

Bibliografía

RÁBADE ROMEO, S.: *Ortega y Gasset, filósofo. Hombre, conocimiento y razón*. Ed. Humanitas, Barcelona 1983, 151 págs.

El tema de la razón lleva ocupando ya desde hace algún tiempo las reflexiones del profesor Rábade Romeo. Sus estudios sobre Descartes, Espinosa y Kant así lo demuestran. La obra que hoy presentamos constituye un riguroso examen de la teoría de la razón vital e histórica en Ortega, confluyendo así en ella los intereses tanto del autor cuanto del filósofo estudiado. Esa especial coincidencia no pasa inadvertida en esta obra, en la cual se aúnan de una forma brillante la claridad y la profundidad, la fidelidad al texto orteguiano y el análisis riguroso. Leer a Ortega sin prejuicios, leer a Ortega en sus propios textos, es el punto de partida de esta obra en la que se nos hace asistir a las relaciones hombre-conocimiento-razón como verdadera fuente del pensamiento orteguiano. Sólo teniendo en cuenta esta tríada de elementos es posible reconstruir su teoría de la razón vital e histórica, reconstrucción que el profesor Rábade Romeo lleva a cabo en dos fases: en primer lugar es preciso asistir a los fundamentos epistemológicos que hacen posible una teoría de razón (caps. I-V); sólo una vez explicitados tales fundamentos es posible el desarrollo negativo y positivo de la teoría de la razón (caps. VI-VII).

I

La primera pregunta que surge en un estudio de este tipo es la de si podemos dar una definición clara del concepto razón, a la que el profesor Rábade responde diciendo que «el término y concepto razón ha tenido una azarosa historia semántica, cuyo resultado más claro es la polivalencia significativa, claramente degenerante en ambigüedad» (pág. 13). En efecto, tanto en el lenguaje vulgar como en el lenguaje filosófico, el término razón aparece como un término desportillado. Así, en la modernidad podemos hablar de la razón físico-matemática (Descartes-Newton), de la razón pura (Kant), de la razón dialéctica (He-

gel). La aparición de esta última es muy importante porque va a ser «la tiente histórica y hasta el modelo de casi todas las concepciones posteriores de la razón, concretamente de la razón vital y de la razón histórica, como razones inmersas en la realidad y fundidas con ella» (pág. 16). Así pues, desde el principio es preciso tener una idea clara: razón vital e histórica no se oponen a razón pura, sino que lo único que hacen es ampliarla, ensancharla.

Hasta el siglo XIX habían existido unas «malas relaciones» entre historia y razón, siendo factores desencadenantes de ello la metafísica del devenir, el darwinismo, las ciencias de la vida y las ciencias históricas. Romanticismo e historicismo abren nuevas puertas al mundo histórico, conexiando en un todo sistemático vida-historia-temporalidad. Y así la realidad histórica humana exige un nuevo tipo de razón, ya que no se trata de dar una explicación de ella, sino de *comprender* el fenómeno integral de la vida y someterlo a una radical historización (pág. 21). Se intenta, pues, que el ámbito de lo vital e histórico sea incorporado a los dominios de la razón, aunque ello implique al mismo tiempo una verdadera reforma de ella.

Figura estelar de este movimiento fue W. Dilthey, al cual se dedica el capítulo segundo de esta obra. Al igual que Kant se ocupó de las Ciencias de la naturaleza, el proyecto diltheyano de una «Crítica de la razón histórica» quiere ocupar el continente gnoseológico propio de las Ciencias del espíritu, cuya parcela privilegiada es lo histórico. Las Ciencias del espíritu se basarán en la vivencia, comprensión y experiencia de la vida; para Dilthey son inseparables la comprensión de la vida y el mundo histórico. La historia no es más que la vida considerada desde el punto de vista de la humanidad: la realidad indiscutible de que se ocupa la historia es la vida y, a su vez, la vida sólo se comprende en y desde la historia. La tarea del historiador es comprender los hechos históricos; por ello, la razón histórica poseerá también unas categorías que nos ayudarán a esa comprensión: temporalidad, posibilidad, estructura y significación.

