sucumbir en manos de la claridad de las mesas de autopsia, la lógica acertará a ser un drama?

Se halla la razón dominada por la «tentación parmenideana», por la trascendentalización ilegítima de lo abstracto, devastadora de lo real, «fuente de las concepciones estáticas de la lógica, la razón, y de ciertas filosofías de las ideas y del ser». Se cae entonces en una forma de superstición, «la superstición racionalista o logicista», que es «docta madriguera de sabia pedantería, de dureza de corazón y carencia de religiosidad (innominada)». De ahí la necesidad de una **lógica de lo concreto**:

Dada la índole humana, desde luego, la lógica es inevitable y fundamental. No se puede ser hombre sin ella. Pero, precisamente, si no se la elabora tornándola una crítica de sí misma, justipreciándola, en dosis mayor o menor, todo lo echa a perder. Instaura la abstractología, matriz de la decadencia. La lógica, óptica con la cual miramos todo, pero a la cual, a su vez, hay que aprender a mirar intrépida, implacablemente, para poder justipreciarla. Necesaria, fecunda es la lógica, pero más necesaria es la crítica de las abstracciones, el examen de todo instrumental ideoverbal, con el cual nos orientamos en medio de la oceánica, infinita realidad. Tal el programa de una lógica viva, concreta, integrante.

Esa lógica, fundada en el uso concreto de la razón, no niega, sino que incluye y desborda a las otras:

Encarnando y continuando el signo lógico de la inquietud humana, ella incluye en sí las diversas concepciones de la Lógica que se han ido formando, como expresiones de la razón constituida. Además, desbordándolas a todas, las sitúa en la condición de «Lógicas a tener en cuenta», por la misma imprescriptible actitud generadora de la razón constituyente. Las lógicas constituidas, como precipitados de una actividad creadora, dentro del agua madre que las creó y que, siempre de nuevo, las asume en una incesante fluctuación de lo abstracto a lo concreto y de éste a aquél, vida de la razón y destino del hombre, creador de su persona.

Cerrando la referencia a inmediatos discípulos de Vaz Ferreira, en torno a la concepción de éste sobre el valor de la razón en su relación con la vida, recordamos el fino estudio de Julio Paladino (1909-1977), *La Lógica Viva y la teoría de los sofismas* (Facultad de Humanidades y Ciencias, 1962), con especial mención de su apartado final, titulado «La racionalidad».

24.- Más allá del Uruguay, también en vida de Vaz Ferreira, aunque sin llegar a constituir escuela, tuvo repercusión la *Lógica Viva*. En las décadas centrales del siglo, especialmente enaltecida fue por Francisco Romero y José Gaos, los históricos animadores entonces de la filosofía latinoamericana, desde Buenos Aires y México.

El primero, le hizo sitio en su *Lógica* y se aplicó aun a reeditar la obra, junto a otros títulos del autor, en la Biblioteca

Filosófica que dirigía. El segundo, en comentario que le dedicara en 1946 en CUADERNOS AMERICANOS, llegó a decir:

*En ser excepcional aportación para la conciencia acabada de sí mismo en que debe culminar el pensar en español, está quizá la principal razón del alto lugar de la obra del maestro uruguayo en la historia de este pensar, y del no bajo de la misma en la del humano en general (...) La Lógica Viva es un ejemplo eminente de sensibilidad para lo que en la vida humana hay de rebelde al logos clásico.*⁴⁴

Por otra parte, correspondió luego al también exiliado español José Ferrater Mora, de larga actuación en Hispanoamérica y en Estados Unidos, llevar a cabo una bien expresiva determinación del puesto de la *Lógica Viva* en la evolución general de la lógica. Por la afinidad de sus conceptos con el punto de vista en que está colocado el presente trabajo, importa su reproducción aquí. En su *Diccionario de Filosofía*, escribió (subrayados nuestros):

El pensamiento de Vaz Ferreira se desenvuelve en todos los casos siguiendo una fuerte tendencia a lo concreto, único medio de evitar las falacias y los errores a que da lugar una aplicación de la lógica pura al territorio concreto, el cual se resiste a toda solución meramente teórica.

⁴⁴ José Gaos, «La filosofía en el Uruguay», en CUADERNOS AMERICANOS, México, N° 3, 1946, recogido en el volumen del autor *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de Historia de las Ideas en España y la América Española*, México, 1957, pp. 362-363. (El subrayado es nuestro A.A.)

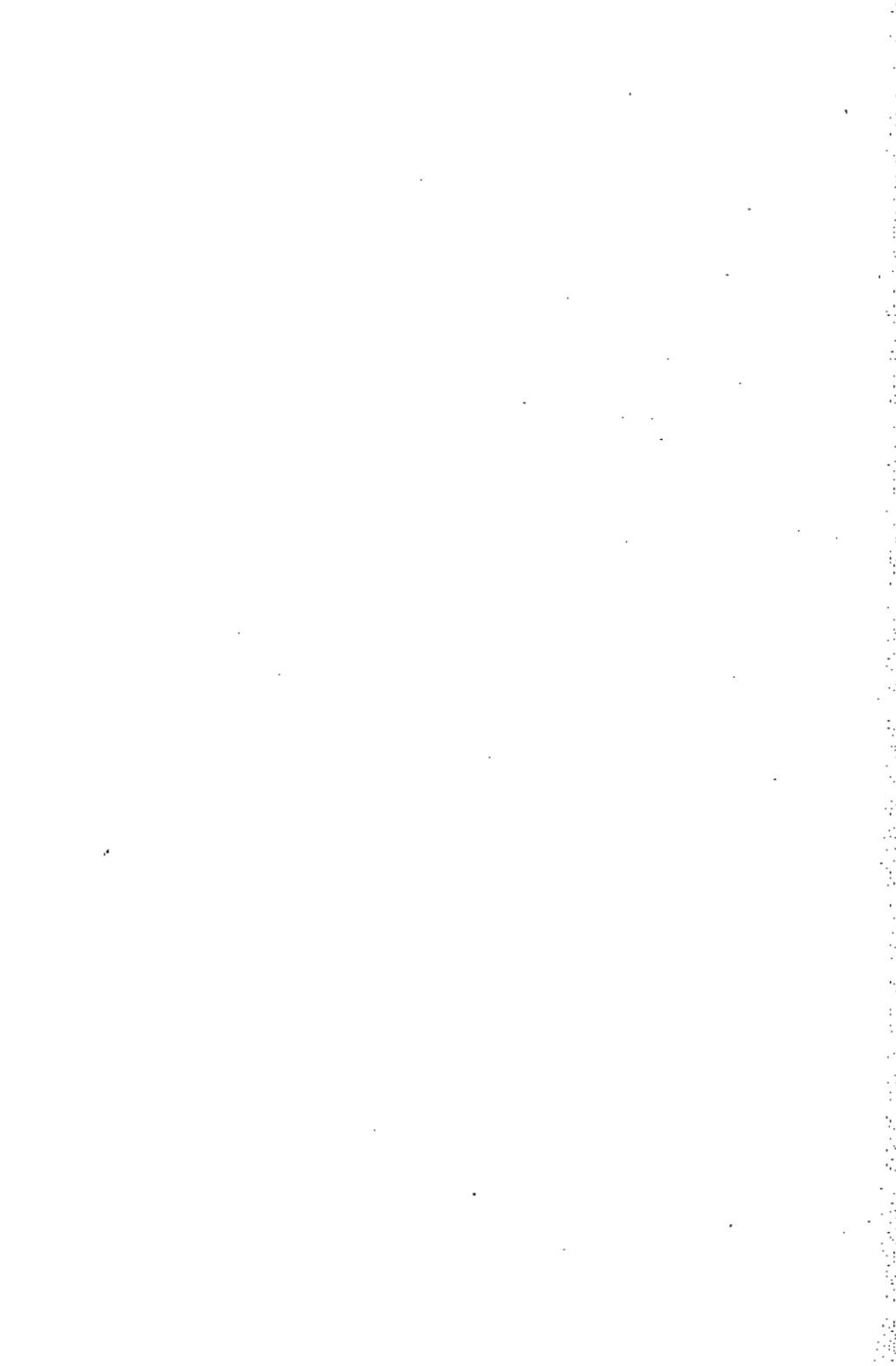
La lógica viva y su consecuente aplicación, más allá de todo razonamiento puro y de todo verbalismo, es el único instrumento apropiado para no confundir los problemas explicativos o problemas de conocimiento, con los problemas normativos, esto es, con aquellos problemas en los cuales toda pretendida solución debe dar paso a la elección, a una «solución imperfecta» en virtud de su carácter práctico, concreto, y, por así decirlo, «impuro» desde el punto de vista lógico ideal.

Según vimos *supra* (cap. II), expresó Ferrater Mora en el T. I. de su citada obra: «Se habló asimismo de una <lógica de lo concreto> aunque nunca se formuló tal lógica...» En el T. IV, sin embargo, al ocuparse de Vaz Ferreira, sintió la necesidad de resumir en los siguientes términos las apreciaciones sobre el maestro uruguayo que acabamos de transcribir:

*La filosofía de Vaz Ferreira es así, pues, algo más que un simple programa para una lógica concreta y viva, y representa un vigoroso esfuerzo para la realización de semejante propósito. Pues una lógica viva solamente puede alcanzar pleno sentido en la aplicación a la realidad, y, por consiguiente, en la estructuración de lo real según esquemas muy distintos de los habituales.*⁴⁵

En la segunda mitad del siglo, nuevas y expansivas tendencias del pensamiento lógico, por completo ajenas a tal antecedente, vendrían a hacer inesperada reválida de esas mismas directivas esenciales de la *Lógica Viva* destacadas por Ferrater Mora.

⁴⁵ J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, ed. cit., T. 4, p. 3388.



V. LA LÓGICA RAZONABLE, LÓGICA DE LA INTELIGENCIA

25. **Lógica viva** y **Lógica de la razón vital**, fueron en lengua española, en el primer cuarto del siglo —planteado el problema del valor de la razón y el raciocinio en sus relaciones con la vida— relevantes expresiones de una **Lógica de lo concreto**, o **Lógica concreta**, diferenciada —sin ser negadora— de la abstracta lógica formal.

De ambas, fue la **Lógica viva**, no sólo la más temprana, sino también la más orgánica y persistente en la formulación y establecimiento de una nueva rama de la disciplina. Pudimos ver que además de «viva» y «concreta», esa lógica aspiró a ser **razonable**, distinta a la vez que complementaria de la racional en sentido estricto.

Cumplida la primera mitad del siglo, en la filosofía contemporánea renace, con renovado impulso, el interés —o necesidad— de organizar junto a la lógica formal, una lógica de la vida, de la vida humana. Pues bien, destacables en especial son dos de sus manifestaciones que paralelamente apelarán para caracterizarla —una de ellas con mayor énfasis— al concepto de «razonabilidad». Con independencia una de la otra, comienzan a dar sus primeros incipientes pasos en la década de los cincuenta, la **Lógica Razonable** del hispano-latinoamericano Luis Recaséns Siches, en lengua española, y la **Teoría de la Argumentación** del polaco-belga Chaïm Perelman, en lengua francesa.

Las veremos por su orden, para hacer referencia luego a diversas lógicas también **no formales**, que van surgiendo y difundiéndose en el resto de la centuria, hasta llegarse últimamente a la que se ha querido llamar **Lógica Informal**.

26. Hispano-latinoamericano a dos puntas vino a serlo Luis Recaséns Siches (1905-1977). Nacido en Guatemala, vivió desde los tres años de edad en España, donde se formó, graduó y comenzó, muy joven, la que iba a ser una tan extensa como intensa actuación universitaria de docencia e investigación en filosofía del derecho. Emigrado a México a raíz de la guerra civil, fue allí que llevó a cabo luego lo más fecundo y personal de su obra.

Filósofo del derecho ante todo, fue inicialmente como tal que en su obra *Nueva interpretación de la filosofía del derecho*, de 1956, acudió a la que llamó **lógica de lo razonable**, o, de preferencia, **lógica razonable**. Anticipando el libro, publicó el mismo año el ensayo titulado «El Logos de lo Razonable como base para la interpretación jurídica», en el que figura el siguiente pasaje:

Las lógicas tradicionales (de Aristóteles, Bacon, Stuart Mill e incluso la de Husserl) estudian las conexiones ideales que son los instrumentos necesarios para conocer objetos, sean éstos realidades naturales o sean ideas. Pero todas esas lógicas reunidas no constituyen la totalidad de la lógica, sino que la suma de todas ellas representa tan sólo una parte del logos. Hay otras partes de la lógica: la lógica de la razón vital, la lógica de la razón histórica, la lógica estimativa, la lógica

de la finalidad, la lógica de la acción, la lógica experimental. Esas lógicas son también lógicas, tanto como la aristotélica, si bien su campo de aplicación o de validez sea diferente.

