

La razón en la filosofía actual

JULIÁN MARÍAS

Instituto de Humanidades, Madrid

El pensamiento del siglo XIX había tomado como modelo intelectual la ciencia *explicativa*, cuya función es recurrir de lo "dado", que se presenta, efectivamente, como un dato inmediato, a lo mediato y latente, implícito y que, por tanto, se puede explicitar o explicar. Esta forma de intelección consiste, pues, en una *reducción*, que en su modo más pleno va de los efectos a las causas. El saber aparece así como ciencia de la explicación causal, y se cree haber entendido la cosa cuando se la ha reducido a otra —su causa— que aparece como conocida y funciona así como "principio de explicación".

Son notorias las limitaciones de este tipo de saber: la explicación, por verdadera que sea, deja fuera la cosa misma, y se atiene a una mera interpretación de ella; es decir, la reducción lleva a algo que tiene indudables conexiones con la realidad "reducida", pero que no la agota en modo alguno, y esto en tres sentidos: en cuanto a su contenido, que rebasa siempre la dimensión parcial en que es explicado; en su concreción individual, a la que no alcanza el esquema explicativo genérico, y en su circunstancialidad o contexto. El que se tomase como modelo esta forma de conocimiento, revela que su pretensión no era tanto el conocimiento de la realidad *misma* como su manejo mental, con frecuencia simplemente técnico, para lo cual basta con una esquemática correspondencia que se da, en efecto, entre la cosa y el principio explicativo a que se la reduce, por ejemplo, entre la luz y las vibraciones electromagnéticas.

Pero las cosas cambian tan pronto como lo que interesa es lo real en lo que de tal tiene, justamente en lo que es irreductible, en su íntegra realidad circunstancial y concreta. El descubrimiento de una realidad en la que esto es lo decisivo, a saber, la vida humana y la

historia, determinó, como es bien sabido, la apelación a otro modo de saber de las cosas, previo al explicativo, que se atiene a ellas y no las suplanta con nada distinto, y que llamamos *descripción*. Esta actitud, preparada en la filosofía francesa de la primera mitad del siglo XIX, adquiere plena conciencia en Dilthey y Brentano y, por influjo de éste, en la fenomenología y en todo el pensamiento actual que se deriva de ella.

Las consecuencias no se hicieron esperar. La vida y la historia son *inexplicables*, en el doble sentido de que no se las puede reducir a un principio explicativo que permita su manejo intelectual —el viejo tema de la imposibilidad de las “leyes históricas”, etc.— y que, además, todo intento de ello las despoja de su peculiaridad y las desvirtúa esencialmente. Sólo se las puede describir o narrar. Y como por razón se entendía la razón explicativa, pura o abstracta, que tenía como modelo precisamente la ciencia físico-matemática, fundada en la idea de naturaleza como principio de realidad y de intelección, la imposibilidad de aplicarla a estas nuevas realidades llevó a una actitud metódica irracionalista. La inteligencia —dice Bergson— tiene como objeto principal lo sólido inorganizado, lo discontinuo, la inmovilidad. “La inteligencia —concluye— se caracteriza por una incompreensión natural de la vida”. Unamuno, aún con más energía, escribe por las mismas fechas: “Es una cosa terrible la inteligencia. Tiende a la muerte como a la estabilidad la memoria. Lo vivo, lo que es absolutamente inestable, lo absolutamente individual, es, en rigor, ininteligible”. “La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto. La mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa; quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla”. “¿Cómo, pues, va a abrirse la razón a la revelación de la vida?”. Poco después, Spengler acomete su ingente interpretación de la historia, y tras afirmar que “la ley, lo estatuido, es *antihistórico*”, que “la posibilidad de llegar en la historia a resultados científicos se basa justamente en lo que la historia contiene aún de producto, es decir, en un defecto”, y que, por tanto, “querer tratar la historia *científicamente* es, en última instancia, una contradicción”, llega a una conclusión extrema, coincidente casi hasta en las palabras con la de Unamuno: “Sólo lo que carece de vida —o lo vivo, si se prescinde de su vida— puede ser contado, medido, analizado. El puro devenir, la vida, es, en este sentido, ilimitada, y trasciende del nexa causal,

de la ley y de la medida". "El intelecto, el sistema, el concepto, matan cuando "conocen". Hacen de lo conocido un objeto rígido que puede medirse y dividirse". La incapacidad de la ciencia explicativa es para estos hombres, sin más, la incapacidad de la razón. Hay que aceptar el irracionalismo, con todas sus consecuencias¹.