Planteados así el marco general en el que van a surgir los nuevos planteamientos de la razón, el profesor Rábade, una vez hecha una pequeña biografía intelectual de Ortega (cap. III), se plantea el problema de las relaciones entre la gnoseología y antropología orteguiana (cap. IV), ya que «si la razón, en mayor o menor medida, es algo del hombre, hay que saber lo que un filósofo piensa del hombre para entender lo que nos dice sobre la razón. Igualmente, si la razón es algo que tiene que ver primordialmente con el conocimiento, en toda filosofía hay que referirse al conocimiento antes de ocuparse de la razón» (pág. 51).

En el problema sobre el hombre, Ortega tiene una clara conciencia de novedad: el hombre no es un animal racional, tal como ha pretendido la tradición filosófica, sino que el hombre está en camino de la racionalidad; el hombre no es naturaleza, sino que es historia. En principio es preciso poner de manifiesto el fracaso de la explicación naturalista de la realidad humana, en contraste con su éxito en la explicación de la realidad física, y ello ha sido «porque lo humano se escapa a la razón físico-matemática como el agua por una canastilla». En efecto, el hombre no es naturaleza, sino que es historia, drama, acontecimiento, resultado de lo que ha pasado, peregrino del ser; el hombre es novelista de sí mismo, original o plagiarlo; el hombre no es de suyo nada, sino mera potencia de ser: el hombre es un ser que consiste en un *hacer*. Por ello, para comprender al hombre será necesario elaborar un nuevo tipo de ser y un nuevo tipo de ra-

zón. Ese nuevo tipo de *ser* es la *vida*, la cual se define como quehacer, como ser indiferente, como drama. Todo lo que acontece al hombre es derivación de un acontecimiento más radical y último que es el vivir. El hombre consiste en ser lo que ha sido; es una realidad que brota del pasado y se proyecta hacia el futuro. Por tanto, es necesaria una razón vital e histórica que dé cuenta de qué sea el hombre: «Lo urgente... es hacerse cargo de que el hombre es racional sólo con cuentagotas» (*Prólogo a Yebes*, VI, 247; *apud Rábade*, 66).

Como era de esperar, esa nueva concepción del hombre exige una nueva concepción del conocimiento. Aunque Ortega no llegó a elaborar una teoría coherente del conocimiento, el profesor Rábade señala algunos rasgos característicos de ella: por una parte, aparece una manifiesta vitalización del pensamiento: «un juicio es una porciúncula de nuestra vida, una volición lo mismo» (*El tema de nuestro tiempo*, III, 165; *apud Rábade*, pág. 73). No se trata de una reducción fisiológica, sino de una ampliación de las fronteras de la vida hasta el punto de que todo lo humano deba tener cabida en ella y explicación desde ella. En segundo lugar, la teoría orteguiana del conocimiento lleva consigo una «remodelación del concepto de verdad»: aunque es necesario contar con verdades dotadas de consistencia propia, si queremos que tengan una efectividad gnoseológica, tienen que estar incardinadas en la historia y en la vida, lo cual hace que una misma verdad «pueda aparecer distinta según las distintas épocas y las distintas personas» (pág. 77).

II

El profesor Rábade Romeo comienza la segunda parte de la obra señalando que respecto a la razón existen dos tipos de filósofos: aquellos para los que la razón es simplemente algo operante y aquellos que además de lo anterior, han convertido a la razón en objeto de su teoría; sin duda alguna, Ortega está entre los segundos. En él podemos encontrar una teoría de la razón; sin embargo, como era previsible, no nos vamos a hallar una teoría conclusiva de la razón, sino que solamente descubriremos perfiles, perspectivas, formas de entender la razón. Ortega sólo nos ha dejado «retazos de su modo de entender la razón» (pág. 102).

