

FUENTE: RÁBADE, Sergio; ARCE, José Luis; BENAVENTE, José M^a; CURRÁS, Angel. Historia de la Filosofía. Madrid. G. del Toro, 1982, pp.179-201.

EL RACIONALISMO

INTRODUCCIÓN

Suele entenderse por racionalismo el modo de pensamiento filosófico que se realiza en Europa durante el siglo XVII. Ahora bien, hay que tener en cuenta que en un sentido estricto “racionalismo” es una línea de pensamiento, con sus caracteres propios, que se distingue de otra filosofía de este mismo siglo: el empirismo inglés que estudiaremos en el próximo tema.

Racionalismo y Empirismo no son dos corrientes filosóficas radicalmente contrapuestas, sino que admiten tesis comunes. La gran diferencia que existe entre ellas reside en el modo de entender la razón. Los racionalistas consideran a la razón desde un plano más teórico, teniendo como prototipo a la razón matemática; los empiristas la consideran desde una vertiente más práctica. Para ello, se trata de una razón empírica.

En ambos casos, no obstante, “razón” será la palabra mágica que signifique objetividad frente a pasión, imparcialidad frente a prejuicio, intelección frente a revelación.

Hecha esta precisión, podemos concretar que el racionalismo continental es aquella corriente filosófica que, recogiendo los grandes temas de la filosofía tradicional y aceptando la “vuelta a los orígenes” impuesta por el Renacimiento, se centra en el hombre, obligado punto de arranque, para desentrañar desde esta vertiente el sentido de los más profundos problemas metafísicos: Dios, mundo y alma. Puede decirse que su nacimiento se produce con Descartes y que culmina con Leibniz, contando entre sus máximos representantes a Spinoza.

Para comprender con exactitud el racionalismo conviene tener en cuenta su propia contextualización histórica y social. Es necesario ver su sentido dentro de la crisis a la que había llegado la Escolástica y las exigencias que el mundo de la nueva ciencia imponía a la reflexión filosófica. Solamente después estaremos en condiciones de ver sus tesis fundamentales.

CONTEXTUACIÓN HISTÓRICO-PROBLEMÁTICA

El pensador del siglo XVII se encuentra con el derrumbamiento de los puntos de referencia en los que tradicionalmente se había apoyado la reflexión filosófica. El mundo de la modernidad estaba exigiendo una nueva imagen de Dios, más íntima y auténtica. Por ello, no debe extrañar que la Filosofía le situase en la misma subjetividad humana, operándose, así, un cierto retorno a planteamientos agustinianos.

El nuevo científico se lanzó a su tarea de espaldas a las especulaciones aristotélicas. La tradicional concepción de la ciencia había quedado demasiado lejos. Sus contenidos eran estériles y su metodología, inoperante. Por ello, también el nuevo filósofo hubo de fijarse en otras realidades más vigentes. La ciencia físicomatemática ofrecía una perspectiva más adecuada para la comprensión del mundo, y la especulación racionalista se desplegó, precisamente, como una reflexión cuyo fondo era la existencia de esa ciencia que se escribía con lenguaje matemático.

Las exigencias metodológicas de la nueva ciencia, en consecuencia, fueron trasladadas al campo de la Filosofía. Por su parte, los pensadores racionalistas, exagerando los componentes matemáticos, invocaron un método exclusivamente racional. Y en el campo de la teoría del conocimiento, Descartes y sus sucesores revalorizaron la actividad de la conciencia con la subsiguiente minimización del papel de la experiencia. La única fuente de conocimiento y de verdad va a ser la razón. Todos los conceptos

tienen su origen en ella. He aquí la base gnoseológica de todo el racionalismo continental.

De este modo, el racionalismo, fiel al principio de inmanencia nacido en la filosofía nominalista del siglo XIV, tuvo al “yo” como punto de partida obligado para el análisis filosófico. La subjetividad se convirtió en el punto de Arquímedes desde el que había de construirse todo el edificio filosófico. Y, a la inversa, toda construcción especulativa debía dar sentido a esa razón individual que exigía sus derechos frente al Dios de la revelación y frente al mundo de la tradición.

Resumiendo puede afirmarse que el racionalismo continental fue el intento de explicación sistemática de un mundo que había cambiado extensiva y cualitativamente para un hombre definido, no tanto por ser “hijo de Dios”, cuanto por estar en posesión de una razón infinita e ilimitada. Precisamente, la razón era el instrumento adecuado para la dominación y transformación de un mundo eminentemente humano.