Pasaje al que seguía esta lúcida advertencia (en la que sólo eliminaríamos el dubitativo «posiblemente»):

Posiblemente, el mapa de la lógica no se divida en regiones separadas por fronteras, sino que entre las varias lógicas haya interferencias, superposiciones y combinaciones.

En cualquier caso, es siempre de lógica que en definitiva se trata, por lo que finalmente puntualiza:

*Al apoyarnos en aquellos argumentos razonables, estamos obviamente dentro del campo de la razón, del logos; por lo tanto, de la lógica. Pero, sin duda, se trata de una provincia de la lógica diferente de la provincia de la razón matemática, o físico-matemática. Estamos, en suma dentro del campo de lo razonable, del logos de lo humano o de la razón vital e histórica, que es diferente del campo de lo racional.*⁴⁶

Muy pronto su general cultura filosófica lo llevó a convertir aquella específica lógica jurídica, en una más amplia lógica

⁴⁶ *Diánoia*, Anuario del Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM, México, 1956, pp.32 y 46.

concreta de la vida humana en todos sus aspectos. Bien expresivo de dicho salto fue el título de su ensayo de 1964, *Lógica de los problemas humanos*; hasta que al cabo de diversos trabajos menores, de manera más ambiciosa expuso el conjunto de su doctrina en *Experiencia jurídica, naturaleza de la cosa y Lógica razonable*, obra publicada —siempre en México— en 1971.

Respecto a la inicial inspiración jurídica de su concepción de la Lógica, recuerda Recaséns en dicha obra los antecedentes en la materia:

Como es bien sabido, la ofensiva violenta contra el uso de la lógica tradicional en jurisprudencia, fue iniciada por Ihering; reactualizada por Oliver Wendell Holmes; alimentada con nuevos argumentos por François Géný; proseguida con dimensiones de sarcasmo por Kantorowicz y Ehrlich; puesta en evidencia en la realidad de lo llevado a cabo por la Corte de Casación Francesa, por Jean Cruet, y más tarde por Gaston Morin; convertida tan ofensiva en la sustancia de una nueva doctrina jurídica, por obra de la jurisprudencia sociológica norteamericana (Roscoe Pound y Cardozo) y de la jurisprudencia de intereses alemana (Heck, Rümelin); llevada a términos violentos, pero muy justificados, por los dos mayores exponentes del movimiento jurídico realista norteamericano, Karl Llewellyn y Jerome Frank; y sucesivamente por otros muchos autores y escuelas hasta el momento presente.

Es que, reitera en otro lugar:

La lógica formal, desde el Organon de Aristóteles hasta las lógicas simbólicas de nuestros días, no agota ni remotamente la totalidad del logos, de la Razón, sino que es tan sólo una provincia o un sector del logos o de la razón. Aparte de la lógica de lo racional, aparte de la lógica formal de la inferencia, hay otras regiones que pertenecen igualmente al logos, pero que son de índole muy diversa de aquella lógica de lo racional en sentido estricto. Entre esas otras zonas o regiones del logos o de la razón, figura el ámbito del logos de los problemas humanos de conducta práctica, al que yo he llamado logos de lo razonable.

A pesar de haber visitado alguna vez Montevideo, es de toda evidencia que Recaséns no tuvo conocimiento de la *Lógica Viva* y su «razonablismo», al no citarla en pasajes que tanto se la recuerdan a quien ha sido lector de ella. Así, el que sigue:

Pues bien, yo querría plantear el problema del logos de lo humano, partiendo de un factum: de un hecho que ningún filósofo ha fabricado, antes bien, de un hecho con el cual se encuentra como ante algo dado. Este hecho es la experiencia de los problemas prácticos de conducta interhumana, del cual la experiencia jurídica es una especie; y de que frente a tales problemas los hombres deliberan, argumentan, ponderan una razones frente a otras; buscan, no la verdad, no la verdad exacta, evidente, o demostrable rigurosamente,

indiscutible, obvia, sino una solución práctica aceptable, la más prudente que quepa encontrar, la que parezca adecuarse mejor a los términos de las cuestiones planteadas, la que se repute como más satisfactoria, la que se juzgue como más sensata, la que se estime como más justa. Y partiendo de tal factum, yo querría sugerir el programa para una investigación sobre el logos de lo humano en los siguientes términos: escribir la crítica de la razón de lo humano, esto es, la crítica del logos de lo razonable.

O este otro, en el que —como en Vaz Ferreira— **el buen sentido es identificado con lo razonable:**

Se trata del factum de los problemas sociales humanos (políticos, jurídicos, económicos, etc.), sobre los cuales los hombres deliberan, discuten, argumentan, y se esfuerzan por atinar en una solución, respecto de la cual no se puede predicar la nota de verdad ni su contraria de mentira, o falsedad, la de exactamente acertada o absolutamente mala; antes bien, otros tipos de calificaciones: la que parece más justa, más adecuada, más conveniente, más fructífera, más apropiada, más viable, más eficaz, menos peligrosa, más humana, más sensata, más discreta, más circunspecta, más cuerda, más juiciosa, más cauta, con mayor dosis de buen sentido, más prudente, etc.

Por nuestra parte, sentimos que en esas adjetivaciones falta

una que, sin supresión de ninguna de ellas, pudo finalmente resumirlas a todas: **más inteligente**, en el verdadero sentido del término, no circunscripto a lo intelectual puro. Tanto más cuanto que continuaba de este modo:

*Con esa larga lista de adjetivos entre los cuales hay algunas dimensiones de sinonimia, pero también algunos matices diferenciales, no intento en manera alguna una exhibición lexicográfica. Mi propósito, al presentar ese largo elenco de adjetivos, ha sido otro: el de llamar la atención hacia el hecho de que real y efectivamente en el lenguaje —y, por lo tanto, también en la conducta y en el pensamiento humanos—, se usan tales calificaciones en relación con problemas prácticos sociales. Y parece que las gentes aceptan que tales calificaciones **tienen sentido**, y ciertamente un sentido estimable, un sentido justificado; el hecho de que esas connotaciones no constituyen simplemente palabras, antes bien factores operantes de un modo real y efectivo en muchos asuntos de relaciones interhumanas.*

Páginas más adelante, estas palabras que tanto habría aprobado el autor de la *Lógica Viva*:

En suma, lo que propongo es lo siguiente: esforzarse en planear una nueva «crítica de la razón», pero esta vez, ni de la «razón pura teórica», ni de la «razón pura práctica», sino de la «razón de los asuntos humanos», de la «razón deliberante o argumentativa», o, como

prefiero yo llamarla, de la «razón de lo razonable».

Del conjunto de conclusiones a que llega, nos limitamos a reproducir todavía estas dos:

- ...la lógica formal clásica, la moderna y la contemporánea, es decir, la lógica de lo racional, la lógica que ha sido llamada físico-matemática, o matemático-física —incluyendo las lógicas simbólicas de nuestros días—, no es el instrumento apto ni para el planteamiento ni para la solución de los problemas humanos prácticos, como son, por ejemplo, los problemas políticos y jurídicos. Esa lógica formal de la deducción racional, no debe emplearse en el tratamiento de las cuestiones humanas. Pues, en éstas, cuando no resulta perjudicial ni lleva a resultados insensatos y monstruosos, por lo menos resulta inútil, con la mera excepción de lo relativo a las cuestiones marginales (donde) intervengan factores de la naturaleza material, del cálculo matemático, o de las leyes formalistas de todo pensamiento.

- Lo racional puro de la lógica de la inferencia es meramente explicativo. En cambio, el logos de lo razonable, atinente a los problemas humanos —y por tanto, a los políticos y jurídicos— intenta «comprender» sentidos y nexos entre significaciones, así como también realiza operaciones de valoración, y establece finalidades o propósitos.⁴⁷



⁴⁷ L. Recaséns Siches, *Experiencia jurídica, naturaleza de la cosa*

27.- Otra destacable coincidencia con Vaz Ferreira —aunque Recaséns no haya emprendido como él un ensayo de elaboración de la nueva lógica— lo constituye el común reconocimiento de Balmes como lejano precursor, por su obra *El Criterio*, de 1845.

Había dicho aquél en *Lógica Viva*:

*Voy a hacerles algunas lecturas de un filósofo español que tiene precisamente el mérito de haber sido el primero que emprendió —y que realizó en alguna parte— lo que nosotros estamos contribuyendo a hacer aquí, esto es, crear una lógica viva, una lógica sacada de la realidad, con ejemplos de la realidad y con prescindencia de los esquemas puramente verbales de la lógica tradicional. Me refiero a Balmes y a su obra El Criterio.*⁴⁸

Al terminar la lectura de un pasaje, comentaba: «Sigue en este espíritu bien razonable». Y continuando con otros, agregaba: «Veán, ante todo, los siguientes, que son la sensatez misma». **Razonable, sensatez** (de buen sentido): expresiones doctrinariamente tan caras luego también a Recaséns.

Diría, por su parte, éste:

En una referencia histórica sobre los antecedentes del logos de lo humano, no debe faltar la mención del libro El Criterio (1845) escrito por Jaime Balmes, filósofo católico pero decidida-

y 'Lógica razonable', México, 1971, pp. 72, 326-327, 332, 334, 517-520.

⁴⁸ *Lógica viva*, ed. cit., pp. 162-163.

mente anti escolástico. Propiamente en tal obra, Balmes no partió de una clara conciencia de lo humano, como diferenciado de la lógica pura racional, de tipo matemático-físico. Y, sin embargo, en dicho libro abordó algunos de los temas que pueden ser considerados como pertenecientes al logos de lo humano, y ofreció, un poco al azar, algunas sugerencias importantes para ese campo.

Al señalamiento de las ideas directrices en la materia, del filósofo de Vich, seguía la indicación de las principales cuestiones que en tal sentido lo ocuparon:

El mencionado libro El Criterio, aunque su autor diga que se propone especificar las reglas del buen pensar que lleve a la verdad, realmente no está dedicado al pensar teórico, sino que se preocupa sobre todo de los problemas del pensamiento práctico sobre las cuestiones de la conducta humana, de los problemas de la vida. Así, por ejemplo, discurre sobre la «imposibilidad moral», la cual no coincide con la imposibilidad de la naturaleza. Trata también sobre el criterio correcto para apreciar las pruebas de hechos humanos; y también de algunas reglas para juzgar la conducta de los hombres; y de las condiciones necesarias para considerar como válido un testimonio; y de los requisitos de imparcialidad de éste; y de la conveniencia de analizar todas las caras o facetas de una cuestión. Estudia la invención, la intuición, el tino y la prudencia. Analiza la

influencia de las emociones sobre el pensamiento, especialmente sobre el pensamiento práctico.

Culmina todavía el citado extenso párrafo con un recuerdo que, siendo referido a Balmes, resulta ser al mismo tiempo típicamente vazferreiriano, por el papel asignado al «buen sentido»:

*Dedica (Balmes), un capítulo al análisis del entendimiento práctico, examinando el problema de la elección de los fines, de la determinación de los medios, y del papel que en todo eso juega el buen sentido.*⁴⁹

Nos tocó hace algún tiempo rescatar un precursor todavía anterior, como que lo es del siglo XVIII, también español — precisamente el fundador de la filosofía de lengua española— el Padre Maestro, Benito Jerónimo Feijóo. Concluíamos entonces que es con más justicia al autor del *Teatro Crítico* y las *Cartas Eruditas* —sin restar a Balmes nada de su significación en la materia— que resultan aplicables las palabras de Vaz Ferreira:

*... un filósofo español que tiene el mérito de haber sido el primero que emprendió... crear una lógica viva... con prescindencia de los esquemas verbales de la lógica tradicional.*⁵⁰



⁴⁹ L. Racaséns Siches, *op.cit.*, pp. 365-366.

⁵⁰ Nos remitimos a «Vaz Ferreira y Feijóo» (1993) y «De Feijóo a Balmes y Vaz Ferreira» (1996), trabajos recogidos en nuestro *Lógica y metafísica en Feijóo*, Montevideo, 1997, pp. 55 a 84.

28. Aparte de los numerosos antecedentes de los siglos XIX y XX, de reivindicación de una lógica jurídica emancipada de la formal tradicional, otros varios registra Recaséns —además del de Balmes— en la más amplia esfera de la lógica y la filosofía general. Desfilan así, entre otros, nombres como los de Dilthey, Dewey, Ortega y Gasset, Collingwood, García Bacca, Perelman.

Sus referencias a Perelman, iniciador de la llamada «Teoría de la argumentación», tan difundida en los últimos tiempos, nos ocuparán por separado. En cuanto a las restantes, haremos breve mención de las relativas a Ortega, a quien llama «mi mentor superlativo», y a García Bacca, adherente a su lógica de «lo razonable».

