

Diversificaciones no adecuadamente comunicantes de la razón en las múltiples regiones de la experiencia

TEODORO DE ANDRÉS HERNANSANZ *

El título de este trabajo exige el que no se parta de una definición dada de la razón.

Pero el tema mismo exige que, al menos funcionalmente, se diga de qué se está hablando cuando se emplea el término *razón*.

De entrada, es decir para poder comenzar, empleo el término *razón* abarcando con él la ambivalencia de su primer doble sentido: razón como *capacidad de percibir* totalidades compuestas de elementos homogéneos y articulables de muchas maneras en función precisamente de su homogeneidad; y razón como la *articulabilidad* de esas totalidades. Dígase, si se prefiere, *razón subjetiva* y *razón objetiva*, o quizá mejor en plural: *razones objetiva* y *subjetiva*.

En un estudio más amplio del asunto habría que entrar en el problema de la distinción entre ambas razones.

Con todo, para los efectos de este trabajo bastará con retener como significación inicial del término *razón* la mencionada articulabilidad de lo homogéneo en tanto que se me *da* como término de *intención*.

Para las pretensiones de este trabajo es indiferente el hecho —importante en sí— de si esa articulabilidad tiene valor ontológico o, mejor, real en tanto que puede ser concebido como vigente en independencia de su calidad de término intencional. Lo que sí es importante «de entrada» es no entender la palabra *intención* (razón

* El presente trabajo fue una exposición oral en las sesiones científicas del departamento. El propio autor lo entregó posteriormente para su publicación en el presente volumen, pero su muerte le impidió la corrección de las galeras. (Nota de la redacción.)

subjetiva...) como significante de *intención cognitiva* (o intención perteneciente al reino del conocer; menos aún al de representar).

Importa dejar en suspenso esa cualificación de la razón. Lo que no quiere decir que más tarde no haya de afirmarla. Pero «de entrada» será bueno evitar el que se privilegie un modo concreto y determinado de *in-tender* que pueda prejuzgar un modo también concreto y determinado de ser y de darse la *in-tendido*.

Precisamente esa privilegiatura es la que quiere ser sometida a crítica en este trabajo.

Se trata, en efecto, de someter a crítica la prevalencia de un determinado modo de conocer y (en consecuencia recíproca) de un determinado modo de ser o darse lo conocido; aunque, entiéndase bien esto, lo anteriormente dicho nada implica contra la *cognoscibilidad* de la razón objetiva (o más bien razones objetivas, cada una de las cuales demanda un tipo diverso de intención).

Justamente porque todas las razones (objetivas) son cognoscibles, es por lo que más arriba quedó formulada la razón (subjetiva) como *percepción*.

Aunque muy diferenciada en cada caso, siempre habrá de permanecer la dimensión cognitiva designada por el término *percepción* o por el más descomprometido aún de *apertura* (del sujeto).

No quedan excluidas de las connotaciones (aún muy vagas) de la palabra *apertura* a una totalidad, mundo o región articulada, la connotación de *enterarnos* de aquello hacia lo que nos abrimos o a lo que accedemos.

Sería pretensión desproporcionada el querer señalar el lugar exacto que ocupa la dimensión del enterarse en cada tipo de apertura a cada tipo de articulabilidad. Bastará con indicar que no ocupa el mismo lugar en todos los casos; y, sobre todo, en cada caso el *enterarse* es de distinta índole del de los demás casos.

Tratar del *lugar* del «darse-por enterado» y del *modo* de «darse-por enterado» sería tarea obligatoria en un trabajo de mayores proporciones, pero basta que quede insinuado el tema en estas líneas indicativas de direcciones de reflexión.

Otro aspecto que tampoco se desarrolla en este trabajo (pero que conviene quede indicado) es el que en él se *presupone* que la razón, o una razón, o una dimensión de todas las razones, está *abierta* al fenómeno mismo de las diversificaciones de la razón o al fenómeno de que la razón se da o está diversificada.

Al presuponer esto, no se está usando un presupuesto lógico, pues dicha presuposición no es una premisa. En rigor en este trabajo no habrá premisas ni conclusiones porque no habrá argumentación.