El filósofo de Madrid tiene clara conciencia de que su pensamiento constituye una revolución en el modo de entender la razón: «Bajo el nombre primero de *raison*, luego de *ilustración*, y por fin, de *cultura*, se ejecutó la más radical tergiversación de los términos y la más discreta divinización de la inteligencia» (*Ensimismamiento y Alteración*, V, 309; *apud Rábade*, pág. 102). Por ello, Ortega va a ir contra la «beatería de la cultura», es decir, contra aquella forma de entender el pensamiento como algo que se agota en sí mismo, distanciándose de la vida humana; es un error distinguir entre vida biológica y vida cultural: «la vida inculta es barbarie, la cultura desvitalizada es bizantinismo». Es necesario, pues, desdivinizar la inteligencia, superar el utopismo cultural, y es a ello precisamente a lo que Ortega tiene conciencia de haberse dedicado desde sus primeros escritos, oponiéndose así, tanto a la historia de la filosofía que comienza con los griegos cuanto al pensamiento actual (pensadores alemanes contemporáneos).

En efecto, la historia de la filosofía constituye el fracaso de la razón ante el hombre y la vida: «El prodigio que la ciencia natural representa como conoci-

miento de las cosas contrasta brutalmente con el fracaso de esa ciencia natural ante lo propiamente humano. Lo humano se escapa a la razón físico-matemática como el agua por una canastilla» (*Historia como sistema*, VI, 24; *apud* Rábade, pág. 103). Luego, la tarea primordial de la nueva filosofía va a ser la búsqueda de un nuevo modo de conocimiento que nos pueda acercar a esa «extraña realidad que es la vida humana». Para ello es preciso trastocar nuestro pensar sobre el hombre y sobre la razón: el hombre no es naturaleza, sino que es historia, el hombre no es un animal racional sino que está en camino de serlo; la razón no es algo fijo, inmutable, estático, del hombre, sino que es algo dinámico, vital e histórico. Para reconstruir la teoría de la razón orteguiana, el profesor Rábade Romeo introduce dos niveles complementarios de análisis: en primer lugar expone el «tratamiento negativo» de la razón (cap. VI), en segundo lugar lleva a cabo un estudio positivo de la razón vital e histórica (cap. VII).

II.1. Sin duda alguna, el motivo fundamental de las concepciones fijistas y estrechas de la razón ha sido la *confusión* del concepto y funciones de la *razón* con el concepto y funciones del *intelecto*. Este, en cuanto facultad conceptual y abstracta, se empeña en paralizar, en estatificar la realidad, alejándonos de ella. Sin embargo, Ortega pide a la razón que nos ponga en contacto con la realidad, que no nos encierre en un inmanente juego conceptual, sino que nos abra a lo trascendente, es decir, a la realidad, a la circunstancia. El intelectualismo lleva al hombre a pensar que posee una facultad casi divina, capaz de revelar de una vez para siempre los arcanos secretos de las cosas. Sin embargo, «frente a una realidad que, para el hombre, es, en su substrato radical, vida, esta razón enfatuada de intelectualismo se convierte en abstracta, imprecisa, utópica y ucrónica» (pág. 106). En el siglo XVI se produce la nueva revelación, la nueva fe en la razón, y ello es algo importante en la medida en que redime al hombre de la fe religiosa medieval, apareciendo una mayor autonomía del hombre frente a Dios; sin embargo, tal revelación lleva consigo también un error de principio: se entiende al hombre como naturaleza, se descubre en el hombre un repertorio natural de dones y facultades que posee a *nativitate*. Estamos ante la razón físico-matemática, bajo cuya rúbrica Ortega incluye a Descartes, Kant, Hegel y Husserl; es una razón insuficiente, pero su existencia ha sido necesaria en la historia de la razón. Es necesario hacer una profunda crítica de ella. Al hilo de la crítica orteguiana a estos autores, el profesor Rábade nos irá desvelando las primeras características de la razón vital e histórica.

