

*Pesimismo de la razón**

Casi resulta una paradoja, dentro de la cultura y de la filosofía occidental, hablar de pesimismo de la razón. Parece que entramos en contradicción con los orígenes de esa cultura y de esa filosofía, donde Aristóteles, enciclopedia del saber griego, definió al hombre, a todo hombre, por la posesión del *lógos*, de la razón, con toda la ambigüedad que se quiera atribuir a este término en la cultura y en la filosofía griega. Los griegos hicieron de la razón el canon o norma del saber, de la conducta y de la *téchne*.

El cristianismo, aunque sea en subordinación a la fe, asumió, en sus líneas fundamentales, esta concepción e incluso la reforzó, al hacer de la razón creada una participación de la razón divina, que, por ello mismo, se convertía en un respaldo de la razón humana *creada*.

Cuando el siglo XVII lleve a plenitud la modernidad que alumbra el Renacimiento, se buscará una conquista y consolidación de la razón en su autonomía, tanto frente a la experiencia sensoperceptual como frente al Dios de la revelación. Parecía que entrábamos en una auténtica edad de la razón, que, con el problemático paréntesis del empirismo, va a intentar consumir la Ilustración. El siglo de las luces se atendió a sí mismo como la edad de la madurez y plenitud de la razón. Los filósofos pretendieron incluir todo, o casi todo, bajo la rúbrica de la razón. Se concebía a la razón como una e inmutable a lo largo de la historia. Pero esta ambiciosa razón degeneró casi inevitablemente en una razón ambigua: tanto abarcaba, que sus fronteras conceptuales se difuminan. Acaso por ello Kant, como cénit del pensamiento ilustrado, se sintió en la necesidad de llevar a cabo una tarea de fijación de contornos de la razón en

* Conferencia inaugural del curso «Pesimismo y Nihilismo: De Schopenhauer a Heidegger», (1-12 de agosto, 1988), perteneciente a los Cursos de Verano organizados por la Universidad Complutense en El Escorial.

comparación y distinción de otras facultades del hombre. Y es, al menos, curioso que sea precisamente en Kant donde la, aparentemente, tela inconsútil de la razón sufra la primera desgarradura. Es Kant, el piadoso Kant, el que en el Prólogo a la segunda edición de la *KrV* escribiría esta sorprendente afirmación: «Debí hacer remitir el saber para hacer lugar a la fe»¹. Ya la razón deja de regirlo todo, dado que hay un cierto espacio que debe dejar libre a la fe o compartirlo con ella. Se ha abierto una primera grieta en el aparente totalitarismo de la razón. Cuando parecía que la razón no podía ir a más, empezó a ir a menos.

¿Se puede comenzar a hablar de derrota de la razón? Aceptar una respuesta afirmativa sería prematuro. El mejor certificado es Hegel. Él es, quizá, con la discutible excepción de Husserl, el último profeta del optimismo de la razón. No estará de más traer a colación algunos textos:

«El entendimiento determina y aprehende firmemente las determinaciones; la razón es negativa y dialéctica, porque disuelve en nada las determinaciones del entendimiento. Pero la razón es también positiva, ya que engendra lo universal y comprende lo particular ahí dentro»².

«El entendimiento se considera la facultad del concepto determinado, concepto que, mediante la abstracción y la forma de universalidad, se mantiene aisladamente. En la razón, por el contrario, los conceptos determinados son captados en su totalidad y unidad»³.

«Se reprocha a la filosofía el acercarse a la historia con pensamientos y el considerarla de acuerdo con ellos. El único pensamiento que la filosofía lleva consigo es el simple pensamiento de la razón: a saber, que la razón gobierna el mundo y que, por lo tanto, lo que ocurre en la historia ocurre racionalmente»⁴.

«En el prólogo a mi filosofía del Derecho se encuentran las siguientes proposiciones:

Lo que es racional, eso es efectivamente real,
y lo que es efectivamente real, eso es lo racional»⁵.

Parece difícil admitir o aspirar a un optimismo mayor de la razón. Estamos frente a una razón inmanente a la realidad, ya que, sólo siendo inmanente a ella, puede hacerla inteligible. Como consecuencia, la razón participa y hasta se identifica con la movilidad dialéctica de lo real, y es ella misma dialéctica. Por eso, frente al finitismo del entendimiento, la razón es totalizadora, abierta a lo infinito e incondicionado. Subráyese que no se trata de una razón puramente subjetiva, puesto que la razón es «la simple *identidad* de la *subjetividad* del concepto y de su *objetividad* y

¹ *KrV*, B-XXX.

² Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik (W.L.)*, Vorrede. Erste Ausgabe. Ed. Lassen. Leipzig, 1951, I, p. 6.

³ *W.L.*, II, p. 308.

⁴ Hegel, G.W.F., *Die Vernunft in der Geschichte*. Ed. Hoffmeister. Ausburg, 1955, p. 28.

⁵ Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie*, § 6. *Anmerkung*.

generalidad»⁶. Cabe decirlo aún con una frase más clara: «La razón es la certeza de la conciencia de ser toda la realidad»⁷.

Si el ambiente romántico, favorable a exaltaciones, propició esta exaltación optimista de la razón, ese mismo ambiente va a ser el clima en el que surjan los primeros rechazos. Ahí comenzará la crisis de la razón que llevará al pesimismo de la razón. Parece que hay que partir de Schopenhauer, para ir desde él a Nietzsche, sin olvidar a Kierkegaard, autor cuya influencia llega prácticamente hasta nosotros.

Schopenhauer es el gran inversor de preferencias entre la razón o inteligencia y la voluntad. Con cierta gracia se consideraba en los antípodas de Anaxágoras, pues mientras el filósofo griego ponía al *noús* como núcleo fundante original, él va a poner a la Voluntad. Esa Voluntad, que es básicamente Voluntad de vivir, «es la única expresión verdadera del ser último del mundo»⁸. Pero hay que dejar claro que esta «Voluntad de vivir no es una consecuencia de la vida, no es, en cierto modo, una *conclusio ex praemissis* ni nada secundario; antes al contrario, es lo primero, la premisa de todas las premisas, y precisamente por eso es aquello de lo que la filosofía debe partir, pues la Voluntad de vivir no existe como una consecuencia del mundo, sino el mundo como una consecuencia de la Voluntad de vivir»⁹.

Schopenhauer quiere dejar fuera de dudas que la Voluntad de que él habla está muy lejos del modo de entender la voluntad ajustada al viejo presupuesto del *nihil volitum quin praecognitum*. La Voluntad que él preconiza ni posee conocimiento ni es dirigida por el conocimiento, sino que es una Voluntad ciega: «es la Voluntad ciega la que lo determina bajo la forma de Voluntad de vivir, de alegría de vivir; es un impulso idéntico al que hace crecer la planta»¹⁰. Por no acumular textos, resumamos con uno muy breve: «la Voluntad de vivir es el principio inexplicable capaz de explicarlo todo, y que lejos de ser tan sólo un nombre sonoro como “lo absoluto, lo infinito, la idea” u otros semejantes, es lo más real que conocemos, la médula de toda la realidad»¹¹. El tema, referido al hombre, se traduce en esta otra afirmación: «La Voluntad, como la *cosa en sí*, constituye la esencia interior, verdadera e indestructible, del hombre; en sí misma es, sin embargo, inconsciente»¹².

Este frente de postergación y descrédito de la inteligencia o razón (las fronteras entre ambas no siempre están claras en todos los autores) va a llamar a filas a otros autores de primera línea. Kierkegaard merece un

⁶ *Enzyklopädie*, § 438.

⁷ Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*. Ed. Felix Meiner, Hamburg, 1972, p. 176.

⁸ Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung (WWV)*. Suhrkamp, Frankfurt/M., 1986. Bd. II, cap. 28, p. 453.

⁹ *L.c.*, p. 466.

¹⁰ *L.c.*, p. 465.

¹¹ *L.c.*, p. 454.

¹² *WWV*, Bd. II, kap. 19, p. 259.

puesto de preferencia en la lista, y no sólo por la escapada o refugio en la fe, que ya es un certificado de poca confianza en la razón, sino por la admisión difundida a lo largo de sus obras de un desfondamiento de la razón y de las construcciones racionales. Es el desfondamiento por virtud del cual, perdida la confianza en el ser-realidad en que habían afincado buena parte de las filosofías hasta entonces, la reflexión filosófica se ve abocada a la nada.

«Se hunde el dedo en la tierra para saber en qué clase de país se está. Yo hundo el dedo en la existencia: no huele absolutamente a nada. ¿Dónde estoy? ¿Qué quiere decir "mundo"? ¿Qué significa esta palabra? ¿Quién me ha entrampado en el todo y me hace estar ahora en él? ¿Quién soy yo? ¿Cómo vine al mundo, por qué no fui preguntado..., sino que fui introducido en el engranaje como si hubiera sido comprado por un traficante de almas? ¿Cómo llegué a ser cliente en la gran empresa que se llama realidad? ¿Por qué debería ser cliente?»¹³.