TESIS FUNDAMENTALES DEL RACIONALISMO

El racionalismo se caracteriza por su constante preocupación metodológica. La lógica tradicional aristotélica fue sustituida por un nuevo y distinto instrumento más adecuado a las nuevas exigencias. La teoría del conocimiento imperante en esta corriente filosófica puso el más alto grado en la intuición racional o intelectual. Su tesis ontológica central se encuentra en el sustancialismo: la realidad es sustancial. Veamos con algún detenimiento estas 3 coordenadas con las que pretendemos una caracterización interna del racionalismo.

LOGICA Y METODOLOGÍA.

El racionalismo del siglo XVII tiene una preocupación constante por el tema del método. En todos los autores de primera línea encontramos obras dirigidas a esta cuestión. Descartes nos ofrece sus Reglas para la dirección del espíritu y su Discurso del método; Spinoza ataca el problema con su Tratado sobre la reforma del

entendimiento, y Leibniz no es ajeno a la temática: en su *Ars combinatoria* inicia una investigación lógica que, frente a la aristotélica, se organiza de manera matemática.

El método racionalista puede caracterizarse negativa y afirmativamente. Negativamente se contrapone al *Organon* aristotélico y a la lógica formal silogística de la tradición escolástica. Con todo este nuevo método también puede concebirse como una moderna lógica que se inspira en el modelo de las Matemáticas. Se sustituye la lógica ternaria del silogismo (S-P-M) por otra de carácter binario en la que cada eslabón de la cadena deductiva se inserta sin ningún intermediario con respecto a las premisas.

En su aspecto positivo, según queda ya indicado, el método racionalista, debiendo atender al contenido del pensamiento, se monta sobre el modelo de las Matemáticas que permite el proceso deductivo avanzando por identidades y diferencias. Técnicamente hablando, puede decirse que mientras la lógica del silogismo indica la presencia de un modo de pensar por semejanza, el método racional manifiesta un nuevo modo de pensamiento matemático que progresa sometiéndose al imperativo de la exactitud. Ni la Filosofía, ni la Ciencia pueden contentarse con razonamientos verosímiles, probables y analógicos. El método adoptado ha de posibilitar un resultado exacto, y ello sólo es factible con las matemáticas.

EPISTEMOLOGÍA RACIONALISTA.

El modo de conocimiento preconizado por el racionalismo es la intuición intelectual que, por ser directo, inmediato y evidente, es el único capaz de manifestar la verdad de las cosas, permitiendo una captación racional de la realidad.

Todo conocimiento nace de la razón que, mediante la intuición intelectual y la deducción, construye todo el edificio del saber. De este modo, el racionalismo se ve obligado a considerar que la auténtica facultad de conocimiento es la razón, inteligencia o entendimiento, relegándose el papel de la sensibilidad. Mas, con ello, queda obligado a mantener que la forma y el contenido del

conocimiento no procede de ninguna experiencia sensible, y a reconocer el innatismo de las ideas. Los auténticos objetos de conocimiento no son ya las cosas reales, sino las ideas que son inmediatamente percibidas por el entendimiento, y que han sido desarrolladas en la razón y por la razón.

Ahora bien, ¿qué valor pueden tener esas ideas innatas, inmediatamente presentes al espíritu? Si el objeto de conocimiento no está ya en las cosas, sino en las ideas, ¿cómo podemos decir que nuestro conocimiento de ideas sea a la vez conocimiento de las cosas mismas? La única salida con la que cuenta el racionalismo, y que, en mayor grado, está presente en todos los autores, es la del teologismo gnoseológico. Dios es el único garante de la validez del conocimiento humano. Dios es el único punto de apoyo que nos permite trascender el campo de la conciencia para llegar al mundo real.

EL SUSTANCIALISMO RACIONALISTA

La impronta que la filosofía cartesiana da a todo el racionalismo no se reduce a una preocupación por el método, ni a cuestiones gnoseológicas. Deja un legado ontológico que, a pesar de todas las modificaciones, esencialmente permanece invariable. El racionalismo viene a entender la realidad como sustancial. “Ser” es “ser sustancia”. Con ello, se define como tributario de la tradición aristotélica y escolástica, a pesar de todas las modificaciones que se introduzcan en el propio concepto de “sustancia”. La sustancia sigue siendo el modo más propio del Ser.