Hay un buen motivo para *no argumentar* en este asunto de las razones, pues cualquier esquema de argumentación empleado per-

tenecería a una de las razones y no podría concluir sin falacia la realidad o vigencia de otras razones distintas de aquella de la que el esquema empleado fuera instrumento-expresión o formalización instrumental.

Si, utilizando el esquema de argumentación de la razón *X*, se tratase de demostrar la realidad o vigencia de las razones *Y* o *Z*, éstas no serían sino modo de la razón *X*. Y las razones se diferencian entre sí mucho más que como simples modos de una razón: se diferencian tanto que el contenido mismo «razón» debería predicarse de cada una de ellas con muy cargada analogía.

Esto tanto más cuanto que, como se verá, la cognoscibilidad de lo articulado no es constitutiva de lo articulado; al menos, no lo es en todos los casos. De ahí que resulte excesiva (y por ello viciosa) la conexión que se establece entre razón y conocimiento o cognoscibilidad (rationales, claro), sobre todo cuando ese conocimiento o cognoscibilidad son de un único tipo indebidamente privilegiado, habiendo varios.

Además de la evitación de lo que pudiéramos llamar falacia de *petición de razón* o de *petición de campo de validez*, hay otros motivos para no intentar argumentar en este tema. Se trata de la naturaleza misma de las razones como *aperturas* o *términos de apertura*: ellas se dan, se imponen, son datos primarios dados simultáneamente (si no ya *natura priores*) con la dación del elemento primero que se nos presenta como perteneciente a cada razón.

No puede decirse que esta inmediación, con que las diversas razones se dan, quede desvirtuada por el hecho de que ese elemento primeramente dado (y todo el ámbito de la razón a la que tal elemento pertenece con él) venga dado en otras «daciones» o en las «daciones» de otras razones hasta el punto de que estas otras razones «ofertoras» sean mediadoras de la «dación» de la razón en cuestión. Aun cuando la razón dada es distinta de las «oferentes», su «dación» será, con todo, inmediata, en el sentido riguroso de que esa razón dada es dada por primera vez; también por el hecho de que en la razón mediadora no estaba como dato esa nueva razón dada. Y aun en el caso de que esté como dato en la razón mediadora, no estaba como dato de esa razón.

A la eventual mediatez factual de «dación» se contrapone lo que bien pudiera llamarse (a falta de otro nombre) inmediatez de índole o inmediatez natural o de naturaleza.

Por ejemplo, no afecta a la inmediatez de la razón ética el que de hecho alguien acceda a lo ético gracias a la razón estética, o a la razón religiosa, o a una experiencia de premio o castigo. Lo ético no es lo estético, aunque se dé, para alguien, en una experiencia

estética, y siga siendo, por ejemplo, bonito. Lo mismo vale respecto a lo religioso, etc.

Es incuestionable que el auténtico *método honesto* para la elucidación de lo que se da o se impone es el dejar que aquello que tiene naturaleza de darse o de imponerse se dé, sin forzarlo a darse disfrazado de otra cosa. Tras esta ascesis purificadora del proceso de dejar al dato que se dé, un nuevo paso del método honesto es intentar una descripción que esté también purificada de todo instrumental descriptor referente a otros datos diferentes de lo ahora en cuestión. Esta descripción debería ser capaz de provocar en el lector de la descripción el enfrentamiento purificado con lo descrito. Este método no tendrá otra garantía de verdad que la de su eficacia para poner al destinatario de él en situación de que lo que tiene índole de darse se dé de hecho.

Tienta mucho llamar fenomenología a este trabajo de purificación de la experiencia y de su descripción; pero la palabra fenomenología implica ya no sólo un método de liberar y descubrir lo dado, sino también una doctrina sobre cómo es lo dado.

Cuando hace unas líneas se calificada de *honesto* al sustantivo *método* se quería expresar que la liberación para la dación de una región de la razón, o de una razón, exige una disponibilidad abierta a recibir aquello que viene y por el camino que viene, sin quitarle ni ponerle retazos tomados de otras razones y sin antecogerlo por caminos que lo desgarran, espinen o manchen de conformidad con los propios deseos, temores, intereses, etc.