Ahora bien, nadie como Nietzsche se tiró directamente a la yugular de la razón o inteligencia que las tradiciones filosóficas le habían hecho llegar. Y Nietzsche sabe muy bien que el descrédito al que va a someter la razón va a suponer un desfondamiento de todo el mundo de la cultura y de la filosofía, porque, al dejar de lado la razón, deja de lado todo aquello con lo que la razón había ido construyendo el mundo de significaciones o el modo propio de ver la realidad por la mentalidad occidental: Dios, valores, alma, etc. etc. Por eso, permítaseme que cite ese manido texto del parágrafo 125 de la *Gaya Ciencia*:

«¿No habéis oído hablar de aquel hombre loco que, con una linterna encendida, en la claridad del mediodía, iba corriendo por la plaza y gritaba: "busco a Dios"? Y ¿que precisamente arrancó una gran carcajada de los que allí estaban reunidos y creían en Dios? ¿Es que se ha perdido?, decía uno... El hombre loco saltó en medio de ellos y los taladró con sus miradas. "¿Adónde se ha ido?", exclamó, "voy a deciroslo". *Lo hemos matado nosotros*. Vosotros y yo. Todos somos sus asesinos, pero ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos ha dado una esponja capaz de borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho para desprender esta tierra del sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros, apartándonos de todos los soles? ¿No nos precipitamos continuamente?, ¿hacia atrás, adelante, a un lado y a todas partes? ¿Existe todavía para nosotros un arriba y un abajo?, ¿no vamos errantes como a través de una nada infinita?, ¿no nos absorbe el espacio vacío?»¹⁴.

Si se me permite prescindir —y sé que es mucho prescindir— del tema literal, que es la muerte de Dios, me atrevo a decir que el tema de fondo, lo verdaderamente importante, es lo que tal tema tiene de simbólico de

¹³ Kierkegaard, S., *Tagebücher*. Apud. K. Löwith, *Heidegger Denker in dürftiger Zeit*. Stuttgart, 1884, p. 6

¹⁴ Nietzsche, F., *El Gay saber*. Trad. I. Jiménez Moreno. Narcea, Madrid, 1973, pp. 241-42.

la corriente filosófica en que Nietzsche está y de la que tal vez es su más eximio representante: la pérdida del mundo de la razón, porque la razón de que habían venido hablando los filósofos se ha quedado sin sus ataduras y fundamentos, de los que Dios no es más que un ejemplo, por ilustre que sea: el mundo y el hombre en el mundo se han quedado a la deriva; no hay puntos fijos de referencia, nos hemos quedado sin horizonte, no sabemos hacia dónde erramos.

La filosofía ha olvidado su viejo saber hacer cartas de navegar en el conocimiento de la realidad, y el hombre, objeto nuclear de la filosofía, ya no sabe cuál es su sitio... La razón-guía ha dejado de ser guía porque no sabe a dónde guiar.

¿Qué está pasando, y seguirá pasando, para que la filosofía haga estar proclamas, si es que continuamos admitiendo que toda filosofía es un reflejo de la realidad? Sucede que en la segunda mitad del s. XIX y primera mitad del XX se ha producido un profundo proceso de desracionalización de la realidad y del hombre como centro, al menos tal como él se considera, de esa realidad. Tras el absolutismo de la razón hegeliana, ya no cabe hablar de *la* razón, sino de una pluralidad de concepciones de la razón: histórica, vital, crítica, formal... El siglo XIX admitió, en el postromanticismo, la crisis de las concepciones clásicas de la razón en la filosofía para ofrecer tributo en el altar de la razón científica, a la que elevó a la categoría de modelo. Pero esa racionalidad científico-positiva entró en crisis ella misma a finales de siglo, con lo que, como veremos luego, se abrieron las compuertas del irracionalismo. La filosofía, mirándose en el ombligo del hombre, puso por delante de la razón a la voluntad, la acción, la actividad, sustituyendo en esos ámbitos la rectoría de la razón por la de los instintos, los sentimientos, las pulsiones... Como todo eso es vida, hubo que hacer de la razón una razón vital; y como todo eso se va llevando a cabo en la historia-biográfica del hombre, también hubo de convertir la razón en razón histórica. Una y otra están muy alejadas de los ideales que habían inspirado la elaboración de la razón analítica, la razón pura y la razón absolutista de la dialéctica hegeliana. Estas razones clásicas siempre habían, al menos pretendidamente, buscado los fundamentos de su racionalidad: intuiciones fundantes, el sujeto, Dios, unos primeros principios de carácter axiomático, en el sentido del *axioma* griego.