Esto es válido para todos los racionalistas, aunque entre ellos se diferencien a la hora de definir esa sustancia, o de ver sus clases y número. Así, para Descartes, hay que distinguir entre una sustancia infinita (Dios) y dos finitas (el alma y las cosas materiales): *res cogitans* y *res extensa*.

Spinoza, radicalizando los supuestos cartesianos, concluye que sólo puede haber una única sustancia determinada por infinitos atributos y modos.

Frente a este radical monismo, aparece el pluralismo leibniziano. El número de sustancias que componen el Universo es infinito. Cada sustancia o mónada es una unidad espiritual, una realidad con subsistencia independiente de todas las demás. El universo leibniziano se compone de ese conjunto infinito de mónadas, armonizado en su totalidad por la primera de todas las sustancias: Dios.

SpinozaRabCurras

SPINOZA

LA FILOSOFÍA SPINOZISTA

La intención con la que Spinoza lleva a cabo su filosofía es la de mostrar el auténtico camino por el que se abre al hombre la salvación y la felicidad.

Este proceso racional tiene como principio la supresión de todo prejuicio que impida el auténtico conocimiento, y como meta, a Dios.

Precisamente, Dios se constituye en la pieza clave de todo el pensamiento spinozista. No es, sin embargo, el Dios de la religión, sino un Dios conocido y acatado por la razón, que no se encuentra más allá del mundo, que se identifica con la Naturaleza, y que se define como sustancia (Deus, sive Natura, sive Substantia).

Si Descartes abrió una brecha en contra de los prejuicios, la tarea culminaría con Spinoza al radicalizar y llevar a sus consecuencias últimas los presupuestos cartesianos.

En efecto, Descartes había distinguido entre el mundo de la necesidad (res extensa) y el mundo de la libertad (res cogitans), dos esferas de la realidad que forman un binomio irreductible a unidad.

El monismo de Spinoza intenta demostrar que tal separación es inconsecuente con la verdadera definición de sustancia, tal como veremos, y fruto de un grave prejuicio que consiste en pensar que el hombre queda fuera del determinismo de la Naturaleza, y que dirige sus acciones por fines.

La artillería spinozista apunta certeramente hacia el tema de las causas finales, intentando reducir el mundo de la existencia humana al orden necesario, que Descartes había reconocido exclusivamente en la Naturaleza material.

Con su teoría de la sustancia única, idéntica con Dios, Spinoza se instala dentro de la tradición neoplatónica y su doctrina del "Uno". Negándose toda distinción entre Dios y la Naturaleza,

vuelve a identificar uno y otra, tal como había hecho anteriormente Bruno.

Con esta unificación, Spinoza abandona la concepción de Dios como ser absolutamente libre y poderoso que crea el mundo movido por su libre voluntad. Los decretos divinos son las leyes de la naturaleza, y, consiguientemente, la pretendida libertad humana, entendida en su acepción usual, no es otra cosa que la expresión de la ignorancia de la determinación radical que se ejerce sobre nuestra actividad.

Sólo puede hablarse de auténtica libertad cuando se reconoce el orden necesario y se toma conciencia del determinismo de todo el orden divino del mundo.

EL CONOCIMIENTO

Paralelamente a la supresión de los prejuicios y a la necesidad de reconocer el orden divino de la Naturaleza, Spinoza tiene que buscar un modo de conocimiento que permita la sabiduría.

En su Tratado sobre la reforma del entendimiento y en su Ética expone los diversos grados que, presentados de forma ascendente, recuerdan la ordenación platónica sobre grados y modos de conocer.

Siguiendo la división que realiza en la Ética, encontramos, en primer lugar, el conocimiento del primer género. A él pertenecen la experiencia "vaga", la opinión y las representaciones imaginativas. Lo más característico de este modo de conocimiento es que sus ideas son oscuras y confusas, no pudiendo constituir un conocimiento adecuado.

El conocimiento de segundo género se incardina dentro del ámbito de la Ciencia. Es conocimiento científico que pertenece a la razón. Necesariamente verdadero, se desarrolla mediante la posesión de ideas adecuadas. Con todo, no llega a la cúspide del saber porque, aunque haya pasado de la oscuridad y confusión a la

claridad y adecuación, en este nuevo grado siguen reinando la generalidad y la abstracción.

El ideal al que debe aspirar la mente humana se encuentra en un tercer nivel, en la ciencia intuitiva (*scientia intuitiva*). Cuando el hombre alcanza esta cima, lo que hace, en realidad, es regresar a la contemplación de las cosas individuales, iluminadas con una nueva luz.