Múltiples son las veces en que se apoya en el filósofo de la razón vital —no sin apuntar algunas discrepancias— desde las primeras hasta las últimas de las quinientas cincuenta páginas que componen el texto. Especial relacionamiento hace del mismo con Dilthey, con Dewey, con Collingwood: pero más a menudo es en sí mismo que lo trata. Valgan apenas estas muestras:

Prosiguiendo una línea similar a la seguida por Ortega y Gasset y por Dewey, yo, por mi parte, he desenvuelto la doctrina del logos de lo humano o de lo razonable (...) Ortega mostró que la razón física, naturalista, fracasó totalmente en el estudio del hombre (...) La razón matemática, la razón pura, no es más que una especie de la razón. Entenderla como la razón, sin más, es tomar la parte por el todo: una falsedad. Junto a la razón matemática y eterna y por encima de ella, está la razón vital, la cual no es menos razón que la otra.

*Se trata de una razón rigurosa, pero capaz de aprehender la realidad temporal de la vida: es lo que se llama también la razón histórica. Se trata, dice Ortega, de una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica.*⁵¹

De la actitud crítica de García Bacca respecto a la universalidad de la lógica tradicional, y consecuente inclinación a una lógica no formal de lo jurídico —supuestamente extendida a la general acción humana— se expresa en estos términos:

Juan David García Bacca, metafísico, pero también eminente especialista en todos los campos de la lógica (desde Aristóteles hasta los más recientes desarrollos de las lógicas simbólicas), ha demostrado, definitivamente, decisivamente, que la lógica pura, en cualquiera de sus varios niveles y de sus distintas manifestaciones, no puede ser aplicada al campo de lo jurídico. El análisis de las normas jurídicas de cualquier clase —legales, consuetudinarias, judiciales— pone de manifiesto que, en el campo del Derecho, nunca hallamos auténtica lógica: y que, por el contrario, lo que encontramos son elementos y estructuras «logoides».

⁵¹ L. Racaséns Siches, *op.cit.*, pp. 35, 371, 373.

Y puntualiza:

*Para caracterizar los «logoides», García Bacca ha aceptado también mi terminología de «lo razonable».*⁵²

29. Notable resulta tal recepción desde los años cincuenta, de la terminología lógica de **lo razonable**, en medios ajenos y distantes del montevideano, en el que había surgido ya en la primera década del siglo.

Y más notable todavía es que en el mismo año 1964, se publicaran en revistas filosóficas anuales de Uruguay y de México —con desconocimiento recíproco— párrafos como éstos:

-De Luis E. Gil Salguero, sobre **Vaz Ferreira**: «...viviente razón experimental, definiendo un cierto género de racionalismo; trataríase, digo, de su **razonablismo** (...) pugna para hacerse **razón experimental**, **razón razonable**, aun en el centro de dudas, de incertidumbres, de misterios». (En CUADERNOS URUGUAYOS DE FILOSOFÍA, Montevideo).⁵³

-De Luis Recaséns Siches, sobre **Lógica de los problemas humanos**: «...doctrinas producidas en nuestro tiempo sobre la razón vital y la razón histórica, sobre la **lógica experimental**, referida a la acción, sobre el **logos de lo razonable** (...). (En DIÁNOIA, México).⁵⁴

⁵² *Ibidem*, p. 423.

⁵³ En *lug. cit.*, p. 60.

⁵⁴ En *lug. cit.*, p. 25.

30. Llegados a este punto, ¿sería necesario después de lo visto en la parte final del capítulo anterior, volver a fundamentar, más que la legitimidad, la conveniencia —o la necesidad— de remitir definitivamente la «lógica razonable», o «de lo razonable», a la **Lógica de la Inteligencia**?

VI. LA TEORÍA DE LA ARGUMENTACIÓN, LÓGICA DE LA INTELIGENCIA

31.- La Teoría de la Argumentación, surgida como tal a comienzos de la segunda mitad del siglo, ha llegado a ser hoy la tal vez más característica y difundida expresión —en Europa, en América, en Australia— del movimiento, en sí mismo variado, de **Lógica Informal**. Libros, revistas, cátedras, centros de estudio, sociedades nacionales e internacionales, congresos, llevan su nombre; a veces completo, a veces reducido a la sola palabra **Argumentación**.

La Argumentación ha llegado a erigirse en una modalidad, y aun rama, de la Lógica, por el manejo en ella de un especial tipo de conceptos —ciertamente muy generalizados, no sólo en el lenguaje corriente sino también en el filosófico— y en consecuencia de razonamientos, que implican —unos y otros— una concepción también especial de la razón misma, diferenciada de la tradicional. Como ha de verse, se trata de la inteligencia diferenciada de la razón en sentido estricto.

En obra que en 1974 dedica a **La Inteligencia**, expresa Pierre Oléron:

Hablar de inteligencia para caracterizar a alguien o marcar desigualdades entre personas, supone que se hace referencia a una capacidad unitaria. Es lo que implican la idea de una

clasificación jerárquica y el uso de nociones como la edad mental o el cociente intelectual. ¿No se trata de una manera global de expresar hechos que, considerados de más cerca, conducirían a admitir formas o disposiciones distintas?

En implícita sinonimia, como en Bergson, entre inteligencia y razón, agregaba:

*Razones empíricas han conducido a los psicólogos a describir y distinguir (u oponer) dos grandes formas [de inteligencia]. Son disponibles para ellas varias palabras (más o menos intercambiables, aunque con matices de connotación): **concreta**, práctica, sensorio-motriz, empírica, incluso técnica para la primera; **abstracta**, teórica, sistemática, racional, incluso lógica o formal, para la segunda. Que se nos permita atenernos a la dicotomía concreto-abstracto, considerando los otros términos como aproximadamente equivalentes.* ⁵⁵

Sendos capítulos eran destinados a continuación a la **inteligencia concreta** y a la **inteligencia abstracta**.

Puede decirse que las aludidas «razones empíricas» que han guiado a los psicólogos, se resumen en una fundamental distinción hecha espontáneamente por la conciencia natural. Eso puede decirse; pero con la insoslayable salvedad de que para ésta no se trata de «dos formas de inteligencia» (como tampoco de «dos formas de razón»), sino, sencillamente, de la distinción entre **inteligencia y razón**.

⁵⁵ Pierre Oléron, *L'Intelligence*, Presses Universitaires de France, París, 1974, pp.24-25. (Subrayados nuestros. A.A.).

En obra dedicada luego, en 1983, a **La Argumentación**, dirá el mismo autor:

La argumentación es un campo de conflicto entre el cuidado de conducir un razonamiento riguroso y la necesidad de tener en cuenta lo impreciso de los conceptos sobre los cuales ella se ejerce.

Sólo una representación idealizada de las actividades intelectuales lleva a imaginar que no se ejercen más que sobre conceptos susceptibles de ser definidos de una manera rigurosa. El universo intelectual corriente está constituido de conceptos imprecisos (flous), cuyos contornos no pueden ser delimitados exactamente. No son rigurosos más que los conceptos construidos o reconstruidos en sistemas en los que el espíritu los abstrae de las sugerencias de lo concreto. Es lo que pasa en las matemáticas y la lógica formal: el rigor está asociado al vacío material. Los números constituyen así conceptos precisos cuya definición carece de ambigüedad porque no designan ningún objeto específico.

No sucede así con los conceptos sobre los cuales se ejercen la argumentación y la mayor parte de los razonamientos. Estos conceptos son imprecisos porque remiten a una realidad compleja cuyos diversos aspectos están estrechamente imbricados, lo mismo que las reacciones que provocan en el sujeto que los encuentra y los manipula.⁵⁶

⁵⁶ Pierre Oléron, *L'Argumentation*, id. id., 1983, p.10. (Subrayados nuestros. A.A.).

32.- Creador de la Teoría de la Argumentación fue el ya citado polaco belga Chaim Perelman (1912). Desarrollando con más amplitud una presentación preparatoria hecha en 1952, publicó en 1958 (con la colaboración de L. Obbrechts-Tyteca), la obra *Tratado de la Argumentación. La nueva Retórica*. Diversos trabajos la complementaron en las décadas siguientes; pero por sí sola implantó ella definitivamente el tema a escala internacional.

Importa en especial, aquí, el relacionamiento que de la Teoría de la Argumentación con la Lógica razonable hace el formulador de ésta, Recaséns Siches, ante todo a través de Perelman. La doctrina de éste, dice: «se extiende a toda el área de los asuntos o problemas humanos, y, por lo tanto, constituye un intento de gran formato para contribuir al esclarecimiento del logos de lo humano en términos generales». Es decir, del logos de lo razonable.

Se halla en la base de dicha doctrina una crítica de la concepción clásica de la razón y el raciocinio, en que se funda la lógica formal; pero sólo en tanto que la misma es exclusivista, en particular después de Descartes. Legítimo su uso en el dominio físico-matemático, no sigue siéndolo en el de la acción humana. Ya en 1952 titulaba Perelman un ensayo, «Razón eterna y razón histórica», antinomia terminológica coincidente con la de Ortega en un pasaje de *El tema de nuestro tiempo*: al oponer la razón vital o histórica a la que llamaba pura o **more geométrico**, no dejaba de reconocer que constituía ésta, en lo suyo, «una adquisición eterna». Pero los desarrollos de Perelman, más que al racio-vitalismo de Ortega se acercaban al **razonablismo**, para decirlo con el término tempranamente sugerido por Vaz Ferreira. Era, de hecho, ese «razonablismo» lo que a Recaséns, por su propia posición, le interesaba destacar. Introduce al asunto con una referencia histórica circunscripta a la época moderna:

En contra de la tesis sostenida por algunos filósofos modernos de considerar que toda forma de razonamiento que no se parezca al raciocinio de la matemática no pertenece a la lógica, Perelman sostiene que hay formas de razonamiento más elevadas, las cuales no constituyen propiamente cálculos, ni tampoco pueden ser formuladas como «demostraciones», en el sentido riguroso de esta palabra, ni tampoco pueden constituir un sistema. (...) Claro que a nadie se le ha ocurrido negar que la capacidad de deliberación y de argumentación sea un rasgo distintivo del ser razonable. Pero el estudio del razonamiento empleado en la vía argumentativa estuvo muy descuidado, sobre todo en los últimos tres siglos.

A continuación estricta, párrafos que no pueden menos que evocar la concepción vazferreiriana de la razonable graduación de la creencia o el asentimiento:

La tradición del pensamiento de tipo cartesiano, que busca sobre todo y por encima de todo la «evidencia», desdeña cualquier proposición que no posea ese carácter de lo obvio, de lo indiscutible, de lo exacto, de lo preciso. Pero esa concepción logicista o matematizante del pensamiento es muy angosta, pues deja fuera una enorme cantidad de razonamientos, los cuales no tienen ni pueden tener forma demostrativa.

El deliberar y el argumentar están justificados; pero la misma índole de la deliberación y de la

argumentación se oponen a la evidencia y a la necesidad absoluta; porque no se delibera en los casos en los cuales la solución es necesaria y unívoca; y nadie argumenta tampoco contra la evidencia. La argumentación tiene su sentido en lo verosímil, lo plausible y lo probable, en cuanto esto escapa a la certidumbre del cálculo.

Y aun más expresivamente:

Mediante el discurso o la argumentación se puede provocar o acrecentar la adhesión de los espíritus a las tesis presentadas a su consideración para obtener su asentimiento. Lo que caracteriza la adhesión de los espíritus es la dimensión variable de la intensidad de tal adhesión. Nada obliga a limitar el estudio a un grado máximo de adhesión, caracterizado por la evidencia. Nada nos permite rechazar que los varios grados de adhesión a una tesis puedan ser proporcionales a su probabilidad, así como nada nos permite tampoco identificar la evidencia y la verdad. En la demostración matemática, que lleva a la evidencia, no puede haber diferentes grados de adhesión. Por el contrario, esa gradación se produce en los varios procedimientos argumentativos.⁵⁷

⁵⁷ En su citada obra *Experiencia jurídica, naturaleza de la cosa y Lógica razonable*, pp. 377-379, 430.

33. En un ensayo sobre «El ideal de racionalidad y la regla de justicia», que mucho recuerda la concepción de la **racionalidad** del autor de la *Lógica Viva*, entendida como **razonabilidad**, expresaba Perelman:

Se puede preguntar si es legítimo identificar la razón con la facultad de razonamiento necesario, del razonamiento que se nos impone por sí mismo, o, por lo menos, del razonamiento formalmente correcto. ¿Es que razonar no consiste en otra cosa que en inclinarse ante las evidencias, deducir y calcular? ¿Puede decirse que no se razona cuando se delibera o cuando se argumenta? ¿Es que resulta forzoso pretender que allí donde el razonamiento no nos conduce a conclusiones necesarias o impositivas, o de una probabilidad calculable, se mueve uno por entero en el campo de lo arbitrario? ¿No sería el efecto más inmediato de una tal alternativa, el aumentar, más allá de todas las proporciones con la realidad, el campo de lo irracional en la conducta humana?