En ellas estamos actualmente, no sólo por lo que se refiere al pensamiento, sino en la vida histórica. Pero el que no sean enteramente gratas no nos debe hacer inferir, con evidente apresuramiento, que esos pensadores estaban en un error, y con ellos la innumerable legión de sus continuadores presentes. Hay que decir que tenían razón en invalidar la explicación abstracta, sobre todo causal y legal, como método de comprensión de la realidad viviente; estaban en lo cierto al reivindicar enérgicamente sus derechos y no aceptar que fuese suplantada por esquemas. No cabe, pues, apoyarse en ciertas enojosas consecuencias de su actitud para volver a instalarse en el modo de pensar anterior, porque su eliminación no podía ser más justificada, y los errores del irracionalismo empiezan más allá.

Pero, en cambio, hay que preguntarse si es posible atenerse a la mera descripción. Para el hombre, en efecto, vivir es actuar en vista de las realidades de su mundo; dicho con otras palabras, el hombre, a quien es dada su vida, tiene que hacerla con las cosas, poseyendo ya en cierto modo la realidad que todavía no es —a esto he llamado el *apriorismo* de la vida humana—; por tanto, la vida es proyecto o futurición —según la expresión de Ortega— y es menester previvirla imaginativamente. Esto quiere decir que la vida humana sólo es posible en un horizonte de posibilidades, como repertorio de ingredientes reales, con sus virtualidades respectivas, con una consistencia que me permite contar con ese *mundo* para hacer mi vida en vista de él, en cada situación. Por esto, ni la percepción ni la descripción son suficientes, porque sólo en un *contexto* que las excede tienen *realidad* sus contenidos. La mera percepción nunca me permitiría saber a qué atenerme, y por tanto hacerme cargo de la situación para vivir, y correlativamente la mera descripción es impotente para comprender la vida. La explicación la reducía a algo distinto de ella y ajeno a su modo de ser; pero la descripción, si bien la mantiene presente y desnuda de interpretaciones, la disuelve en "momentos"

¹ Cf. JULIÁN MARÍAS, *Introducción a la Filosofía* (Madrid, 1947), p. 190 ss.

o “notas” y deja escapar su *realidad*, aquella de la que son esos momentos y notas a los que se esfuerza vanamente por ser fiel.

La vida misma postula, pues, otro modo de saber. Entiéndase bien, no sólo se trata de un saber científico *acerca* de la vida, sino de que ésta, para existir, requiere ese saber de distinta índole y más complejo que es “saber a qué atenerse”. Ahora bien, ¿no es ése el sentido más profundo y radical de la palabra *razón*, cuando funciona en expresiones como “dar razón de algo” — λόγον διδόναι, como decían Herodoto y Platón? ¿No ha sido apresurada la identificación de la razón con el proceso explicativo, hecha por los racionalistas y aceptada —lo que es más grave— por los irracionalistas? Cabe pensar que eso sea sólo *uno* de los procedimientos de la razón, tal vez uno de los secundarios y derivados.