En primer lugar pasa revista a la «razón racionalista» entendiendo por racionalismo, no una doctrina filosófica concreta, sino una actitud frente al conocimiento que comporta asimismo una manera específica de entender la razón, actitud que comienza con la valoración del *logos* en Sócrates y culmina en el racionalismo histórico de la modernidad (pág. 108), en el cual se produce un deslizamiento semántico de la razón hacia el intelecto, y en el que, por tanto, el conocimiento abstracto y conceptual suplanta al conocimiento concreto y al histórico-vital; la razón racionalista es poco respetuosa con la realidad. Los ataques de Ortega van contra la filosofía de la reflexión (Descartes-Husserl): Mediante ésta, la razón ha alcanzado resonantes triunfos en el campo de las ciencias, pero ha olvidado la vida, el hombre; por ello es preciso integrar la razón físico-matemática en un nuevo tipo superior de razón, a saber, la razón histórica. La razón racionalista disocia cultura y vida, convirtiendo el adjetivo cultural en un

sustantivo: Descartes fue el gran hereje, ya que convirtió el espíritu en sustancia.

Esta razón despótica, desconectada de la realidad, adquiere en el siglo XVIII, de la mano de Kant, el nombre de *razón pura*, siendo ésta para Ortega una *razón utópica*, posiblemente la razón perfecta, pero de puro perfecta, irreal. Respecto a Hegel, existe en Ortega un acercamiento y un distanciamiento: está de acuerdo con Hegel en la centralidad del devenir, en la historia, en la razón en la historia, etc. Sin embargo, Ortega tiene muy claras las diferencias que lo separan: para Hegel, la historia es racional, ha sido lo que debía ser, para nuestro filósofo es la razón misma la que es histórica. Se hace necesario, pues, invertir la fórmula de Hegel: éste sigue fiel a la razón de lo necesario e inmutable, sin embargo, lo que hace falta es la razón de lo contingente, de lo mudable, de lo concreto. «Lo importante no es racionalizar la historia, sino historizar la razón» (pág. 120).

A partir de todo lo anterior, el profesor Rábade Romeo concluye lo siguiente: el fracaso de la razón físico-matemática deja vía libre a la razón vital e histórica. Aquélla, como razón que estudia el mundo científico, ha logrado grandes conquistas, pero ha resultado radicalmente insuficiente a la hora de estudiar el ámbito de lo humano, cuyo constitutivo fundamental, la vida, no es una cosa, no tiene naturaleza, sino que es preciso pensarla con nuevos conceptos, con nuevas categorías. Necesitamos un nuevo tipo de razón: «Una razón menos ambiciosa, una razón que se ciña al corsé de la mudable circunstancia, una razón que no se avergüence de titubear, una razón que, como Sísifo, sepa que tiene que estar siempre empezando de nuevo» (pág. 123). Tal tipo de razón no puede ser otra que la razón vital e histórica.

II.2. La filosofía de Ortega al pretender explicar el hombre concreto, al hombre que no es naturaleza, al hombre que es historia, tiene que tener como su objeto principal la vida, pero «la vida es la vida de un hombre que no estrena humanidad, que pertenece a un ahora histórico, cultural, social. Esa vida sólo es tal vida porque se incorpora a y se desarrolla en un contexto suprabiológico, porque es "biografía" y es historia» (pág. 126). Es decir, que la razón vital se proyecta y despliega en razón histórica.

Ortega llegó a la razón vital por vía de una doble negación: negación de una vida que no sea esclarecida por la razón y negación de una razón, cuyo primer objetivo no sea esclarecer la vida. La tarea de Ortega va a consistir en insertar la razón en la vida: la razón es vida, es sólo una forma y función de vida. La cultura es un instrumento biológico y nada más. El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, dentro de lo espontáneo: cultura, razón, arte, ética, tienen que ponerse al servicio de la vida. Así pues, la razón ya no va a tener como tarea ser árbitro de la realidad, ni siquiera su disección, sino que su tarea va a ser algo más humilde: vamos a contentarnos con que la razón sea una ayuda a la vida del hombre, al hombre en su circunstancia.