La visión oscura y desdibujada de fenómenos inconexos deja paso a la contemplación de las cosas en su esencial relación con dios.

La intuición, para Spinoza, es una especial visión intelectual de las cosas en la que éstas aparecen en su más nuda esencia y en su necesaria referencia a la naturaleza, bajo un prisma de eternidad (*sub specie aeternitatis*).

LA METAFÍSICA

Tal como hemos señalado ya, el sistema de Spinoza debe entender como un monismo. Ahora bien, se trata de un monismo sustancial: aceptación de una única sustancia, abarcadora de todo lo existente.

Spinoza define la sustancia de tal modo –debe ser causa de sí misma, ser totalmente infinita, existir con necesidad- que no puede haber más que una, identificándose con Dios o la Naturaleza.

Ahora bien, no se niega con ello la existencia de una pluralidad de realidad. Lo único que afirma es que el conjunto de objetos y cosas que podemos distinguir en el mundo no son sustancias.

¿En qué consisten, pues, todas las realidades mundanas que se destacan ante nuestra experiencia y que son motivo de reflexión? La contestación a esta pregunta exige el estudio del proceso que Spinoza lleva a cabo en la primera y segunda parte de su *Ética*.

El punto de partida es la afirmación de una única sustancia. Esta está en posesión de infinitos atributos en los que se expresa su infinita riqueza y su plenitud de ser. Cada uno de estos atributos es infinito en su género, aunque no de un modo exhaustivo y total como la sustancia. De la infinidad de atributos, expresivos de esa sustancia, el hombre solamente conoce dos: la extensión y el pensamiento, en virtud de su composición de cuerpo y alma.

En segundo lugar, a través de los atributos, la sustancia se despliega y expresa en un número infinito de modos que son afecciones o modificaciones de ella. Precisamente, las cosas extensas y pensantes que constituyen el mundo son modos finitos de la extensión y del pensamiento.

Son entes finitos que tienen su razón de ser en la sustancia: son de la sustancia y en la sustancia.

Ahora bien, dado que son efecto de la sustancia, tienen que ser considerados como algo distinto de ella. “Distinción”, aquí, no significa “separación”. Fuera de la sustancia no hay absolutamente nada. Se trata de una diferenciación y modalización.

Las cosas, modos finitos, se diferencian de la sustancia, aunque todas ellas en su conjunto sean en la sustancia y por la sustancia.

Diferentes realmente de ella, en ella encuentran y toman su sentido.

No es extraño que Spinoza dejara sentado que “todo lo que es, es en Dios, y nada puede existir ni ser concebido sin Dios”. Y es que Dios, única sustancia, es a la vez *Natura naturans* y *Natura naturata*, conceptos que fueron introducidos en el tema primero.

Dios puede ser considerado desde sí mismo y desde la realidad de los entes finitos, incluyendo, en consecuencia, tanto la unidad como la multiplicidad. La dependencia de la *Natura naturata* respecto de la *Natura naturans*, es indiscutible.

Lo que no resulta tan claro es su total identificación, de igual manera que no pueden entenderse como idénticas la unidad y la multiplicidad.

LeibnizRabCurras

LEIBNIZ

EL IDEAL DEL PENSAMIENTO LEBNIZIANO

La filosofía de L es un intento de realización del ideal del sabio: no sin razón enlazó en todas sus teorías lo lógico y lo óntico, y definió el saber humano como un saber de principios y por principios, porque siendo los principios los únicos enlaces naturales entre lo pensable y lo existente, entre lo lógico y lo real, y siendo el entendimiento la sede de tales principios, podrá la mente llegar al conocimiento de la verdad, que es la principal misión del hombre en el mundo.

De esta forma, el punto de vista del hombre, como sujeto de conocimiento, no está limitado por la percepción sensible, sino abierto al infinito por la condición del pensamiento que trasciende el orden de los fenómenos.

Es del entendimiento y de sus principios de donde hay que obtener las hipótesis y las teorías para explicar los fenómenos, porque así no sólo serán verificadas por la experiencia, sino probadas a priori y con necesidad, por una relación más profunda.

Esta vinculación y subordinación de la experiencia al entendimiento sitúa a Leibniz, por encima del ideal científico, en el ideal del sabio. No puede haber ningún elemento irracional en el proceso del saber humano: toda verdad de hecho debe ser reducida a verdad de razón.