Hace un par de años me atreví a proponer algo así como una definición de la razón, extraída del análisis de los sentidos de ese término, vivos en el lenguaje y que, por tanto, traducen su función efectiva: *la aprehensión de la realidad en su conexión*. Todos los sentidos semánticos de la razón envuelven, en efecto, tres notas: 1) referencia a la realidad, 2) conexión de ésta, y 3) posesión por mí de ella y de mí mismo. Justo los ingredientes del “hacerse cargo” o “saber a qué atenerse”, porque la definición propuesta no es sino la traducción conceptual de la realidad vital mentada por estas expresiones. Esto, aprehensión de la realidad en su conexión, es y ha sido siempre la razón, dondequiera que ha funcionado. Y cuando alguna de esas notas ha parecido faltar, es porque se ha tratado de realidades deficientes —por ejemplo abstractas— y no de realidades plenas y auténticas¹.

La descripción, pues, no basta; pero es inexcusable, la primera —si bien no única— forma de aprehensión de la realidad misma en su desnudez, despojada de su pátina interpretativa mediante la historia, que es, como he dicho en otro lugar, “el *órganon* de ese regreso metódico de las interpretaciones a la nuda realidad, como la duda lo fué en el cartesianismo del paso de las ideas recibidas a las ideas evidentes”². Toda forma de conocimiento que vaya más allá de lo descriptivo —por tanto, la razón en el sentido expuesto más arriba— tiene que venir exigida por la descripción misma, impuesta por su

¹ Cf. *ibid.*, p. 173 ss.

² Cf. *ibid.*, p. 158.

contenido, no ajena o previa a él, como ocurre con los “principios explicativos”. Frente a la razón abstracta, una forma superior de razón o teoría, que viene de la descripción y se nutre de ella.

Si consideramos la situación actual de la filosofía en todo el mundo, encontramos que en su máxima parte permanece en una de estas dos actitudes: o persiste en un racionalismo de la razón explicativa y abstracta, “predescriptiva”, pudiéramos decir, y renuncia a la comprensión de la vida humana y su historia —lo cual implica renunciar a *conocer* y no simplemente “manejar” la realidad *en cuanto realidad*—; o bien queda limitada a una forma de pensamiento que no logra trascender de lo descriptivo para llegar a ser *teoría*, y en el mejor de los casos se detiene en las espléndidas descripciones fenomenológicas de un Heidegger, de cuya sustancia, mejor o peor asimilada, se nutre casi todo lo que se llama, con vocablo más bien equívoco, “existencialismo”. Y todo el “existencialismo”, aun en sus formas mejores, que pueden incluir auténtica genialidad filosófica, no ha logrado llegar a algo que pueda llamarse rigurosamente *razón*, y de ahí su última esterilidad y su carácter desorientador, pese a los nombres egregios que puede contar en su historia, desde el viejo Kierkegaard hasta los más recientes. Porque, en efecto, esta tendencia ha permanecido extrañamente fiel a la posición de su iniciador danés, que fué irracionalista a fondo, porque se enfrentaba con la forma más extremada y enérgica de la razón abstracta que ha existido, y tenía que reivindicar —también extremosamente— la realidad concreta de la existencia. Pero al cabo de cien años hay que preguntarse si, puesto en circulación Kierkegaard, tras largo eclipse, por obra principalmente de Unamuno y Heidegger, las formas degeneradas en que el “existencialismo” ha decaído con extraña rapidez no son un argumento *ad hominem*, nada desdeñable, contra sus posibilidades y su fertilidad filosófica. Lo cual se refiere, claro es, a la doctrina, y no a las posibilidades *personales* de sus representantes¹.

El hecho es, pues, que en orden a la razón la situación de la filosofía actual se parece extrañamente a la de comienzos de siglo, a la de Bergson, Unamuno y Spengler, y que los intentos de salvar las dificultades suscitadas por éstos contra la idea tradicional de la

¹ Véase, por ejemplo, lo que dice Heidegger en su reciente escrito *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus* (Berná, 1947), p. 91 ss.

razón han sido modestos y más bien inoperantes¹. Pero como, de un lado, el irracionalismo ha descubierto su limitación, y de otro se ha visto con mayor rigor el carácter utópico del logicismo abstracto, *incluso dentro de la lógica*, la situación es mucho más grave e insostenible².