Semejante honestidad metodológica quiere recuperar un talante filosófico perdido. Con ello no perdería la filosofía nada de sus pretensiones de *conocer*. Todo lo contrario; recuperaría el derecho a pretender conocer su objeto propio y no andaría perdida por los terrenos de las ciencias, intentando enterarse de lo ya dado (y no de su vanidad a «dación») dentro de unos campos racionales que, inmediatos o no, exigen métodos e instrumentos, paquetes categoriales y tipos de certeza que la filosofía no tiene, y menos aún la filosofía remendada de ciencia, ya que esa tal filosofía remendada de ciencia no es nada: a lo más un fantasma elucidador de fantasmas, pues ni siquiera ve los datos que pudiera darle la ciencia, sino sus sombras envaguecidas.

Con estas reflexiones sobre la honestidad metodológica lejos de pretender vindicar una filosofía de adeptos o de iniciados, se trata de avisar del hecho de que no se espere demostración (imposible) de la vigencia de la multiplicidad de la razón (razones); solamente se pretende dar cuenta de cómo podría hacerse esa descripción purificada y eficaz de la que se hablaba más arriba y cómo se la debe recibir y dejarla operar.

No se va a intentar aquí realizar el proceso de liberación que se supone previo; ya que no se trata de liberar a ninguna razón en concreto (la estética, la ética, la religiosa, la histórica, la emocional —o la del sentir como es debido—, etc.). Se trata solamente de indicar la posibilidad de la experiencia inmediata de las realidades diferentes constitutivas de las regiones de realidad articuladas según esas razones; asimismo se trata de indicar la posibilidad de liberarse para que lo que tiene naturaleza de darse se dé como es.

Eso, que tiene naturaleza de darse, «a mí» se me da constituido en orbes mutuamente irreductibles, como no sea por el lado de que todos son *dados*. Y ese «a mí» entrecomillado puede ser «a cualquiera».

No se trata en modo alguno de hacer autobiografía; ni siquiera en el sentido en que Descartes la hace en el *Discurso del Método*. Se trata simplemente de hacer descripción purificada eficaz, de exponer cómo puede *aparecerle* las cosas a quien se «expusiese» honestamente a una descripción honesta de una liberación honesta.

No conviene olvidar que, de la misma manera que cuando se privilegia o absolutiza un tipo de razón, puede ser que haya interés en que no haya más que ese tipo de razón, también, por el contrario, puede ocurrir algo semejante cuando se multiplican los reinos racionales.

Pero aquí no se está vindicando para ninguna razón valor ontológico, sino sencillamente valor de término intencional.

Por ejemplo (y se usa este ejemplo porque bien pudiera ser el que se está esperando) el autor de estas líneas tiene (al menos cree tener) experiencia religiosa; y él sabe muy bien que darle al dato religioso ser o realidad propia de lo moral, o de lo estético, o de lo físico, o de cualquier otro dato que no sea el religioso, es igual que negarle realidad: hacer ídolos.

Otra indicación, previa todavía, que debe por lo menos apuntarse, es que la honestidad liberadora para el dato y la honestidad descriptora para la eficacia corroboran más su urgencia por cuanto la venida a dato de cada razón hace emerger a dato (a realidad ejercida, en un sentido afin al de *energeia*) una dimensión peculiar, propia, del sujeto para el que esa razón es dato. Y ello hasta el punto de que podría tal vez hablarse de razones que, al darse, constituyen al sujeto al que se dan. Pero esto nos llevaría demasiado lejos de las pretensiones de estas líneas; quede, pues, simplemente apuntado.

Dicho todo esto, parece quedar expedito el camino para iniciar la descripción del proceso de liberación de lo dado.

En efecto, «me parece » (*me aparece*) tener acceso a regiones que se imponen como reales y que son irreductibles entre sí, por lo

menos lo son en cuantía suficiente para que la reducción de una a otra resulte falaz y desnaturalizante.

Al decir que esas regiones se me imponen como realidades, únicamente significa que su realidad me es fenómeno, dato.

