

# PRECARIEDAD Y PERENTORIEDAD DE LA RAZÓN

Jorge Eduardo Rivera Cruchaga  
Universidad Católica de Valparaíso

*Busquemos como quienes van a encontrar, y  
encontremos como quienes aún han de buscar,  
pues, cuando el hombre ha terminado algo, en-  
tonces es cuando empieza.*

(S. AGUSTÍN, *De Trinitate* ix, cap. 1)

**RE** Al iniciar este Congreso de Filosofía, cuyo tema lo constituye *la racionalidad y la irracionalidad*, lo que equivale a decir que vamos a hablar aquí *de omni re scibili* (y hasta podría añadirse: *et de aliquibus aliis*), no me parece descaminado invitar a los presentes a una meditación que se empeñe en fijar lo que propiamente queremos decir cuando hablamos de “la razón”. Estoy consciente de que esta tentativa se asemeja al intento de coger el aire entre las manos, ya que, paradójicamente, si bien es cierto que, más que de ninguno otro, el ejercicio de la razón es el ‘negocio’ propio de los filósofos —que es el nombre que daba Kant precisamente al análisis de los juicios secretos de la “razón común”— esa mismísima razón, empero, quizás de puro presente y de puro cercana, se nos escabulle constante y obstinadamente en su precisa y real figura. ¿O será que la razón no tiene ninguna figura, y que el vocablo con que la designamos no es sino el nombre de una perplejidad o de un ámbito muy amplio de variadas ocupaciones? Por lo pronto, no lo sabemos. Y he aquí, precisamente, una súbita aparición de la razón: la razón hace su entrada en escena cuando no sabemos qué pensar acerca de algo.

No empieza ella por exponer ante nuestra mirada interior un dilatado campo de realidades, bien asegurado y rico en perspectivas. Comienza

dejándonos en la estacada, poniéndonos en apuros. La razón empieza por la aporía.

Podría ciertamente discutirse si estos apuros son ya la primera presentación de la razón en la escena de nuestra vida o si no son, más bien, la llamada apremiante para que ella acuda. Sea lo que fuere, lo cierto es que la razón va siempre acompañada en su primer despuntar de una extraña desazón, de una inquietud fundamental que nos arranca de lo seguro y “hogareño” de un mundo en que creyéramos estar como en casa, y nos instala en lo *unheimlich*, lo terrible y desazonante de un no saber. *Thaumázein*, en el sentido socrático de esta palabra, no es asombrarse de la belleza del mundo o del despliegue de una fuerza que nos sobrecoge, sino —más modestamente, en apariencia— asombrarse de no saber algo que en algún momento creíamos saber.

La razón —no sólo la filosofía— comienza con este asombro. Permítanme ustedes empezar, a mi vez, ahora, simplificando un poco las cosas e imaginar que en algún momento vivimos en tranquila posesión... no voy a decir “de la verdad”, porque esta palabra, más que a un estado por el que pueda comenzarse, corresponde a un término de llegada tras denodado esfuerzo. Verdad no es, en este sentido, algo en que se está de partida, es algo a lo que se llega después de muchos afanes. Y por ello, ese primer estado de que hablaba no es una quieta y regocijada “posesión pacífica” de la verdad, sino un apacible no hacerse cuestión de ella. En el horizonte de ese primer momento de inocente felicidad no se eleva aún el humo de la verdad, ni tampoco, por supuesto, de su contrapartida la no verdad.

Nos hallamos simplemente *embargados* en la realidad, sin problemas de verdad y no verdad. Lo cual no quiere decir, ni muchos menos, que no haya ninguna clase de problemas. No: ahí está el afán cotidiano por la subsistencia, el dolor de las separaciones, la perturbadora presencia de la enfermedad o la amenaza de la muerte. Están la contravención de los demás, la solicitud por los que se ama o el temor de lo que podría perjudicarnos. Todo ello royendo la presunta calma de la existencia.

Pero todas esas cosas están allí como están las estrellas en el firmamento y las piedras en el camino. Son cosas de la vida con las que tenemos que contar, como contamos con el sol y con la noche.

Lo que no hay en este cuadro que intento imaginar con ustedes es el *dolor* de la ignorancia. No estoy diciendo que no hay ignorancia. La hay y más abundante quizás que en ningún otro estado. Pero esa ignorancia es otra cosa más que está allí en el paisaje de la vida, tan obviamente como el suelo que nos sostiene. De esa ignorancia y de todo lo en ella ignorado no nos hacemos ni la más mínima *cuestión*.

este ejercicio consiste —aquí y ahora— en ir en búsqueda de esa misma razón que ejercemos.

Lo cual quiere decir que la razón es un modo de conocer que se distingue de ese otro conocer que hemos llamado “fuerte”. En el conocer fuerte conozco la cosa por su inmediata presencia en mi inteligir, la conozco —decíamos— *in actu exercito*, en el ejercicio o ejecución del acto que es, por ejemplo, en este caso, la razón misma. Pero, por lo visto, esta inmediata presencia no nos basta, puesto que, pese a ella, seguimos buscando. Y lo que seguimos buscando es conocerla de otra manera: de un modo justamente *racional*.