*Cuando se desarrolla argumentos en favor de una tesis, incluso si esos argumentos no son impositivos por sí mismos, ¿puede pretenderse que la tesis se presenta sin el menor fundamento que la justifique? ¿Es que por ventura no se puede calificar de **razonable** una conducta o una decisión que puede justificarse por medio de fuertes argumentos, mientras resultaría **irrazonable** aquella que no pudiese presentar nada más que argumentos muy débiles en su favor?*

Por otra parte, los propios filósofos racionalistas se apartan, de hecho, del modelo matemático:

Cuando los filósofos apelan a la razón, casi no se trata nunca de intuición (racional), ni de cálculo, sino más bien de argumentaciones que ellos creen razonables. El modelo matemático, tan frecuentemente invocado por los filósofos racionalistas, ha falseado por completo el ideal de racionalidad, ha impedido un análisis serio de la argumentación, considerada como una forma de razonamiento indigna del filósofo, y ha hecho imposible o ilusoria la solución del problema de la razón práctica, cuestión que me parece esencial en filosofía.

De ahí que quepa:

*...arrojar algunas luces sobre la idea misma de la razón, desde dos puntos de vista, lo racional y lo razonable: el primer aspecto, relativo a lo que hay de compulsivo, de demostrativo; el segundo aspecto, atingente a lo que hay de argumentativo y no coercitivo en la razón.*⁵⁸

Preguntamos ahora nosotros: ¿Es que se trata de dos aspectos de la razón? ¿Es que no se trata sencillamente ahí de la obligada y obligante distinción entre **la razón**, en su sentido propio (tantas veces llamada inteligencia), y **la inteligencia**, en su sentido también propio (tantas veces llamada razón)?

⁵⁸ En *Diánoia*, 1962, pp. 197; 199-201. (Los subrayados son nuestros. A.A.).

34.- Prescindimos aquí de tantos otros desarrollos; pero no sin mención de la propuesta de Perelman —de innegable repercusión en las décadas siguientes— de una **Nueva Retórica**, derivada de su Teoría de la Argumentación como la **Retórica** de Aristóteles derivaba de su **Tópica**.

Elaborada aquélla por el Estagirita con espíritu lógico distinto, a la vez que complementario, del rígido formal, insistirá Recaséns en encontrar en ella, por paradoja —siguiendo al maestro de la Universidad Libre de Bruselas— el primer esbozo de su Lógica de lo Razonable.

35.- Como antecedente contemporáneo de la Lógica Razonable desde la Teoría de la Argumentación, invoca también Recaséns a Stephen L. Toulmin (1922). Del amplio tratamiento que hace de él, tomamos apenas estos rápidos pasajes que —sin serlo— parecen un eco de la *Lógica Viva*:

La lógica pretendió ser la ciencia del argumento racional. Pero sucede que para nuestros debates cotidianos la relevancia de la lógica formal resulta oscura y dudosa. El carácter abstracto de la lógica tradicional estudia su tema separándolo de consideraciones prácticas. Y es un hecho que la inferencia deductiva ha sido atacada desde varios puntos de vista, por considerársela inepta para el tratamiento de los problemas prácticos. Stephen E. Toulmin intenta investigar el porqué o los porqués de ese fracaso de la lógica tradicional en los problemas de la conducta humana.

Con más puntualidad:

*Otra de las diferencias fundamentales (según Toulmin), entre los juicios enunciativos de la lógica científica, por una parte, y los juicios argumentativos, por otra parte, consiste en que los segundos están siempre impregnados de estimaciones, apreciaciones, valoraciones, de muy variada índole, y toleran un más y un menos, una especie de gradación, y consiguientemente, muy a menudo, una dimensión de mayor o menor probabilidad.*⁵⁹

36.- En la misma línea de la Lógica (o Teoría) de la Argumentación, en tanto que parte de la Lógica Informal, se hallan otras modalidades del actualísimo movimiento lógico opuesto —o contrapuesto— a la Lógica Formal.

Dos de ellas, en especial, no habría vacilado Recaséns Siches en incorporarlas al **corpus** de la Lógica Razonable: la **Lógica Vaga**, o de lo vago, y la **Lógica Borrosa**, o de lo borroso, entendidas a veces, ya que no siempre, como una sola.

Curiosamente, así como se ha venido a descubrir nada menos que en Aristóteles el más lejano precursor de las nuevas lógicas alternativas de la Formal, uno de los grandes representantes de la lógica matemática radicalizadora del formalismo, Bertrand Russell, ha venido a aparecer —en otros aspectos o inquietudes de su pensamiento— como anticipador de las dos lógicas que acabamos de mencionar. Por la vinculación que establece con Vaz Ferreira, acudimos a un reciente artículo de Jorge Liberati «Sobre la lógica borrosa», a propósito del libro del norteamericano Bart Kosko, *Pensamiento borroso*.⁶⁰

⁵⁹ L. Recaséns Siches, *op.cit.*, pp. 386-387.

⁶⁰ Título de su versión española, Barcelona, 1995 (original: *Fuzzy Thinking. The New Science of fuzzy logic.*)

A cierta altura expresa:

En la década del veinte, Bertrand Russell se refería a la lógica polivalente con la palabra «vaga». Decía: «Todo es vago en un grado del que no te das cuenta hasta que no intentas precisarlo», por lo que Russell —según Kosko— se convirtió en el abuelo de la lógica borrosa.

Prosigue:

Asimismo, por el año 1937, el filósofo cuántico Max Black publicó su artículo «Vagueness: An exercise in Logical Analysis» que, pese a su enorme importancia, no llegó a llamar la atención. Finalmente en 1965, el ingeniero Lofti Zadeh, iraní educado en Azerbaiján, publica su artículo «Fuzzy Sets» (no quiso hablar de conjuntos vagos sino de «conjuntos borrosos» o fuzzy sets), cuando era profesor jefe en la Universidad de California, en Berkeley. En 1987 publica Fuzzy sets and Applications.

Le sirve todo ello para preparar la transcripción de muy definidores pasajes del propio Kosko, en especial el siguiente:

El principio borroso afirma que todo es cuestión de grado. Este libro trata el principio borroso aplicado a las cosas humanas, de cómo la borrosidad impregna nuestro mundo y la visión que de él tenemos (porque) cuando abandonamos el mundo artificial de las matemáticas reina la borrosidad.⁶¹

⁶¹ Jorge Liberati, «Sobre la lógica borrosa», en CUADERNOS DE

Estamos en plena atmósfera de la *Lógica Viva*... De ahí que, glosando siempre a Kosko, continúe todavía Liberati poniendo diversos ilustrativos ejemplos de las que con razón llama «*reminiscencias indiscutiblemente vazferreirianas*».

37.- Tanto la Teoría de la Argumentación, como las llamadas *Lógica Vaga* y *Lógica Borrosa* —concretas y gradualistas todas ellas— se hallan estrechamente emparentadas con la *Lógica Razonable*, y por lo tanto con el a esta altura histórico **Razonablismo**.

Siendo así, nada queda que añadir respecto a su pertenencia a la familia mayor de la **Lógica de la Inteligencia**.

VII.- OBSERVACIONES.

38.- Agrupar el conjunto de las muy diversas lógicas de alternativa a la tradicional, bajo la denominación común de **Lógica de la Inteligencia**, de ningún modo significa establecer entre todas ellas identidad plena. Como no se la establece tampoco entre las también muy diversas que históricamente integran la tradicional, al reunirselas bajo la denominación común de **Lógica Formal** (o **de la Razón**), con sus dos grandes vertientes de clásica y simbólica, cada una de ellas múltiple a su vez.

Lógica viva, lógica de la razón vital, lógica de la razón histórica, lógica razonable, lógica de la argumentación, lógica vaga, lógica borrosa —para limitarnos aquí a ellas—, tanto como en sus denominaciones difieren en sus concepciones. Pero todas con fidelidad a una condición común: el empeño de ejercer un pensamiento concreto, por aplicado a realidades también concretas. Orientación, así, a lo concreto —por diversidad de vías— para satisfacción de necesidades del espíritu humano no menos exigentes que las que —con toda legitimidad y toda fecundidad— satisface en su carácter el pensamiento abstracto de la lógica formal.

La evolución —próxima y no próxima— de la lógica, determinará si en cada una de ambas direcciones persiste la actual multiplicidad, o si ésta se restringe o se amplía. En cualquier caso, importa tener presente la fundamental distinción entre **lógica abstracta**, o de lo abstracto, y **lógica concreta**,

o de lo concreto. Es decir —atendiendo, antes que al objeto, al sujeto en su modo de razonar— entre **Lógica de la Razón** y **Lógica de la Inteligencia**.

39.- Las diferencias en sus conceptualizaciones respectivas entre las distintas lógicas no formales —al margen de su común condición de orientación a lo concreto— son, en general, de entidad menor. Unas en el área de la metodología; otras en la del objeto de conocimiento. En estas últimas, sin embargo, una diferencia de conceptualización existe que alcanza significación mayor. Tanto, que podría hacerse la distinción entre dos grandes sub-familias en el seno de la familia mayor.

Por supuesto, tal distinción no podría desconocer el muy importante hecho de que —en cuanto al objeto del conocimiento— todas las lógicas no formales ponen el acento en el ámbito práctico de la acción humana, regida o no ésta por normas, jurídicas o morales. Pero es el caso que algunas de ellas circunscriben su jurisdicción a dicho ámbito, mientras que otras —con todo acierto a nuestro juicio— la extienden al orden ontológico de los entes, y aun del ente en cuanto tal. De donde que, en correspondencia con **lógica de la inteligencia**, quepa hablar, no sólo de **ética de (o por) la inteligencia** (mediando en la fatigada antinomia de morales de la razón y morales del sentimiento), sino también de **metafísica de (o por) la inteligencia**.

Vasto campo de indagación el de esas relaciones. Apuntemos apenas aquí la expresa apertura de la «lógica viva» de Vaz Ferreira, al tiempo que a una «moral viva», a una metafísica igualmente regida por la idea directriz de las «cuestiones de grado»: **graduación** del asentimiento por **gradación** del objeto en su viviente experiencia. «Metafísica

viva», entonces. En contraste con la conclusiva de lo evidente, una abierta metafísica de lo verosímil, concepto éste que en diversos lugares tanto desacreditara Descartes; en oposición al dogmatismo a priori de la razón abstracta, el empírico escepticismo moderado de la inteligencia concreta.

Francisco Romero no llegó a encarar de modo explícito una lógica de la inteligencia; pero ella está implícita en su insistente distinción, del principio al fin de su carrera, entre inteligencia y razón. Distinción que lo llevó, en el que corresponde considerar su testamento filosófico, a la propuesta de una metafísica fundada en dicha implícita lógica.

En 1961, el año anterior al de su muerte, presentó en las *Jornadas de Filosofía* realizadas en la Universidad de Tucumán, una ponencia titulada «Sobre la posibilidad actual de la Metafísica», distribuida en cinco apartados. En el segundo de ellos expuso:

Distingo estrictamente entre razón e inteligencia; la razón acaso sea una exigencia interna de la inteligencia pero no la inteligencia misma. En su forma clásica y más extrema, la eleática, subyacente con atenuaciones en otras formas de la razón menos exigentes, como la cartesiana, la razón se rige por dos imperativos: identidad y transparencia. Esta razón ha sido examinada y criticada desde antiguo: desde las paradojas de Zenón y el análisis del tiempo en San Agustín, hasta Bergson, Meyerson y tantos otros en nuestros días. Pero ha sido criticada por y mediante la inteligencia, cuya ley es la adecuación neutral al objeto, sin imposición de ningún condicionamiento. La inteligencia, pues, es capaz

de analizar y criticar la razón, de introducirse en ella y de planear por encima de ella. Muchos aspectos de la realidad se han ido manifestando rebeldes a la estricta racionalidad, pero todos son aprehensibles por la inteligencia; si son opacos a la extrema exigencia racional, se dejan manejar inteligentemente y encuadrarse en los marcos de la inteligencia.

Por lo que concluía, subrayando sus palabras:

*Me decido por una metafísica no racionalista, tampoco irracionalista, sino según la inteligencia.*⁶²

40.- A la hora cenital del racionalismo moderno, se planteó el **problema del alcance o los límites de la razón**, problema que desembocaría en el advenimiento del criticismo y de toda la teoría del conocimiento. En la transición del pasado al presente siglo, a su turno, entró en discusión el llamado **problema del valor de la razón** en lo que ella misma alcanza, o sea, dentro de sus propios límites.