En esto radica el racionalismo de Leibniz: en demostrar que la aspiración del saber humano no puede reducirse al ámbito de los fenómenos, sino al recto conocimiento de la realidad que se oculta tras ellos.

De esta forma, el mundo sensible no es utilizado para su explicación, sino que es explicado para su utilización; no es un dato que se da por supuesto, sino un ejemplo en el que se comprueban y verifican a posteriori las hipótesis y las teorías que, construidas a priori, versan sobre la realidad.

El fin último de la investigación del mundo resulta así que no está en el mismo mundo, sino en el hombre que lo piensa y lo conoce. El hombre –dirá L si le hubiera tocado vivir en nuestro tiempo- queda, de este modo, liberado de los límites de sus propios conocimientos y, sobre todo, del medio artificial impuesto por la gigantesca máquina de la técnica, capaz de amputarle para siempre el sentimiento de la felicidad.

De entre todas las ciencias, es la ciencia de la felicidad la que todo hombre debe conseguir porque ella constituye la verdadera sabiduría “que consiste en un perfecto conocimiento de los principios de todas las ciencias y del arte de aplicarlos”. Por esta razón Leibniz define la Filosofía como “el estudio de la sabiduría”.

EL DINAMISMO

Para comprender la física y la metafísica leibniziana conviene tener en cuenta la crítica que hace a Descartes. La idea de átomo extenso resultaba inadmisibles para Leibniz, y para el padre del racionalismo continental, ésta era una teoría indiscutible. En efecto, Descartes concebía el mundo material como composición de átomos, siendo su atributo fundamental la extensión. Consecuentemente, el átomo debía ser extenso. Mas, por otro lado, según las precisiones leibnizianas, si la extensión, al menos en aspecto teórico, es siempre divisible, y si el concepto de “átomo” indica siempre “indivisión”, resulta que la idea de un átomo material es contradictoria.

Por ello, Leibniz sustituye el concepto de “átomo” por el de “mónada” que significa “unidad simple”. Las mónadas son las unidades básicas o sustancias simples e individuales que componen todo el mundo real. En efecto, si existen sustancias compuestas, necesariamente deben existir sustancias simples, sin componentes, que son las mónadas. Estas no pueden ser ya materiales, sino espirituales, constituyéndose como energía y fuerza. De ahí que el sistema físico propuesto por Leibniz haya recibido el nombre de dinamismo, frente al mecanicismo cartesiano.

Siendo las mónadas una especie de átomos espirituales enérgicos, Leibniz abandona también la teoría cartesiana de la

constancia de la cantidad de movimiento y el principio de inercia por el de fuerza viva o energía cinética: Si Descartes creyó que la cantidad de movimiento permanecía constante e inalterable en el Universo, por haber identificado materia y extensión, Leibniz entiende que los cuerpos del mundo deben ser algo más que meras figuras geométricas que conserven el movimiento y lo transmitan. Los cuerpos son, en realidad, energía.

LA METAFÍSICA

Desde el horizonte de su física, Leibniz se eleva al terreno de la metafísica. La solución de los problemas que se habían planteado en aquélla, le llevan a establecer los principios básicos de su pensamiento metafísico que expone de forma sucinta en su *Monadología*.

LAS MÓNADAS. Los caracteres fundamentales de las mónadas son: no pueden perecer, pues, siendo simples, no se componen de partes que, separándose, produzcan la destrucción del compues. Por idéntica razón no cabe pensar que se origen de una reunión o síntesis de partes más elementales. Es necesario que sean creadas por Dios.

Tampoco pueden recibir influjo del exterior en virtud de su simplicidad, en la que nada puede introducirse y de la que nada puede salir. La mónada o sustancia individual, al poseer una subsistencia independiente, ejerce su actividad sobre sí misma, impide y rechaza cualquier causalidad procedente del exterior.

RELACIONES ENTRE LAS MÓNADAS. Nos encontramos con el clásico problema de la comunicación entre las sustancias. Leibniz señala 3 posibles soluciones. Una, considerar a las mónadas como sometidas a una influencia recíproca tal como defiende la filosofía vulgar. Pero esta solución está en contradicción con la incomunicabilidad de las mónadas. La segunda solución es la de suponer que Dios, de modo inmediato y continuo, dedica su providencia a concordar la acción de las mónadas. También esto resulta inaceptable porque significa admitir la tesis de un milagro

perpetuo. Sólo queda una tercera salida, la doctrina de la armonía preestablecida. Debemos imaginar que las mónadas son como relojes, contruidos con tanto arte y perfección por Dios, que siempre marchan acordes en su funcionamiento.