Ahora bien, ¿qué es la razón vital? No es una pregunta orteguiana, a lo sumo podríamos preguntar cómo entenderla. Y lo primero que podríamos decir es lo siguiente: «En las más diversas concepciones de la razón, ésta habitaba en un mundo de ideas, se arrojaba con ellas y caminaba entre ellas. Por el contrario, la razón vital no parte..., de ninguna idea» (*Apuntes sobre el pensamiento*, V,

546; *apud* Rábade, pág. 132). La vida humana, tras su azarosa apariencia, tiene que estar regida por una ley y se necesita la razón que explique y codifique el desarrollo y aplicación de esa ley. La vida humana no puede ser improvisación, sino que es programa, plan, proyecto, ley que es preciso realizar; ello sólo es posible desde la razón vital. Por tanto, «podemos liberarnos de la razón científica, porque la vida discurrió sin ella y la vida no se aclara desde ella. Pero no podemos liberarnos de la razón vital, porque ello supondría renunciar a la vida. Vida humana y razón vital son dos caras de la misma realidad» (pág. 134). Ahora bien, la razón vital no se agota en ser tal razón vital, sino que se prolonga y se funda en la razón histórica. Lo que sucede es que algunas de sus funciones le convienen más por su carácter vital y otras por su carácter histórico. Debemos, pues, pasar a la «razón histórica» para acabar de entender, en lo posible, la razón vital.

Al igual que la razón vital se opone a cualquier interpretación fijista del hombre (interpretación de la razón físico-matemática), la razón histórica se opone también a la interpretación naturalista de la realidad humana. Esta ha fracasado ante el estudio del hombre por haber querido buscar en él lo que no hay, a saber, su naturaleza, en vez de buscar su historia. Es preciso entender el hombre como realidad histórica. Hasta ahora la historia era lo contrario de la razón (en Grecia son términos contrapuestos, en Hegel hablamos de razón extrahistórica, etc.), sin embargo, es preciso sumergirnos en lo histórico y encontrar su peculiar lógica, sus leyes internas de subordinación y dependencia; eso es precisamente lo que tiene que explicar y comprender la razón histórica. La tarea de ésta es desentrañar comprensivamente el proceso de lo histórico. Por ello, la razón histórica se convierte en una *razón narrativa* que cuenta la historia del hombre y de la humanidad. «La vida sólo se vuelve un poco trasparente ante la razón histórica». Esta no consiste en inducir, ni en deducir sino sólo en *narrar*, y ello sólo es posible porque la razón histórica tiene un especial modo de conocer la realidad, a saber, el *comprender*.

Respecto a un posible sistema categorial de esta razón histórica, el pensamiento de Ortega sólo muestra algunos apuntes, de los cuales se hace eco el profesor Rábade. Por una parte, podríamos hablar de categorías subjetivas, de las cuales, sin duda alguna, la más importante es la categoría de *temporalidad*: «vivir es sentirse proyectado hacia el porvenir, éste, como un impenetrable muro, nos hace rebotar, recaer en el pasado, aferrarnos a él, hincar en él los talones, para retornar con él, de él hacia el porvenir para realizarlo» (*Pasado y porvenir del hombre actual*, IX, 653; *apud* Rábade, pág. 149). Y por otra, de categorías objetivas, tales como crisis, contexto, época, significado, generación, etc.

Hasta aquí la obra del profesor Rábade. Lo que el autor promete al comienzo como un nuevo acercamiento a Ortega desde sus propios textos, acaba convirtiéndose en una profunda lectura gnoseológica de las obras más importantes del filósofo madrileño. Intentar desentrañar los tópicos orteguianos de razón vital y razón histórica era una labor absolutamente necesaria y, desde luego, no hecha hasta ahora. Esta obra constituye un serio y riguroso acercamiento a dicho problema.

Antonio Miguel LÓPEZ MOLINA