⁶² *Jornadas de Filosofía*, Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Tucumán, 1961, pp. 68-69.

Toda una **metafísica de la inteligencia**, no ya en el sentido de según (o por) la inteligencia, sino de la inteligencia misma en cuanto objeto de conocimiento, se encuentra en la posterior voluminosa trilogía de Xavier Zubiri (de temática impensable décadas atrás): *Inteligencia Sentiente* (1980), *Inteligencia y Logos* (1982), *Inteligencia y Razón* (1983).

Se compartan o no sus desarrollos, en su fundamentación y en su metodología, de obligante consideración es la inicial noción de **inteligencia sentiente** (de ningún modo significativa de inteligencia sensible), así como la final distinción entre **inteligencia y razón**.

Vimos el estrecho vínculo de tal problema con el plural movimiento filosófico hacia lo concreto; en especial, en el marco del mismo, con la filosofía de la vida, por lo que para ella tiene de conflictual la relación entre la vida y la razón. Pues bien, a cierta altura del siglo, un verdadero replanteamiento del **problema del valor de la razón** se produce, por vía no sólo independiente, sino, cabe decir, opuesta o contraria.

Por paradoja, aparte de ajeno dicho replanteamiento a las filosofías de lo concreto, puestas de espaldas a la abstracción, adviene como fruto de la radicalización extrema del abstracto pensamiento matemático.

Tiene lugar, por lo tanto, en el circunscripto dominio de la propia lógica formal, con apertura para ella de un inesperado segundo frente, esta vez interior a ella misma: resulta súbitamente en 1931 de la llama «Prueba (o Teorema) de Gödel», que llega a afectar la noción misma de principio lógico.

De «revolución lógica», pero capaz de «envolver en su torbellino el corazón mismo de la filosofía», califica el episodio Francisco Miró Quesada, destacado cultor de la lógica simbólica.

Comenta:

La imposibilidad de las escuelas tradicionales de dar cuenta de la situación originada en el proceso de la revolución lógica, muestra la necesidad de replantear y reelaborar importantes temas clásicos. Si se interpreta adecuadamente el significado de estos temas y la relación que existe entre ellos —evidencia de los principios racionales, necesidad de limitar la vigencia de uno de ellos para mantener la vigencia de otro,

limitación de los sistemas formales para expresar todas las posibilidades intuitivas, descubrimiento de un residuo intuitivo— se ve que todos convergen hacia un núcleo central: el tema de la razón.

Y todavía:

Todo nos obliga a aceptar que existe una dinámica de la razón, una manera de funcionar del pensamiento racional que, debido a su profundidad y a la falta de medios analíticos adecuados, ha escapado a la comprensión filosófica. (...) se trata de una reelaboración de la teoría de la razón.⁶³

En planos profundos, no parece imposible encontrar nexos entre esta «revolución» en el seno de la lógica formal —se comparta o no su calificación de tal— y las innovadoras lógicas «no formales» que surgen en las primeras décadas de la centuria. Tanto más, si a dicha revolución, de génesis matemática estricta, se suman las contemporáneas concepciones que desde la filosofía de la ciencia cuestionan —incluso respecto a la teórica o pura matemática— la noción misma de «ciencia exacta».

Planos profundos acaso accesibles a través de la distinción entre razón e inteligencia, entre lógica de la razón y lógica de la inteligencia.

⁶³ Anticipación en DIÁNOIA (México, 1962, pp.140 y 148) de *Apuntes para una teoría de la razón* (1963) y de «El concepto de razón», en REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA (1972).

41.- Planteado, o replanteado, el problema gnoseológico del **valor de la razón**, es como accesorio o consecuente del mismo que se acostumbra considerar el del **valor del raciocinio, o del razonamiento, o de la inferencia**. Impone preguntarse, sin embargo, si éste — emplazado primariamente en la lógica — no es el genéticamente básico u originario, del cual aquél ha resultado obligada consecuencia.

Observando bien, las lógicas no formales, y en particular las que entre ellas prefieren llamarse informales, ¿no es de un razonamiento más flexible, no sólo que el silogístico, sino también que el de la ciencia físico-matemática — razonamiento de profuso ejercicio por la conciencia natural, pero asimismo por la filosófica y en parte por la científica — que extraen el fundamento de sus juicios y sus tesis?

Es cierto que no todas lo interpretan de la misma manera: variado como él es, se pone el acento ya en uno, ya en otro de sus modos. Pero, ¿no coinciden todas en caracterizarlo por el empleo de elementos afectivos y activos, en mayor o menor grado combinados, o integrados, con los racionales estrictos?

La en principio sinonimia en español entre los términos **razonamiento** y **raciocinio** (en italiano: «ragionamento» y «raziocinio»; en francés: «raisonnement» y «ratiocination»; en inglés: «reasoning» y «ratiocination»), permitiría — y aconsejaría — reservar **raciocinio** para el riguroso de la lógica formal (lógica de la razón), **razonamiento** para el flexible de la lógica no formal (lógica de la inteligencia). Lo avalaría la que es ya una disposición o inclinación natural de la conciencia, a la que — con toda probabilidad — se ha debido dicho generalizado desdoblamiento terminológico.

Consiguiente legitimación entonces del **razonamiento**

no formal —o de sus modalidades— sin desmedro del **raciocinio** propio de la lógica formal, con la también consiguiente problematización de la razón. En la indagación de ésta, más de una vez se la ha desdoblado en dos formas o tipos de su entidad y de su operacionalidad, mentadas con el mismo nombre de razón, cuando no con el igualmente común de inteligencia. Si no todas, muchas de las dificultades, tanto como terminológicas, conceptuales, de semejante desdoblamiento y de semejante sinonimia, ¿no se allanan acudiendo derechamente a la espontánea e inconfundible distinción de la conciencia natural entre razón e inteligencia?

42.- ♦ La razón se constituye, opera y evoluciona en la experiencia; en la experiencia histórica de la inteligencia.

- ♦ Inteligencia y experiencia son consonantes conceptuales, no menos que léxicas.
- ♦ La razón asume el movimiento —externo o interno— desde fuera de él; la inteligencia es, ella misma, movimiento.
- ♦ La cantidad, dominio favorito de la razón; la cualidad, de la inteligencia.
- ♦ La razón contrasta con la vida; la inteligencia no sólo armoniza sino que fraterniza con ella.
- ♦ La inteligencia posee siempre, en mayor o menor grado, tonalidad (afectiva) y entonación (activa); la razón debe excluirlas.
- ♦ En la marcha de las partes al todo, la razón articula, la inteligencia abraza.
- ♦ La técnica es articulada por la razón; la inteligencia la prefigura primero, y luego la guía y la sobrevuela.
- ♦ Importa en una argumentación lo rigurosamente racional;

pero más, lo persuasivamente razonable.

- ◆ Lo racional resulta de la rígida razón; lo razonable, de la plástica inteligencia.
- ◆ Al igual que el ingenio, la habilidad no resulta de la razón; resulta de la inteligencia.
- ◆ De la razón, la explicación lógica; de la inteligencia, la comprensión psico-lógica.
- ◆ Los rígidos contenidos lógicos de la razón, exigen ser entendidos; los plásticos psico-lógicos de la inteligencia, comprendidos.
- ◆ La justicia recibe su fundamento de la razón; la equidad, de la inteligencia.
- ◆ La reflexión es común a la razón y a la inteligencia; la meditación, exclusiva de la inteligencia.
- ◆ De la razón, lógica del reposo y la línea; de la inteligencia, lógica del movimiento y el matiz.
- ◆ De la razón, lógica del raciocinio; de la inteligencia, lógica del razonamiento.
- ◆ El arte es producto y consumo de la inteligencia.
- ◆ Toda creación —en el arte, en la acción, en la ciencia, en la filosofía— es inteligente movimiento de la sombra a la luz.
- ◆ Es la inteligencia la que ha reencontrado en las nubes, los vientos y las olas, la misma racional legalidad de las estrellas.

APÉNDICE

LA IDEA DE INTELIGENCIA EN FRANCISCO ROMERO *

Toda la concepción del hombre de Francisco Romero, tiene por supuesto una metafísica ordenada por la idea de trascendencia, en la peculiar manera en que él enuncia y maneja a ésta: idea de constante desenvolvimiento intrínseco de la realidad, que lleva a todo ente a sobrepasarse a sí mismo, a salir fuera de sí, pero en el marco, siempre, de la experiencia concreta. Idea, pues, ajena a la de trascendencia en el sentido teológico- metafísico tradicional; equivalente, en cambio, o por lo menos afín, a la relativamente reciente de emergencia, en el seno de la inmanencia empírica.

No está fuera de lugar, por lo tanto, considerar a dicha idea ontológica como una idea clave de su pensamiento antropológico, tal como llegó a sistematizarlo en su obra principal, *Teoría del hombre*. Así lo sugiere el título de uno de sus apartados centrales: «El espíritu en el cuadro de una metafísica de la trascendencia». Sin embargo, tomado el concepto de clave como hilo conductor a los pliegues más íntimos, no ya de su general doctrina del ser, sino de su particular doctrina del hombre, acaso haya que apelar a otras ideas; y entre ellas —también acaso— ninguna más decisiva que la de inteligencia, idea ante todo gnoseológica pero cargada de implicaciones ontológicas.

* Del volumen colectivo *Francisco Romero, Maestro de la Filosofía Latinoamericana*, Secretaría de la Sociedad Interamericana de Filosofía, Caracas, 1983.

Por supuesto, en el plano antropológico no se podría restar nada de su significado a la idea misma de espíritu, reelaborada por Romero con rasgos originales. En definitiva, es en el espíritu que culmina, no sólo el hombre, sino la realidad entera, en lo que toda ella tiene de trascendencia; o dicho de modo más incisivo, en lo que toda ella es trascender, y el espíritu, en particular, «absoluto trascender». De ahí el ancho sitio que en el conjunto de la obra se reserva a la noción de espíritu. Para la comprensión, empero, de su exacto alcance en la misma, a la vez que de las dificultades en que desemboca, resulta privilegiada la idea de inteligencia, tal como opera en la base de la teoría. Más firme Romero, a nuestro juicio, en esta base, ofrece allí algunos de sus aportes más fecundos. Entre ellos, la plausible insistencia en el distingo — sea compatible o no el criterio con que lo hace — entre inteligencia y razón; distingo no frecuente en el pensamiento contemporáneo, pero con antiguos antecedentes filosóficos, aparte de su profundo arraigo en la conciencia natural y el lenguaje corriente.

Al cerrar su prólogo a la versión española de *El puesto del hombre en el cosmos*, en 1938, declaró expresamente Romero su devoción por «la doctrina del espíritu» contenida en la obra. En un escrito de 1940 recogido en volumen en 1945, reiteró tal devoción en estos términos lapidarios: «Max Scheler, en la más convincente doctrina del hombre y de la espiritualidad que yo conozca...»¹

¹ Francisco Romero, «Programa de una filosofía», en su volumen *Papeles para una filosofía*, Losada S.A., Buenos Aires, 1945, p. 13.

Sin embargo, cuando en 1952 aparece su *Teoría del hombre*, es notorio su distanciamiento de Scheler en puntos fundamentales de la misma doctrina. No deja de sentirse, por cierto un secuaz más de la característica filosofía del espíritu de la época, de la que aquél fue gran impulsor, dominada por la distinción entre psique y espíritu como etapas evolutivas de un desarrollo o un proceso. Pero es de diferente modo que interpreta esa distinción. Lo esencial no está, como a primera vista pudiera parecer, en el contraste de las respectivas descripciones fenomenológicas —enumeración, ordenamiento, jerarquización— de los que uno y otro llaman «notas del espíritu». Está en el emplazamiento ontológico que cada uno hace de éste, bajo distintos aspectos, pero en especial en relación con las coordenadas empíricas espacio y tiempo. Es en estrecho vínculo con ello que se manifiesta la también diferente interpretación que Romero hace de la inteligencia.

Para Scheler, lo inorgánico está en el espacio y en el tiempo; lo bio-psíquico —identificada la vida con la psique como dos caras diversas de una sola y misma realidad— sólo en el tiempo; lo espiritual, aquello que hace del hombre el hombre, ni en el espacio ni en el tiempo. Ese nuestro espíritu cotidiano, al cual debemos el lenguaje, el mito, la religión, la ciencia, la moral, pero también, según el mismo Scheler, hasta productos tan directos de la manipulación de la materia como son las herramientas y las armas, «es no sólo *supraespacial* sino también *supra temporal*, se halla situado «allende el mundo tempo-espacial».²

² Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, S.A., Buenos Aires, 1938, pp. 143 y 91.