Todo eso se lo ha llevado la riada de desracionalización, que es también de desfundamentación o, si queremos decirlo con palabra históricamente más cercana, de deconstrucción. Se entra en los dominios de una razón o razones refractarias a la necesidad, que predicán atenerse al puro *factum* contingente: no hay leyes necesarias, sólo hay lo que acontece. Si la razón había sido fuente de y ateneía a la norma, ahora no hay más norma que la situación, la arbitrariedad, la opinión...

Hay un ejemplo curioso de esta razón en naufragio, a la deriva, sin lastre ni ancla: la renuncia a hablar de *la* verdad. Hoy no hay lugar para

la pregunta sobre la verdad: hay verdades fácticas, episódicas, situacionales, que, en realidad, tienen poco que ver con la concepción excesivamente sacramental que, desde los griegos, se había tenido de la verdad.

El desprecio, que en muchos casos es simple ignorancia, de los grandes temas, métodos y procesos racionales de las filosofías clásicas se ha convertido hoy en carnet de identidad del aspirante a filósofo. Sin embargo, resulta casi inevitable la sospecha de falsedad de tal carnet: ¿se puede simplemente seguir pensando, razonando, filosofando, con olvido de categorías tan centrales de la razón clásica como identidad, causalidad, permanencia-cambio, por poner sólo algunos ejemplos? Con toda la humildad que se quiera, uno se permitiría hacer una llamada a la seriedad.

Con ser de relevancia todo esto, en cuanto conduce a una desconfianza de la razón en sí misma, todavía creemos que tiene un mayor peso la renuncia a una actitud de mirada racional sobre la realidad, el mundo, el hombre: vivimos la cultura y la filosofía del *cómo*, no del *qué*. La larga tradición del fenomenismo moderno conducía a esto, pero en las formas clásicas de *fenomenismo*, aparte de admitir un *más allá del fenómeno*, la pregunta fundamental era un *qué*, el qué son las cosas para mí, y se trataba de justificar, bien desde la experiencia, bien desde el sujeto cognoscente, por qué era eso y no otra cosa: la razón moderna, que es, básicamente, una razón fenomenista, era una razón que buscaba los fundamentos de por qué las cosas sólo se nos revelan como fenómenos. En la filosofía contemporánea hemos perdido tanto la actitud de acercamiento racional a las cosas como las técnicas y estrategias de racionalización de ese acercamiento.

Alguien podrá decir que hay, al menos, un caso, el de los formalismos, en el que actitud racional y estrategias de racionalización se alquitaran. Pero esto no pasa de ser una verdad a medias: los formalismos apuran actitudes, técnica y estrategias dentro de un puro juego axiomático. Ni hacen tema del pensar, ni mucho menos del ser o realidad de las cosas, porque se parte de que la razón formal o formalizada carece de competencias en tales ámbitos, lo que supone un pesimismo absolutamente estrechante del poder de la razón. Podría parecer que los formalismos han renovado la *mathesis*, pero no es aquella *mathesis universalis* de un Descartes o un Leibniz. Es una *mathesis* empobrecedora, escolástica, desertizante, que, por no enfrentarse con los eternos problemas de la filosofía, acude al fácil recurso de declararlos pseudoproblemas. A este respecto, hacemos nuestras las afirmaciones de Kolakowski:

«Los jóvenes que se encuentran por primera vez con el empirismo lógico resultan tan fuertemente impresionados por él como si Dios se les hubiera revelado en la zarza ardiente: con ayuda de unas pocas y sencillas fórmulas dominan ya de un modo absoluto el pensamiento, disponen de un método definitivo, que es, de una vez para todo el porvenir, un instrumento fidedigno e infalible, el único que destruirá las fantasías de los metafísicos, aplastará a la hidra de la filosofía tradicional y

abrirá de golpe la puerta a la evidencia imperecedera del espíritu. No son capaces ni siquiera por un instante, de situarse en otro punto de vista, ni de detectar ciertos supuestos que han de aceptar tácitamente en la propia doctrina»¹⁵.

La filosofía actual es, al menos en buena medida, una acumulación de filosofías diversas, a veces tan distintas y tan distantes que, de entrada, queda imposibilitado todo diálogo entre ellas. Si no hay un cierto sentido unitario de la filosofía, ello conlleva la ruptura de un mínimo concepto unitario de la razón, adquiriendo esta palabra una polisemia tal, que inevitablemente degenera en ambigüedad, en una anarquía de la razón, o, lo que es lo mismo, de los teorizantes y administradores de la razón. Frente a la exageración de una razón poseedora de verdades eternas, de normas indefectibles, con tal de adoptar cautelas metodológicas pertinentes, estamos en la desconfianza de la razón, en una rebelión anárquica contra cualquier imposición de normas. Hemos insistido tanto en el adjetivo *humana* para la razón, que ésta se disuelve en el torrente de la vida, reducida, como mucho, a explicar los dinamismos que se consideran determinantes de la actividad humana: tendencias, instintos, impulsos, sentimientos...