Y yo me soy dato como yo real con la realidad dada correspondiente a la realidad dada de cada región. Es decir: frente a lo ético dado como real dado, yo me soy dato como sujeto ético real dado.

Por lo que respecta a la heterogeneidad de esas regiones, baste por el momento con decir que esa heterogeneidad me es también fenómeno o dato. Hasta el punto, incluso, que esa heterogeneidad es algo que todas esas regiones tienen en común, por lo que esa heterogeneidad la predico de esas realidades dadas.

Para las ambiciones de estas líneas bastaría mencionar estos rasgos comunes a todas las razones, aunque diferenciados en cada una de ellas, haciendo de las diversas razones términos análogos de predicación:

1.º Son fenómenos, datos.

2.º Junto con ellas se me da como fenómeno, indistinto de ellas, su realidad diferenciada en cada caso. Esta diferenciación es lo bastante para no fundar una lógica válida indistintamente para todas las regiones, para el interior de las regiones; aunque quizá sí para todas las regiones como bloques de realidad dada.

3.º Junto con ellas se me da también como fenómeno el yo correspondiente al tipo de objetividad (manera de ser, en cuanto darse) de cada razón objetiva.

Y prácticamente nada más. Al menos parece que no hace falta nada más para contrastar con ello la heterogeneidad de lo que se me da con esa mínima homogeneidad (que tal vez sea toda la homogeneidad que «hay»). Podría decirse toda la homogeneidad que «puede haber»; pero entonces habría que pensar ese «no poder haber más» como fenómeno purificado, es decir, llevado a su momento de dación inmediata como quiera que ésta fuera.

Pero dejemos esa homogeneidad mínima y volvamos a la heterogeneidad, que es el tema del presente trabajo:

Me parece (me *parece*) estar abierto a muchas regiones (o serme dato esa multiplicidad de regiones).

Entre las regiones que se me dan figura, por ejemplo: la región ética, la estética, la ontológica (o más bien óptica, como de suyo distinta de la que me parece como resultante de *ver* a todas las regiones como reales), la sensible, la religiosa y otras menos problemáticas de hecho (no de derecho), difíciles de asimilar, borrosas, como son las del tipo de «la región de lo habitadero» (en el orden geográ-

fico, lingüístico, social, etc.), la región de lo personal (interpersonal), etcétera.

En la región ética, los elementos dados (con la dación de la región), tales como deberes y el deber, y la índole ética de lo debido, y la dimensión del yo que percibe la obligación en el percibirse obligado, no coinciden con datos de otra región distinta a la que pudiéramos llamar la de «*lo ético sabido*», que está dentro del ámbito de lo objetual en cuanto objetual. Ciertamente que en la región de lo ético está *lo ético sabido*, como, v. gr., en la geometría está lo extenso de lo colorado.

El peligro está (y se incurre en él) en no ver en la región ética ninguna otra *razón* más que la que lo ético tiene en cuanto perteneciente también a otra región o en cuanto trasladable a ella.

Ha de apelarse a la experiencia que el lector pueda hacer de liberar la venida de lo ético a fenómeno. Si esto no ocurriera (y conviene imaginar por un momento que no ocurre) podemos encontrarnos en el caso de «saber ética» (lo ético en tanto que dado, no en la región ética, sino en la de lo ético sabido) sin tener el dato ético. Sería el caso de un ciego de nacimiento que «supiera» el color rojo en la región de «rojo geometrizado».

No aparece ninguna razón para que lo ético propiamente tal no se comporte según el comportamiento de lo «ético sabido». Pero me es fenómeno que no se comporta así. Una señal de ello es que un raciocinio con lógica propia de lo «ético sabido» no me convence de una obligación, aunque sí pueda realizar o evocar la presencia de lo ético y la percepción de esa presencia. Puede darse (de hecho se da) un hombre «inteligente» de lo «ético sabido» y tonto de lo «ético puro». Y, naturalmente, viceversa. En otros términos, lo ético es razonable no porque se lo pueda entender y se pueda construir una doctrina ética, sino que lo ético es de por sí articulable, es dato, es transparente independientemente de su reducción a intelectible e independientemente de que se construya o no una doctrina ética.