Una doble reacción había llevado a cabo de inmediato Hartmann. Por un lado, hacia abajo, devolvía la espacialidad a lo orgánico, o biológico, o vital, no identificado como en Scheler con lo psíquico; por otro, hacia arriba, devolvía la temporalidad al espíritu, no obstante distinguirlo también, como Scheler, de la mera psique. Era devolverle, a la vez, su realidad: «el espíritu no está fuera del mundo real sino que por entero le pertenece: tiene su misma temporalidad». Adviene en una determinada instancia del curso temporal del psiquismo, no sólo del genérico, sino del humano específico. Consiguientemente, el espíritu deja de ser lo definidor del hombre, su esencia metafísica, desde que «en la época temprana del género humano, la conciencia ha existido durante períodos geológicos enteros, sin el lujo del espíritu». ³

Pese a todos sus nexos histórico-doctrinarios, diferencias profundas oponen a ambos germanos en el plano ontológico. Puntualicemos todavía sus respectivas representaciones de los estratos fundamentales del ser, y las relaciones que van estableciendo entre ellos y aquellas aludidas coordenadas espacio y tiempo. Para Scheler, tales estratos fundamentales, en función de dichas coordenadas, son tres: la materia inorgánica (espacio-temporal); la vida-psique (sólo temporal); el espíritu (inespacial e intemporal). ⁴ Para Hartmann, son cuatro: la materia inorgánica, la vida, la psique y el espíritu (espacio-temporales los dos primeros, sólo

³ Nicolai Hartmann, *La nueva ontología*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1954, p.187.

⁴ Desde otro punto de vista, en algún momento establece Scheler una tetralogía: cosa inorgánica, planta, animal, hombre; pero ahí la distinción entre planta y animal se inserta en el común denominador de lo sólo temporal, como distintos grados de intimidad de la vida-psique, con lo que la trilogía ontológica básica se recupera. (Véase M. Scheler, *op. cit.*, pp.83-84).

temporales los dos últimos). No se podría encarecer demasiado todo lo que estas discrepancias significan. Tanto más cuanto que, concibiendo ambos la realidad entera como un proceso ascendente, con las respectivas articulaciones de aquellos estratos, no dudan en atribuirle un solo gran hiatus o salto ontológico, pero situándolo cada uno a altura distinta: Scheler, entre la vida-psique y el espíritu; Hartmann, entre la vida y la psique. Es decir que éste, no sólo distingue entre vida y psique, reducidas por aquél a la identidad, sino que le confiere a esa distinción el carácter de separación ontológica mayor.

Por supuesto, las correlativas concepciones de las coordenadas espacio y tiempo, juegan papel decisivo: para Scheler, la máxima separación ontológica es la que separa a lo espacio-temporal y a lo sólo temporal, tomados en conjunto, de lo que por encima de ellos es a la vez supraespacial y supratemporal; para Hartmann, es la que separa a lo meramente espacio-temporal de lo que por encima de él es sólo temporal, recusada en forma expresa la existencia de lo supraespacial y supratemporal en el seno real del devenir.

Pues bien, en ese plano ontológico, tan condicionante de los esclarecimientos antropológicos a que en los diversos casos se tiende, es sensiblemente más cerca de Hartmann que de Scheler que Romero se sitúa. No dejó ello de ser inesperado para el lector de 1952, conocedor de su recordada mención de Scheler en 1940 y 1945, como autor de «la más convincente doctrina del hombre y de la espiritualidad que yo conozca». Sin perjuicio de difusas notas schelerianas, escasas veces cita en forma expresa a Scheler en *Teoría del hombre*, y en la mayoría de ellas, para objetarlo. Mucho menos, por cierto, menciona a Hartmann, a quien se refiere sólo de pasada, en parte para invocar en oposición a aquél su «habitual

prudencia»,⁵ en parte para hacerle a su vez alguna salvedad. No obstante, es de suponer que las grandes obras ontológicas de éste —en especial la final condensación, tanto como reajuste, que fue *La nueva ontología*, de 1942— publicadas todas después de la muerte de Scheler, en las décadas del 30 y el 40, ejercieron profunda sugestión en Romero, a la hora de meditar y elaborar, hacia 1950, su obra máxima. De ningún modo significa esto que adoptara a Hartmann tal cual; pero todo hace pensar que fue siguiendo algunos —si bien sólo algunos— de sus grandes pasos, que se produjo su alejamiento de Scheler.

Nada ilustra mejor lo antedicho, así como lo que tuvo de personal en este aspecto el pensamiento de Romero, que lo que llamaba «nuestra distribución de los distritos reales».⁶ Resulta ser más afinada que la de aquéllos. Primariamente distingue en la realidad cuatro grandes estratos, o «distritos» según quiera decirse: lo físico o inorgánico (la estricta materia);

⁵ Francisco Romero, *Teoría del hombre*, Losada S.A., Buenos Aires, 1952, p.245.

⁶ *Ibidem*, p.179. La alusión metafórica que Romero hace a «distritos» en lo que llama su «distribución» de la realidad, no tiene ninguna significación estática. Se trata de sucesivos momentos fundamentales de un universal proceso cósmico ascendente. Escribe en cierto momento: «El elemento positivo de la realidad, lo que la dinamiza, acaso su ser mismo, es la trascendencia. Dos nociones han llegado a ser inevitables para pensar la realidad: la de estructura y la de evolución o desenvolvimiento. Ambas, rectamente entendidas, suponen la trascendencia; ambas muestran al ente saliendo fuera de sí, trascendiendo.» (*Ibidem*, p.206). El evolucionismo de Romero, merecedor de un análisis especial, fue el típico de toda una tendencia de su época, de marcado sesgo antinaturalista, más todavía que meramente espiritualista, obstinado en la difícil empresa de fundar una separación ontológica esencial entre el animal y el hombre, cuyo parentesco había establecido, a su manera, el revolucionario evolucionismo científico y filosófico precedente.

la vida-psyque preintencional (lo orgánico prehumano de la planta y el animal); la psyque intencional (lo humano natural); el espíritu (lo humano espiritual).

Aparentemente se acerca a Scheler en la parte en que identifica vida y psyque, pero limita esa identificación al psiquismo inferior, o prehumano; no alcanza ella al psiquismo superior, o humano, a la psyque propiamente dicha, psyque intencional, diferenciada a su vez del espíritu que viene a coronarla, y que, desde luego, es también intencional, en un grado más alto. Por este lado, es a Hartmann que se acerca. Se le acerca todavía más al entender que el hombre ya es hombre, en cuanto mero hombre natural, mucho antes de que el advenimiento del espíritu se produzca.

Pero lo más concluyente de su alejamiento de Scheler —y parcial acercamiento a Hartmann, para seguir con este convencional punto de referencia— tiene lugar cuando define la relación de los «distritos reales» con las coordenadas espacio y tiempo: lo inorgánico y lo orgánico (incluida en este último la psyque preintencional), son espacio-temporales; la psyque intencional y el espíritu son inespaciales, pero no por eso intemporales. Sigue Romero aferrado, como Scheler y Hartmann, al inveterado dogma por el que se admite la existencia de realidades sólo temporales, situadas en un fantasmagórico tiempo desasido del espacio, pero rechaza, por lo menos, como el último de los nombrados, la más quimérica de las ideas schelerianas: la de un espíritu humano no sólo inespacial, o supraespacial, sino aun intemporal, o supratemporal. No podía ser sino pensando en Scheler, aunque evitara nombrarlo, que escribió al modo hartmanniano:

Al afirmar la realidad del espíritu, admitimos su temporalidad. alguna vez se ha sostenido la

intemporalidad del acto espiritual. Oponemos a esa interpretación...

Y más adelante:

*Al atribuir realidad al espíritu—sujeto y actos—
le asignamos temporalidad y efectividad.⁷*

Sucintamente establecidos esos grandes supuestos ontológicos de Romero, con su dominante cúpula en la noción de espíritu, puede parecer de oportunidad internarse en su idea favorita, también ontológica, de trascendencia, para concluir en sus recordados tópicos centrales: «el espíritu como absoluto trascender»; «el espíritu en el cuadro de una metafísica de la trascendencia». Empero, sin restarle a dicha idea de trascendencia nada de su importancia como enlace dinámico de aquellos escalones, no es nuestro objetivo aquí. Nos interesa, en cambio, regresar a su gnoseología, para ver cómo es a partir de ella que su distanciamiento de Scheler se va produciendo, en aspectos cada vez más divergentes, por momentos antagónicos.

⁷ *Ibidem*, pp. 164 y 180. Con esto se relaciona el hecho de que el gran salto, del punto de vista ontológico-estructural, tenga lugar en la transición a la conciencia intencional, mucho antes de la aparición del espíritu, porque allí se accede ya a una realidad sólo temporal. Entre el psiquismo preintencional y la intencionalidad, en efecto, hay «un cambio brusco y revolucionario»; la distancia «entre el ente no intencional y el intencional, desde el punto de vista de la estructura y de la actividad, es lo suficientemente grande para justificar una estricta separación ontológica». (*Ibidem*, pp. 82-83 y 161). No le impide eso a Romero, conferir luego importancia mayor, en lo ontológico-axiológico, al gran dualismo de intencionalidad y espiritualidad, de naturaleza y espíritu, que escinde en dos al conjunto de la realidad que él entiende ser sólo temporal. (*Ibidem*, pp. 161-162, 165, 179).

Decimos regresar a su gnoseología, porque es significativamente por desarrollos radicados en ésta que principia *Teoría del hombre*. Se presenta la obra dividida en tres partes: «La intencionalidad»; «El espíritu»; «El hombre». Ya el sólo título de la primera, denuncia la base gnoseológica en que el corpus general de la doctrina resultará asentado; pero lo explicita todavía más el título de uno de los apartados iniciales: «Precedencia de lo cognoscitivo». Agreguemos que desde los primeros pasos la noción de inteligencia se insinúa en este campo con gravitación creciente, hasta el punto de que, tanto como «La intencionalidad», toda la primera parte pudo haberse titulado —variando apenas el enfoque— «La inteligencia».

Pues bien, es también desde el riguroso comienzo que en forma expresa manifiesta Romero su discordancia con Scheler. Lo nombra ya en la segunda página del texto, pero para objetarlo. Y para objetarlo a propósito de su concepción de la inteligencia, lo que importará ser, en el fondo, a propósito de su concepción del hombre mismo. Después de aceptar «provisionalmente» los tres clásicos primeros grados del psiquismo animal que aquél establecía —impulso afectivo (del que participan los vegetales), instinto, memoria asociativa— dice del cuarto: «No compartimos sus opiniones respecto a lo que él llama inteligencia práctica».⁵

Ante todo, la que Scheler llamaba inteligencia práctica, común al hombre y a los animales superiores, era para el mismo simplemente la inteligencia, a la que no reconocía ninguna función teórica, propia ésta sólo del espíritu. Para Romero, en cambio, tiene la inteligencia, sin dejar de ser la misma, una doble funcionalidad, práctica y teórica, ninguna

⁵ *Ibidem*, p. 12.

de ellas «semejante» a lo que acontece en el animal. Admite en algunos antropoides un como esbozo de inteligencia práctica. Pero entre esa actividad y la inteligencia humana, aun la práctica, y con mayor razón la teórica, «existe una separación que no es lícito reducir a mera diferencia de grado». Por el contrario, la primera gran diferencia «entre el hombre y el animal debe buscarse por este lado», por el lado de la inteligencia, aunque más tarde «sea el espíritu el que completa y perfecciona la índole humana». ⁹ Lo que empieza por hacer del hombre el hombre, elevándolo por encima de los otros seres de la escala zoológica, no es, pues, como Scheler, el espíritu, sino la inteligencia.

Pudiera parecer a primera vista, que vuelve Romero a la diferenciación tradicional entre el hombre y el animal por la posesión o no de la razón, entendida ésta como equivalente de la inteligencia. Nada de eso. Por el contrario, la distinción, también tradicional, entre inteligencia y razón en el ámbito ya de la condición humana — punto sobre el que volveremos — será una de las piezas capitales de su doctrina. El verdadero salto del animal al hombre es el del psiquismo preintencional a la conciencia intencional, o a la intencionalidad, en su consabido significado escolástico-brentiano-husserliano. Sólo el hombre posee «la capacidad intencional u objetiva como actividad continua y normal, acompañada de la nominación, que permite la fijación de las objetivaciones en la conciencia y su transmisión a otras conciencias». En otros términos: objetivación y lenguaje (nominación y comunicación este último), verdaderos «elementos y recursos que condicionan la inteligencia humana». ¹⁰ En consecuencia, más

⁹ *Ibidem*, p. 12.