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

La tesis de la armonía preestablecida indica, por un lado, una organización universal inquebrantable, mas, por otro, supone la concepción de la sustancia individual, o mónada, con actividad propia y autónoma, pero que ha de desarrollarse de forma inviolable. ¿Cómo salvar, desde tales presupuestos, la libertad humana? Si la actividad de la mónada es desenvolvimiento de las virtualidades en ella contenidas, y responde a la acción creadora de Dios que determina toda esa actividad, parece imposible que podamos hablar de libertad en el hombre.

Leibniz resuelve el problema dando una respuesta próxima a la solución propuesta por Spinoza. La libertad debe entenderse como ausencia de coacción, violencia o imposición del exterior. Si la actividad de la mónada goza de espontaneidad interna, la libertad es esa misma espontaneidad que se encamina hacia la realización del mejor de los mundos posibles. He aquí una muestra más del optimismo metafísico que recorre todo el sistema leibniziano.

EL CONOCIMIENTO

El problema del conocimiento en L tiene una doble significación histórica.

En primer lugar, es continuación y culminación de la epistemología racionalista iniciada por Descartes. Lo mismo que para todos los autores de esta corriente, debe salvarse la Ciencia por la universalidad y la coherencia necesaria de la razón.

Mas, en segundo lugar, la filosofía leibniziana del conocimiento debe entenderse como una respuesta al empirismo y psicologismo de John Locke que pretendía poner el origen y el valor del

conocimiento en la experiencia. Si ésta es limitada, todos los principios y verdades que de ella se extraigan quedarán afectados por la propia limitación de su origen, poniéndose en entredicho la universal validez de la Ciencia. Frente a Locke, Leibniz reacciona distinguiendo dos tipos de verdades: verdades de razón y verdades de hecho.

VERDADES DE RAZÓN. Son verdades innatas a las que se llega mediante la explicitación de las virtualidades internas de la razón. Es decir, se hacen manifiestas por el desenvolvimiento íntimo del entendimiento, sin necesidad de ninguna experiencia.

Su único principio rector es el principio de contradicción en el que encuentran su fundamento. La idea de que las mónadas son cerradas y de que su dinamismo procede de su mismo interior, tal como puede verse, es totalmente coherente con esta teoría. El conocimiento estrictamente racional para Leibniz se explica por el puro desenvolvimiento de la mónada que percibe sus propias afecciones.

VERDADES DE HECHO. Son las que nacen de la experiencia sensible. Se caracterizan por su contingencia y su referencia a la realidad efectiva. Precisamente por ello, se diferencian de las verdades de razón, y exigen el principio de razón suficiente sobre el que fundarse. Su definición la da el propio Leibniz en los siguientes términos: "Nada ocurre sin una razón suficiente, es decir, sin que sea posible, al que conoce suficientemente las cosas, dar una razón que baste para determinar por qué es así y no de otro modo"

Así pues, según este principio, todo lo que es, por el hecho de ser algo real, es algo inteligible, y, por el contrario, no se puede afirmar con verdad la realidad de una cosa si no es inteligible. El principio de razón suficiente, en consecuencia, es un principio de inteligibilidad de las cosas. Una mesa, por ejemplo, no es inteligible si no es porque conocemos que la ha construido un carpintero. Yo no puedo explicar que exista aquí una mesa, si no es porque la haya contruido alguien. A los conocimientos de hechos hay que encontrarles su razón para que se conviertan en verdades.

EL IDEAL DEL CONOCIMIENTO. Ahora bien, muchas de las razones que fundamentan las verdades de hecho son, a su vez,

hechos que necesitan de otra razón anterior para ser inteligibles. El carpintero, por seguir con el ejemplo anterior, es también un hecho que requiere una razón para ser inteligible. El ideal sería encontrar una realidad que fuese, a la vez, su razón. Esto es Dios. Dios tiene en sí mismo su propia razón, no la tiene en otro. En él no se puede encontrar ninguna verdad de hecho. En efecto, Dios conoce todas las razones de las cosas y, por ello, las verdades de hecho en Dios se convierten en verdades de razón. Este es el ideal del conocimiento: conocer todo como verdades de razón. La actividad cognoscitiva humana ha de ir trabajando progresivamente para convertir las verdades de hecho en verdades de razón.