Por esto representa, a mi juicio, una posibilidad esencial de nuestro tiempo —y no sólo en filosofía— la idea de la *razón vital*, de Ortega³. El descubrimiento de que la realidad radical, a la que han de referirse todas las demás en lo que tienen de realidad, es la vida, conduce a la evidencia de que toda visión real de las cosas es circunstancial; la perspectiva es uno de los ingredientes de la realidad, y el mundo, referido al sujeto viviente, aparece como horizonte suyo, que no se confunde con ningún esquema ni se agota por ninguna visión. La razón no se identifica con ninguna de sus formas parciales, sino que es “toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente”. Y, claro es, no prejuzga cómo es la realidad, no le impone una estructura determinada —por ejemplo, lógica—, sino que es una razón concreta, movilizada por la necesidad de hacer mi vida y “dar razón” de la situación real, sea ella la que quiera, en que me encuentro en cada instante.

La razón vital, pues, es *la vida misma*, una y misma cosa con vivir, porque “vivir es no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia”. La vida no está hecha, y para elegir entre sus posibilidades tengo que hacerme cargo de la situación en su integridad: *y esto es razón*. Resulta, pues, algo paradójico: fué la vida humana la que, por parecer “irracional”, hizo abandonar la razón; pero nos encontramos ahora con que, a pesar de ello, es ella misma, en su propia sustancia, razón, porque algo es entendido cuando funciona dentro de mi vida concreta y viviente, y el órgano de comprensión de la realidad —esto es, lo que llamamos razón— no es otra

¹ Un ejemplo son los tres fascículos sobre *Les conceptions modernes de la raison*, correspondientes a las conversaciones internacionales de Amersfoort en 1938 (París, 1939).

² Cf. JULIÁN MARIAS, *Introducción a la Filosofía*, p. 134 ss., 148 ss., 185 ss., 217 ss. y sobre todo, 297-311.

³ Cf., sobre todo: ORTEGA, *Meditaciones del Quijote, Verdad y perspectiva, El tema de nuestro tiempo, En torno a Galileo, Historia como sistema, Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia*, Prólogo a la *Historia de la Filosofía* de Bréhier, Prólogo a *Veinte años de caza mayor* del Conde de Yebes, También: JULIÁN MARIAS, *Introducción a la Filosofía, Ortega y la idea de la razón vital* (Madrid, 1948).

cosa que la vida. Razón vital o viviente es la razón de la vida; dicho con más rigor, la razón que es la vida.

De otro lado, como la vida humana se encuentra siempre en una circunstancia concreta, y ésta es histórica, viene definida por un nivel histórico determinado, y a cada hombre le ha pasado la historia entera, que actúa en su vida individual; por tanto, sólo se puede dar razón de algo humano contando una historia —razón narrativa—: la forma concreta de la razón vital es la razón histórica, porque la vida humana es histórica en su sustancia misma.

Pero hay que advertir que la razón vital no es una forma particular de la razón, sino al revés: la razón sin más, sin adjetivos, en su sentido pleno y eminente. La necesidad *provisional* de adjetivarla se debe sólo a que hay que distinguirla de las efectivas formas particulares o simplificaciones abstractas de ella —razón pura, razón físico-matemática, etc.—, sólo de las cuales se han ocupado las teorías de la razón existentes hasta ahora; pero cuando la doctrina de la razón vital sea suficientemente conocida y entendida, se advertirá que es la razón *simpliciter*.

El descubrimiento de Ortega significa, por consiguiente, la utilización plena de la razón, circunstancialmente, en el momento en que, por haber alcanzado su máxima agudeza la crisis de la razón, la apelación efectiva a ella tenía que ser radical. Al poseerse la vida a sí misma de un modo más íntegro y profundo que nunca, ha podido ejercitar su función racional poniendo en juego una amplitud desusada, lo cual implica un esencial incremento del *entender* mismo. En este sentido, la razón vital constituye una vía abierta al pensamiento de nuestra época, y con ello una esencial posibilidad de nuestra vida.