Me aparece (en cuanto puedo atreverme a extender mi experiencia más allá de mí) que el hombre está abierto a la región de lo ético, es capaz de sentirse obligado, independientemente de que pueda tal vez equivocarse en cuanto a objetos, motivos, circunstancias.

Ahora bien, aunque la apertura a lo ético no es sin más la racionalidad en cuanto inteligibilidad objetual lógica, puede con todo decirse que la racionalidad, como capacidad de acceder a lo inteligible objetual y lógico, puede entrar en la región de lo ético y acceder a lo que lo ético tiene de inteligible: es decir, a lo que lo ético tiene de otra región, sin lo cual no sería lo ético, pero con lo cual sólo tampoco lo es.

Dicho en otras palabras: la racionalidad de la ética no es la que ve en ella (porque está) la inteligencia objetual, sino aquella a la que accede inmediatamente como ejercicio de la eticidad humana, de la dimensión del sujeto abierta a lo ético.

Esto que acaba de hacerse respecto a la ética es factible también respecto a la región en la que uno se abre en la experiencia ética, en la religiosa o en cualquier otra. Y sin duda la operación será útil, ya que poseemos regiones muy mezcladas y a lo mejor pasa, v. gr., por religioso algo simplemente ético o estético o social, y viceversa. Pero también tenemos regiones podadas: tal vez cosas que son estéticas o religiosas las tenemos desnaturalizadas y falseadas por haberlas avecindado en lo ético o en cualquier otra región distinta de la que a tales cosas corresponde, es decir: las hemos avecindado fuera de sí.

El problema de la irreductibilidad mutua de las regiones o razones objetivas diversas plantea el del valor de los saberes acerca de esas regiones; saberes que por hipótesis (y por hechos) son racionalizaciones según una razón de lo que (en el mejor de los casos) tienen de pertenencia a esa razón los integrantes de las otras razones, pero que no es lo específico. La respuesta fácil (y, según me aparece, no nacida de una experiencia liberada de los datos) es la de declarar irracional lo que no se deje captar por la razón correspondiente al saber lógico objetual; también el forzar a aparecer como perteneciente a esa razón a lo que no pertenece a ella, tal como aparece en su venir a dato. Y no sólo se impone a todo el ámbito de las razones y regiones la inteligibilidad propia del contenido de una razón, sino que también se le impone el modo de ser real ese contenido; hasta el punto de que todo lo no racional objetual lógico llega a ser declarado irracional o, lo que es peor, hasta llegar a hacer aparecer a eso no racional objetual lógico con una realidad y racionalidad que no le es propia.

En rigor no había dificultad en cultivar sistemáticamente la desnaturalización del mundo humano, racionalizando todas sus parcelas heterogéneas (y las correspondientes dimensiones del yo, que en cada caso emergen a dato) con una única racionalidad, si de ello se siguen utilidades. Lo que hay que evitar es la extrapolación del alcance «cognoscitivo» de esas racionalizaciones. Hay que someterlo a crítica (a la crítica de la experiencia liberada) y ver cuánto de una región no pasa a aquella otra cuya racionalidad se privilegia y cuánto de esta región privilegiada se superpone sobre la racionalidad de la región así racionalizada, pasando falsamente por perteneciente a ella.

En algunos casos extremos, como ocurre en las regiones muy rebeldes a ser conquistadas por otras, la racionalización, de la que se hablaba en el párrafo anterior, puede decirse que se queda:

1.º En un conocimiento de lo no específico (aunque dado) en la región racionalizada; y

2.º En una capacidad de evocar o catalizar la emergencia y dación de la región racionalizada; si bien, en su modo de dación puro, aunque se la continúe interpretando por medio de la racionalización que la ha sacado a la luz y se le atribuyan a lo específico, por una parte modos de ser de lo genérico, y por otra, modos de ser de la región racionalizadora.