¹⁰ *Ibidem*, p. 12.

que correlato, lo que no es poco por sí mismo, real unidad entre intencionalidad e inteligencia.

No puede Romero, sin embargo, dejar de reconocer la existencia en algunos animales superiores de lo que llama «un vago rudimento de intencionalidad», o «los primeros conatos de la inteligencia». Llega incluso a decir:

Por un lado, por el del animal, hallamos los momentos iniciales y discontinuos de lo que indudablemente es raíz y origen de todo comportamiento inteligente; pero eso tan sólo.

No parece nada desdeñable: «raíz y origen de todo comportamiento inteligente». Tanto más cuanto que el texto continúa así:

Por el otro lado, por el humano, tenemos aquellos mismos principios, pero no en la limitación y fracaso que ostentan en el animal, sino operando en manera normal y continua, desarrollando todo lo que estaba implícito en ellos, todas sus virtualidades...

Reléase:

...aquellos mismos principios...desarrollando todo lo que estaba implícito en ellos, todas sus virtualidades...¹¹

Claro que la frase ahí interrumpida prosigue de esta manera:

¹¹ *Ibidem*, pp. 12-13.

...no por mero progreso lineal, sino gracias a la aparición y consolidación de estructuras y recursos sin los cuales el funcionamiento amplio y normal de la inteligencia resulta inconcebible.

Pero a continuación inmediata vuelve a admitirse en los animales superiores, esporádicos «actos de objetivación», es decir, intencionales, a los cuales «la inteligencia típicamente humana» añade, no sólo la continuidad y normalidad de que carecen, sino

...otros elementos específicamente humanos, como la nominación y el juicio explícito y la comunicación de lo objetivado.

Sin entrar aquí en la tan discutible opinión de que no hay en los animales superiores, a su nivel, actividad judicial y comunicación de lo objetivado, es de preguntarse si todo lo previamente reconocido no conmueve la ya vista afirmación, perteneciente al mismo pasaje, de que entre el animal y el hombre, del punto de vista de la inteligencia —en tanto que inteligencia— «existe una separación que no es lícito reducir a mera diferencia de grado».¹²

Si se concluyera, con alguna lógica, que aquellas concesiones favorecen la idea de que la diferencia es sólo de grado, como enfáticamente lo sostenía Scheler, no por eso resultaría Romero reconducido a la doctrina scheleriana de la inteligencia. Ya se sabe que en esta doctrina la inteligencia es siempre sólo práctica, en el hombre como en el animal. La

¹² *Ibidem*, pp. 12-13.

actitud teórica aparece cuando de la inteligencia, grado el más alto de la psique, se salta al espíritu, siendo entonces — y sólo entonces — que el primer desdoblamiento entre sujeto y objeto se produce. Para Romero, en cambio, es en pleno desarrollo ascendente de la psique, mucho antes del tardío advenimiento del espíritu que la actitud teórica se manifiesta en la inteligencia humana. Aun poniendo ahora al margen los conatos de objetivación, de intencionalidad y por tanto de inteligencia, que esporádicamente asoman en el animal superior, la inteligencia humana es por sí misma teórica y objetivante, en tanto que temprano ejercicio de la conciencia intencional. Es por esta conciencia que el hombre se diferencia definitivamente de la animalidad superior, verdadero inicial desdoblamiento cognoscitivo de sujeto y objeto. Dicho de otro modo, es por la plenaria implantación de la inteligencia que tal diferenciación tiene lugar.

Enunciados sus planteamientos básicos, consigna Romero:

Nuestra tesis puede ser calificada de intelectualista, ya que parte de la afirmación de que lo fundante para el hombre es la estructura intencional, y que esta estructura aparece cuando surgen correlativamente el sujeto y el objeto...

Pero se apresura a aclarar que no se trata de lo que por intelectualismo se entiende habitualmente: «Nuestro intelectualismo va por otro lado». ¹³

Aunque no sea en el mismo lugar, sino más adelante, que exprese todo su pensamiento, corresponde anticipar que

¹³ *Ibidem*, pp. 23-24.

el fondo de la cuestión está en que mientras el intelectualismo habitual a que alude es un intelectualismo de la razón, el suyo es, con otro sentido, un intelectualismo de la inteligencia. Llegamos con eso a su ya señalada distinción capital entre inteligencia y razón.

En el ensayo «Programa de una filosofía», que abre su volumen de 1945 *Papeles para una filosofía*, muy de paso adelantaba Romero la distinción entre la razón, en tanto que pura exigencia ideal o normativa, y la inteligencia, concebida como proceso cognoscitivo efectivo o real. Puntualizaba:

Error grave, pues, imaginar que razón e inteligencia son la misma cosa, error que confunde una idealidad con una realidad... la inteligencia es mucho más amplia que la razón y es capaz de juzgar sobre ella...

Añadía otras rápidas glosas, con la aclaración:

*Aunque el tema no deba discutirse en estas apuntaciones preliminares....*¹⁴

La verdad es que, en cuanto sepamos, tampoco más tarde abordó el tema de manera formal. Numerosas referencias, directas o indirectas, hace al mismo en *Teoría del hombre*, su obra mayor. Pero con salvedades expresas respecto a su tratamiento. Después de haber dicho en la primera parte: «Sin

¹⁴ F. Romero, *Papeles para una filosofía*, ed. cit., pp. 24-25.

entrar a considerar el gravísimo problema de las relaciones entre inteligencia y razón...», reiteraba en un desarrollo muy posterior:

*Este tema nos lleva a otro de extraordinaria importancia, y que nos contentaremos con plantear: la relación entre inteligencia y razón.*¹⁵

No obstante, toda una teoría de la inteligencia, distinguida de la razón a la vez que relacionada con ella, discurre, más o menos explícita, más o menos implícita, a lo largo de la obra; toda una «teoría de la inteligencia», sin la cual no podría tenerse comprensión cabal de la más ostensible «teoría del hombre». Proyectaba seguramente Romero elaborar más a fondo tan descuidada cuestión, montada entre la gnoseología y la ontología; pero lo allí anticipado es bien revelador, no sólo de la importancia que le daba, sino también de cuáles eran, a su propósito, las líneas directrices de su pensamiento.

La primera observación que corresponde hacer en esta materia, es la de que mientras el término inteligencia, en sí o en sus derivados, aparece numerosas veces desde las primeras páginas, no es sino mucho más tarde que el término razón entra en escena, pero para seguir conservando aquél una notoria primacía. No se debe a una casualidad, ni menos a una preferencia terminológica carente de relevancia teórica. La palabra inteligencia, no sólo figura desde el primer momento íntimamente ligada—como más arriba se destacó— a la de «intencionalidad», que da título a la primera de las tres partes en que la obra se divide, sino que constituye una excelente punta de hilo para desovillar el conjunto del texto.

¹⁵ F. Romero, *Teoría del hombre*, ed. cit., pp. 73 y 228.

Sabemos ya que dicha correspondencia entre inteligencia e intencionalidad, inseparables nociones gnoseológicas en el ámbito de lo humano, se establece a cierta altura de un solo gran proceso de generalidad cósmica. A aquella altura del mismo en que el hombre aparece. Toda conciencia intencional lo es por el ejercicio de la inteligencia, y a su vez, toda forma de inteligencia requiere como asiento la conciencia intencional. El advenimiento solidario de ambas se produce en el seno del psiquismo, desde que, al hacerse hombre el hombre, queda atrás el psiquismo preintencional. Desde luego, lo que en éste puede esporádicamente haber de «conato» de la inteligencia, está muy lejos de serlo de la razón. Pero igualmente lejos está la razón de manifestarse en los pasos primeros de la conciencia intencional, es decir en los pasos primeros del comportamiento inteligente. Es sólo al cabo de un largo recorrido de la marcha ascendente de la inteligencia que la razón aparece.

Asaltan aquí dos tentaciones exegéticas: en primer lugar, la de que existe identidad, o por lo menos correlación, entre razón y espíritu, ya que era en éste que se daba la forma más alta de la intencionalidad, por encima de la que era propia de la mera psique; en segundo lugar, la de que la razón es superior a la inteligencia. Ambas cosas se daban en la doctrina de Scheler. Ni una ni otra en la de Romero, cuyas conclusiones llegan a ser precisamente las contrarias.

Concibiendo a la inteligencia sólo como práctica, o técnica, común al hombre y al animal, decía el germano:

Yo sostengo que la esencia del hombre y lo que podríamos llamar su puesto singular, están muy por encima de lo que llamamos inteligencia y facultad de elegir (...) preferimos emplear, para

designar esta X, una palabra más comprensiva, una palabra que comprende el concepto de la razón, pero que, junto al pensar ideas comprende también una especie de intuición (...). Esa palabra es espíritu.

No sólo comprendía el espíritu el concepto de razón, sino que, en definitiva, no era otra cosa que ésta. La organización racional varía en la historia, pero «es constante *la razón misma*, como disposición y facultad de producir formas siempre nuevas del pensamiento y de la intuición, del amor y de la valoración», es decir, lo propio del espíritu, y por lo tanto, la más alta jerarquía de lo humano.¹⁶

Romero, en cambio, no sólo concibe a la inteligencia como lo que decide la diferencia esencial entre el hombre y el animal, mucho antes del advenimiento del espíritu, sino que aun en el seno de éste le reserva el carácter de facultad privilegiada por encima de la propia razón. Tal vez ninguna otra cuestión como ésta de las relaciones entre razón e inteligencia—que tanto lo obsesionaba, al par que, en cierto sentido, tanto lo inhibía—revele mejor todo lo profundamente que llegó a distanciarse de Scheler: en éste, la razón superior a la inteligencia; en él, la inteligencia superior a la razón.

La distinción que hace Scheler entre inteligencia y razón, se corresponde con la que primariamente establece entre naturaleza y espíritu, o entre vida y espíritu. La vida, identificada con la psique, es para él la forma superior de la estricta naturaleza, teniendo ella a su vez como forma superior, ya en los animales, a la inteligencia. Es por encima que adviene la razón, portada por el espíritu, o, mejor aún, hecha una con

¹⁶ M. Scheler, *op. cit.*, pp. 74, 75-76, 98.

él. Nada de eso en Romero. Distinguiendo también entre inteligencia y razón —y hasta poniendo en esta distinción un énfasis personal todavía mayor— hacia el extremo inferior no concibe a la inteligencia en la mera vida, aunque sí ya en la naturaleza, pero sólo a partir del hombre, en la psique intencional, que surge con el hombre natural; y hacia el extremo superior, encuentra que sin interrupción o transmutación alguna, ella se corona en el espíritu, en el hombre espiritual.

De incumbencia de la inteligencia son

...todas las operaciones cognoscitivas, desde las primeras objetivaciones que nos proporcionan los objetos percibidos, hasta las operaciones intelectuales más elevadas,

por cuanto la inteligencia «es una y la misma en el orden meramente intencional y en el espiritual». ¹⁷

¹⁷ F. Romero, *Teoría del hombre*, ed. cit., pp. 227. La noción de inteligencia tal como la concibe Romero, *comprensiva desde la percepción sensorial hasta las operaciones intelectuales más elevadas*, se presenta afín a la que fue noción de *entendimiento* en la dirección empirista de la filosofía moderna (no a esa misma noción en la dirección racionalista, ni menos en la criticista). Como consecuencia, su personal distinción entre inteligencia y razón, se presenta también afín —si bien no exactamente superponible— a la distinción entre entendimiento y razón en el seno de aquella dirección filosófica. No podemos internarnos aquí en tan sugestiva cuestión. Baste recordar, en el ámbito de la tradición latinoamericana, la clásica *Filosofía del entendimiento* de Bello, forma epigonal de la línea que arrancaba de Locke (quien tanto manejó a su modo la distinción entre entendimiento y razón). La obra del caraqueño no hubiera podido en ningún caso titularse *Filosofía de la razón*, pero sí, sin inconveniente alguno, *Filosofía de la inteligencia*, conforme a la sinonimia, no inclusiva de la razón, que el propio Bello subrayaba al comienzo de su Introducción al texto: «mente, entendimiento, inteligencia». Del mayor interés sería un estudio comparativo de la distinción entre *entendimiento* y

Ya había dicho antes:

Desde la creación de los objetos hasta las últimas y más abstrusas especulaciones, la inteligencia es una y la misma.