El mejor testimonio del pesimismo sobre sí misma en que ha entrado la razón y su guardiana, que es la filosofía, es la irrupción de los irracionalismos en la filosofía contemporánea.

Nada más lógico que, cuando la razón entra en desconfianza pesimista de sí misma, abrir brechas al irracionalismo e incluso dejarle el campo libre. Frente a los irracionalismos, nada más sorprendente para el estudio de la filosofía contemporánea que comparar lo que ha sucedido en los largos siglos de filosofía occidental con lo que está aconteciendo en el último siglo: ¿por qué hemos pasado de considerar el irracionalismo como huésped de lazareto a concederle carta de ciudadanía en la mayor parte de las filosofías contemporáneas? La progresiva aceptación de los irracionalismos ha corrido pareja, de hecho, con una centración de la filosofía en el hombre y en sus manifestaciones y actividades como objeto casi exclusivo. Y se ha tendido a considerar al hombre desde una dimensión más compleja y comprensiva que desde la racionalidad. Sin sentido peyorativo, se ha ido a recuperar dimensiones de la animalidad. Si en el hombre «lógico», encontraban difícil encuadre lo vital, lo instintivo, lo pulsional, etc., llevamos bastantes años con las tornas vueltas, y son esas dimensiones no «lógicas» las que se constituyen en premisas de toda la interpretación de lo humano. Estas dimensiones se ven como la manifestación de la complejidad vital, y la vida se presenta como una sucesión de urgencias, cuya sumisión a la razón resultaría retardante, si es que no, en muchos casos, paralizante. Si las sendas de la razón son difíciles de

¹⁵ Kolakowski, L., *Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft*. Piper, München, 1967, p. 245.

fijar y de recorrer, cabe lanzarse a campo través, por trochas y senderos instintivos, impulsivos..., que no cuentan con la seguridad de la razón, pero guardan las sorpresas de lo imprevisible y desconocido. Ya Ortega decía en *Historia como sistema*, refiriéndose al fracaso de la razón clásica en la explicación de lo humano:

«Pero el caso es que si llevamos trescientos años, y que todos los estudios naturalistas sobre el cuerpo y el alma del hombre no han servido para aclararnos nada de lo que sentimos como más estrictamente humano, eso que llamamos cada cual su vida y cuyo entrecruzamiento forma las sociedades que, perviviendo, integran el destino humano. El prodigio que la ciencia natural representa como conocimiento natural ante lo propiamente humano. Lo humano se escapa a la razón físico-matemática como el agua por una canastilla...»¹⁶.

En la filosofía clásica no se negaban esas dimensiones no-rationales del hombre, pero había que entenderlas desde la razón para someterlas a la razón. Si el hombre era razón, debía definirse y guiarse por la razón. Hoy al hombre lo miramos como pasión, instinto, actividad, impulsos..., en una palabra, vida, y la razón no es más que una parte de la vida, sin que resulte nada claro que deba considerarse como la parte más importante. Es decir, el hombre, más que razón, es un amasijo de irracionalidades. Son esas irracionalidades a las que, desde perspectivas dispersas, vamos a asistir durante este curso: voluntad *adversus* razón, vida impulsiva, existencia finita e injustificada por vernos gratuitamente arrojados en este mundo, abocamiento a una nada fundante en la que resulta difícil fundar algo, agnosticismo, cuando no negación de la trascendencia, para quedarnos cerrados en la facticidad de la inmanencia subjetiva y mundana, etc, etc.

La filosofía contemporánea, en su afán de colonizar nuevas parcelas de realidad para el *lógos*, ha ido inventando nuevas razones —histórica, vital, crítica...—, pero, con logros discutibles en cada una de las parcelas que pretendió colonizar, ha hecho añicos todas y cada una de las viejas concepciones de la razón. A los que nos dedicamos a la filosofía se nos llena la boca de apelaciones a la razón. Pero ¿qué queremos decir cuando apelamos a la razón? Queda la pregunta en el aire como una de las instancias a las que deben responder la filosofía, si esta palabra ha de conservar algo del semantema que le granjeó los respetos de las más diversas culturas durante más de veinticinco siglos.

Sergio RÁBADE ROMEO

¹⁶ Ortega y Gasset, J., *Historia como sistema*. En «Obras completas». Rev. de Occidente, vol. VI, p. 24.