Los juicios de existencia y de modos de ser, y en general todo discurso que se hace desde una región *fuerte* (como la de lo inteligible objetual lógico) sobre otras regiones *fuertes* (como la ética, la estética, la religiosa), tiene función evocadora y catalizadora de lo específico de las regiones pretendidamente entendidas. Pero esto no se ve, si no se lo deja aparecer; si no se deja aparecer el fenómeno de la inadecuación de *saber un deber*, por ejemplo, o *saber a Dios* con los meros saberes.

Unas breves reflexiones sobre el modo de cómo muchas filosofías importantes reflejan aspectos de lo dicho hasta ahora. En efecto, no pocas filosofías implican una crítica de la excesiva pretensión que han tenido otras de conquistar más regiones de las que debían. Así la filosofía frente a la mitología, e incluso frente a la religión, reclama en principio lo suyo. Otra cosa es si siempre ha acertado a reclamar lo justo, si no se ha quedado corta o se ha pasado de larga.

Lo mismo podría decirse de la ciencia con respecto a la filosofía y de las ciencias entre sí.

Realismos, idealismos, materialismos, espiritualismos, pan-eticismos, pan-factismos, escepticismos, etc., son correcciones de indebidas conquistas de una región por otra. Lo que sucede es que, cuando estas correcciones se absolutizan, se convierten a su vez en conquistas injustas. En todos esos «ismos» hay trozos legítimos de fidelidad a lo dado, y deberían estudiarse de forma que eso apareciese.

Sólo un par de casos:

Uno. En filosofía tal vez la desnaturalización más radical y esterilizante que ocurre es la de racionalizar lo fundante, lo posibilitante, desde y con categorías (lógicas, modos de ser) de lo posibilitado. Ello se explica porque el fenómeno que primero cae bajo la atención de la conciencia es el fenómeno posibilitado, no el de lo que lo hace posible, toda vez que éste va solapado en lo posibilitado como el ojo y la luz en lo visto.

Otro. Con frecuencia se comete la mala interpretación del fenómeno de la validez de las lógicas. Se lo toma por primario, por inmediato, por no fundado, so pena, naturalmente, de ser ilógico. Aunque

tal vez habría que decir so pena de ser racional con racionalidad de esfera de dación más extralógica que preológica.

Si se deja a todo el fenómeno aparecer, entonces lo que resulta es que las lógicas (cálculos, figuras, reglas, principios, axiomas, axiomática, etc.) están predeterminadas por las combinabilidades de «aquello» de lo que se enuncian por principios y en cuanto se enuncian de ello. Incluso, aun cuando todo el aparato lógico y el metalógico fuera por hipótesis convencional, esos aparatos serían convenciones sobre algo indeterminado, excepto en cuanto a las combinabilidades legítimas que estableciera la convención. Y naturalmente «esas combinabilidades» no pueden demostrarse con una lógica que vale (es fenómeno como válida) en tanto que dependiente de esas combinabilidades. Es que también aquí lo fundante pertenece a otra región y tiene otra racionalidad que la de lo fundado.

Interesa dejar destacado sólo esto: *otra racionalidad*. En el caso de los fundamentos de las lógicas: una racionalidad por lo menos no demostrable.

De ahí que una lógica desarrollada, por muy sintáctica pura y por muy in-semántica que se quiera, en definitiva significa, *semánticamente*, un esquema de combinabilidades concretas y un esquema de incombinabilidades infinitas, pero determinadas estas últimas por las combinabilidades, hasta el punto de que en la medida en que esas lógicas pretendan ser lugares de racionalización funcionan como mundos formales y los significan. En algunos casos hasta se pueden dibujar, como por ejemplo el árbol de Porfirio, con su esquema de tronco y ramas, esquema significativo de relaciones de extensión de los conceptos, antes de poner en él los frutos concretos de los géneros y las especies, y las concreciones de éstos.

Esta postulación de mundo formal o de campo de validez es más gruesa en los sistemas de saber que empiezan implícita o explícitamente postulando que el mundo es de una clase y se compone de tal clase de componentes.

Tras la lectura de las páginas que preceden querría dejarse ver una intuición fundamental: que el hombre se asoma por muchas ventanas a paisajes que en su integridad sólo se dejan ver por su ventana correspondiente.

Y todos son visibles, pero con visibilidades distintas.