Y también:

*Si una notable porción del funcionamiento de la inteligencia que hemos descrito pertenece sin duda al orden espiritual, es porque sólo la postura espiritual impulsa a la inteligencia por determinados derroteros, y no porque exista una inteligencia espiritual con estructuras y legalidades que le sean peculiares.*¹⁸

En cuanto a la caracterización de la razón, resulta ser Romero mucho más cauteloso que respecto a la inteligencia. La básica correlación que establece entre ésta y la intencionalidad, le permite, desde el comienzo, pormenorizar con soltura a su propósito en distintas direcciones, deteniéndose expresamente en ella en algunos lugares.¹⁹ Distinto es el caso de la razón, aunque lo que llama él mismo «los problemas de la

razón que subyace en el tratado de Bello, y la que entre *inteligencia* y *razón* hace Romero un siglo justo más tarde. Al margen de la afinidad o analogía de carácter general, presente ya en el hecho mismo de la distinción, importantes diferencias separan en el punto a ambos pensadores: en la base de todas ellas está la inserción de la inteligencia, por parte del último, en una concepción cósmica de la evolución, idea o categoría cuyo advenimiento histórico-dóctrinario no pudo sospechar el primero.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 58 y 74.

¹⁹ Véase en especial: «Inteligencia y signo objetivo» (Nº 4 del cap. I), y «Sobre el valor teórico» (Nº 2 del cap. VII).

inteligencia»²⁰, lo coloquen más de una vez ante ella. Cuando así sucede, no deja de apuntar lo que a su juicio las separa.

La diferencia fundamental la había consignado ya, como se vio, en su «Programa» de 1945: mientras la inteligencia es un real proceso cognoscitivo, operante en la marcha activa de la trascendencia —o, digamos, emergencia—, la razón es un mero haz ideal de exigencias y normas derivadas del principio de identidad, en el orden estático, irreal por lo mismo, de la inmanencia. En otros términos: mientras la inteligencia es «un realidad», la razón es sólo «una idealidad»²¹. Lo reitera en la obra mayor de 1952:

*La inteligencia es una función efectiva, un hecho; la razón es un ideal, el conjunto de las exigencias o normas en que se ha creído ver el cumplimiento de las supremas demandas de la inteligencia.*²²

De ahí que tanto el juicio como el lenguaje sean función de la inteligencia antes de serlo de la razón. Es cuestión ésta que asoma desde las primeras páginas, y que subraya, para el juicio por un lado, y para el lenguaje por otro, en expresiones como las siguientes: «el juicio, principal resorte lógico, no trabaja únicamente en la zona lógica, sino que también y anteriormente tiene papel preponderante en la objetivación, en la creación del objeto...»; «las correspondencias y reacciones entre inteligencia y lenguaje se evidencian a cada paso y muestran la indisoluble alianza entre ambos». Para

²⁰ *Ibidem*, p. 57.

²¹ F. Romero, *Papeles para una filosofía*, ed. cit., p.24.

²² F. Romero, *Teoría del hombre*, ed. cit., p.73.

concluir: «toda operación inteligente supone el juicio y el lenguaje». ²³ Agreguemos que como resultado de aquella diferencia entre la realidad de la inteligencia y la idealidad de la razón, es también función inteligente y no propiamente racional, todo lo que hay de creación e inventiva en la mente humana, según «los distintos usos de la inteligencia» ²⁴, en la práctica y en la teoría.

Muy categórico y explícito Romero sobre la actividad real de la inteligencia, lo es menos respecto a la que llama condición ideal de la razón. En el lugar del texto que tendría que ser más esclarecedor sobre este punto, es con suma prudencia que se manifiesta. Inicia un pasaje así: «La noción de inteligencia es más amplia que la de razón». Pero lo continúa de esta manera:

No podemos intentar aquí una caracterización de la razón: acaso se podría aventurar que por razón se entiende cierto orden ideal implantado en el campo de la inteligencia, un sistema rígido de marcos o normas que constriñe la inteligencia y pretende valer como un régimen debido y perfecto. ²⁵

Lo que hay de hipotético en el pasaje, no se refiere a la idealidad en cuanto tal de la razón, a cuyo respecto Romero es siempre afirmativo cuando llega el caso, sino a la índole de

²³ *Ibidem*, pp. 58, 62, 72.

²⁴ *Ibidem*, pp. 64 y ss.

²⁵ *Ibidem*, p. 228.

esa idealidad. Con todo, el notorio giro hipotético, por no decir dubitativo, de sus palabras, parece estar expresando la mayor dificultad con que tropezó en este terreno: la de conciliar lo real e ideal respectivos de ambos objetos, de los cuales uno, la razón, es al fin de cuentas operante en el seno del otro, la inteligencia.

Si bien se desentendió más o menos rápidamente de dicho aspecto de la cuestión, no dejó de pronunciarse con claridad sobre lo que era su verdadero fondo:

*Baste agregar, para nuestros propósitos actuales, que la inteligencia envuelve a la razón y se revela capaz de pensarla, de criticarla, de problematizarla, de proponer modelos de razón distintos de la clásica, que la completen, o que acaso la reemplacen en cierta medida.*²⁶

Es de preguntarse si el antipsicologismo de herencia husserliana, no pesó en nuestro autor para negarle a la razón su parte de realidad efectiva, en la intimidad de la más amplia —como con acierto la considera— actividad de la inteligencia.

La pregunta es tanto más pertinente, dentro de la teoría de Romero, cuanto que él mismo admite la existencia fuera del sujeto de «lo que se podría nombrar la estructura lógica de la realidad», desde que ésta se constituye no sólo de complejos individuales y contingentes, sino también de «conjuntos ordenables jerárquicamente (...) según los rígidos cánones de la clasificación lógica». ²⁷ Semejante estructura

²⁶ *Ibidem*, p. 229.

²⁷ *Ibidem*, pp. 59 y 60.

lógica no agota a la realidad, porque tiene ésta un fondo irracional. Hay un desacuerdo, aunque sólo parcial, entre la pura racionalidad y lo real. Es lo que la inteligencia, y sólo ella, llega a establecer:

*la inteligencia —mucho más comprensiva y elástica que la razón estricta o eleática— comprueba este desacuerdo, es capaz de juzgar separadamente y en mutua confrontación lo real y la racionalidad, y de indagar en qué coinciden y en qué difieren.*²⁸

Y es en la medida en que coinciden que aquella «estructura lógica de la realidad» se le impone a la inteligencia.

Esa forma, después de todo estructural, de inserción de la razón en la realidad, incluso la física, al mismo tiempo que la implantación, así fuera sólo ideal —congruente o no este criterio— de la misma razón en la interioridad de la inteligencia, libran a Romero del riesgo de irracionalismo. No rehuye la definición expresa. Aplauda en el pensamiento para él más reciente, que lleve a cabo a la vez

el descarte de la vieja actitud de supresión y altivo rechazo de toda irracionalidad, y el abandono de cierta complacencia o delectación mórbida en lo irracional que practicaron notorios pensadores de los últimos tiempos.

Palabras que rubrica así:

²⁸ *Ibidem*, p. 207.

*El problema consiste en descubrir el orden en que entren ciertos hechos que no caben holgadamente en el orden lógico tradicional.*²⁹

Más allá de tantos discutibles aspectos de las concepciones metafísicas y antropológicas de Romero, ése es un problema para la inteligencia, según una perspectiva del pensamiento contemporáneo. Si el orden lógico tradicional es el orden de la razón identificadora, aquel otro orden es el de la inteligencia creadora, cuya tarea de ordenamiento comienza antes de la lógica, para luego generarla, asumirla, incorporársela y sobrepasarla en su misma dirección, sin dejar de seguir conteniéndola dentro de sí.

Caracas, 1982.

²⁹ *Ibidem*, p. 229. A ese otro, distinto del *orden lógico* estricto establecido por la razón, cabría llamarlo, aunque Romero no lo haga, el *orden noológico*, establecido por la inteligencia (empleando el término «noológico» en la que creemos más apropiada de las diversas acepciones con que ha sido propuesto).

INDICE DE NOMBRES

- Agustín, San: 10, 107
 Ampère: 16
 Anaxágoras: 10
 Artistóteles: 10, 17, 27, 78,
 81, 89, 101, 102
 Arnauld: 27

 Bacon: 16, 17, 78
 Bachelard, G.: 69
 Balmes, J.: 85-87
 Bello, A.: 134, 135
 Benvenuto, C.: 66, 70-73
 Bergson: 21,
 29-39, 47,
 61-63, 69, 94, 107
 Binet: 13
 Black, M.: 103
 Blondel: 21
 Boole: 16-18
 Boutroux: 42
 Brunschvicg: 69

 Cappelletti, A.J.: 23
 Cardozo: 80
 Collingwood: 88
 Comte: 16
 Condillac: 27
 Cournot: 69
 Cruet, J.: 80
 Cuvillier, A.: 30

 Chestov: 71

 De Morgan: 16, 18
 Descartes: 17, 39-41,
 54, 96, 107
 Dewey: 44, 88
 Dilthey: 51, 88

 Ehrlich: 80

 Feijóo: 41, 87
 Ferrater Mora: 20, 22,
 74, 75
 Fló, J.: 53
 Frank, J.: 80
 Frege: 16

 Gaos, J.: 73, 74
 García Bacca: 88, 89, 90
 Gény, F.: 80
 Gil Salguero, L.E.: 66-70, 90
 Goblot, E.: 39-43
 Gödel: 109

 Hartmann, N.: 120-123
 Heck: 80
 Herschell: 16
 Hilbert: 16
 Husserl: 78

 Ihering: 80

 James, W.: 21, 47, 53, 71
 Jaspers: 71

- Kantorowicz: 80
 Kosko, B.: 102-104
- Lachelier: 69
 Lagneau: 69
 Lalande: 69
 Leibniz: 17
 Liberati, J.: 102, 103
 Locke: 134
 Lucasiewicz: 16
 Lulio: 17
- Llewellyn, K.: 80
- Marcel, G.: 21, 71
 Meyerson: 107
 Milhaud: 69
 Mill, S.: 16, 17, 28, 55, 78
 Miró Quesada, F.: 109-110
 Morin, G.: 80
- Nicole: 27
 Nietzsche: 29, 47, 53
- Otero, M.H.: 17, 18
 Ortega y Gasset: 47, 49-52, 61-64, 74, 88, 89, 96
 Oléron, P.: 93
 Obbrechts-Tyteca, L.: 96
- Paladino, J.: 73
 Parodi, D.: 30
 Peano: 16
 Perelman, Ch.: 77, 88, 96-101
 Pfänder, A.: 43
 Piaget: 13
 Pucciarelli, E.: 19
- Recaséns Siches, L.: 77-91, 96-98, 101, 102
 Rodó, J. E.: 9
 Romero, F.: 19, 73, 107, 117-140
 Roscoe Pound.: 80
 Rossetti, L.: 22, 23
 Roustan, D.: 30
 Rümelin: 80
 Russell, B.: 16-18, 20, 102, 103
- Sartre: 21
 Scheler, M.: 118-126, 128, 132, 133
 Spinoza: 17
- Taine: 34
 Tomás, Santo: 10
 Torres García: 53
 Toulmin, S.L.: 101-102
- Unamuno: 49-50, 52
- Vasilev: 16
 Vaz Ferreira: 41, 48-75, 82, 83, 85, 87, 96, 99, 101, 102, 104, 106
- Wahl, J.: 20, 21, 53, 70, 71
 Wendell Holmes, O.: 80
 Whitehead: 16, 17, 21, 71
- Zadeh, L.: 103
 Zenón: 107
 Zubiri, X.: 108

INDICE GENERAL

Liminar.....	5
Primera Parte	7
I.- Razón e inteligencia	9
II.- De Lógica Formal a Lógica Informal.....	15
III.- De Lógica de la Razón a Lógica de la Inteligencia.....	27
Segunda Parte	45
IV.- La Lógica Viva, Lógica de la Inteligencia.....	47
V.- La Lógica Razonable, Lógica de la Inteligencia.....	77
VI.- La Teoría de la Argumentación, Lógica de la Inteligencia.....	93
VII.- Observaciones.....	105
Apéndice	115
- La idea de inteligencia en Francisco Romero.....	117
- Índice de Nombres.....	141
- Índice General.....	143

Se terminó de imprimir
en los Talleres Gráficos de
Cuadernos de Marcha
Piedras 522. Telfax. 915 3134.
Junio de 2000.
Montevideo - Uruguay
Depósito Legal 319 242

**LOGICA DE LA RAZON Y
LOGICA DE LA INTELIGENCIA**

es una obra medular del pensamiento
filosófico de Arturo Ardao.

Precedida de **ESPACIO E INTELIGENCIA**
(Caracas 1983, Montevideo 1993),

otro texto paradigmático del filósofo uruguayo,
desarrolla y explicita uno de los temas
en este libro comprendidos,

para constituir uno de los mayores aportes
a la filosofía en lengua española
y al saber filosófico universal.

Ardao se integra al debate contemporáneo
sobre el valor de la razón abstracta
y, sin mengua de ella, reivindica la legitimidad
y el valor de

la inteligencia creadora,
de la inteligencia concreta y aplicada.

La razón del sujeto histórico en sí mismo.