Estar buscando: esto es la razón. Razón es intelección en búsqueda, es marcha o, como dice Zubiri, *intellectus quaerens*. Ya tendremos que preguntarnos —preguntarnos: una vez más un acto de razón— qué es lo que en esa marcha intelectual buscamos y cómo lo buscamos. Pero por ahora volvamos a nuestra imaginación interrumpida y recordemos que en un primer momento pareciera como si el hombre, pese a los múltiples problemas vitales que lo acosan y pese también a las no menos numerosas ignorancias que cierran el horizonte de su existir, no se hace aún cuestión ni de su propio ignorar ni, mucho menos, de lo en él ignorado.

Vive, se diría, en una especie de estado de inocencia intelectual. Lo que no significa en absoluto que viva en prescindencia intelectual, como si entonces no ejerciera la función intelectual y que sólo esporádicamente, en escasos y privilegiados momentos, esplendiera en el cielo de su existir, como un relámpago de vida superior, un atisbo de inteligencia. Nada más apartado de la realidad que esta absurda interpretación. El hombre intelectualmente “inocente” no ejerce, por supuesto, su razón, pero sí ejerce su inteligencia, y tanto la ejerce que vive solamente en eso que hemos llamado “conocimiento fuerte”: sumido en la ejecución de actos, que serían imposibles sin una presencia de la realidad de las cosas con las que hace su vida, es decir, sumido en una intelección de las cosas de la vida y, en una intelección del mundo como horizonte de la propia existencia. Lejos de prescindir de la inteligencia, ese hombre está demasiado embargado en ella como para tomar distancia de las cosas y plantearlas como problemas.

No es que la razón esté ausente de esa vida, pues, como veremos, la razón es un momento estructural de la inteligencia que, en alguna forma, aunque no sea más que en esa que consiste en estar puramente incoada, se encuentra ya siempre en todo acto de inteligir. Pero, por ahora, prefiero no tomar en cuenta esa razón incoada y fijar los ojos en el otro momento, con mucho el más radical, que es la pura y simple intelección sin más de las cosas de la vida.

Llamo cosas de la vida no sólo las que el hombre hace, como cazar y divertirse, hacer el amor o la guerra, sino también a todo aquello que de alguna forma comparece, del modo que sea, en la vida del ser humano: los objetos que trae entre manos —útiles, obras en ejecución—, la naturaleza en que se apoya para realizar sus obras y propósitos, la inmensidad que lo rodea, el firmamento allá en las alturas, el suelo bajo sus pies, el aire que respira o el campo que lo embarga con sus aromas y sonidos y —por supuesto— los otros, los demás humanos con quienes convive o junto a los cuales pasa indiferente. Todo esto, y los dioses o el Dios único, por encima y por debajo de todo y en la entraña misma de todo, los dioses de su creencia, de sus expectativas, temores y esperanzas y —hoy— de su olvido, todo ello es, en el uso que le estoy dando a la palabra, cosa de la vida, *prâgma*, como dirían los griegos.

He hablado de “no tomar en cuenta” la razón incoada y de “fijar los ojos” —los del alma, claro está— en ese otro momento, más radical, que es la pura y simple intelección de las cosas de la vida. Estas dos actitudes, “no tomar en cuenta” y “fijar los ojos en...”, son, en el contexto en que nos hallamos, actos de la razón. “Tomar en cuenta” bien puede tener un sentido puramente vital y pre-racional, como cuando “no tomo en cuenta la lluvia” y salgo a mis quehaceres sin que me importe exponerme a un buen resfriado. O cuando “no tomo en cuenta las ofensas que se me hacen” y persevero en el aprecio y el amor de la persona que me las infiere. Pero hay otro tipo de “toma” o “no toma en cuenta”, que consiste en *hacer entrar* eso que tomo en cuenta en *la cuenta* por medio de la cual puedo *dar cuenta* —para mí y para los demás— de la cosa que está en cuestión. Así, si yo ahora tomara en cuenta esa razón incoada, tendría que dar cuenta de ella. Y de eso es de lo que por ahora prescindo, porque de lo que quiero dar cuenta es de ese otro momento, mucho más radical que la propia razón, en el que la razón misma se va a apoyar en su orto y en su despliegue, y que es *la pura y simple intelección sin más de las cosas de la vida*. Sobre esto fijo ahora los ojos de mi alma, y, al hacerlo, deja ella —la pura y simple intelección sin más— de ser algo puramente presente en mí, algo conocido tan sólo y nada menos que por ese su estar presente mismo, y se convierte entonces en ob-jeto de meditación, es decir, en ob-jeto acerca del cual voy a ejercer un acto de *mediación* (meditación es, precisamente, mediación), por medio del cual lo que ya antes estaba presente vuelve a pre-sentarse, pero esta vez como pro-blema, esto es, como algo que me porta consigo y me arroja hacia un fondo desde el cual puedo volver a la cosa con que me ocupo, pero ahora “comprendiéndola”, vale decir, sabiéndola “alojar” en la totalidad de lo que hay, que es el fondo en que me he visto pro-yectado, y “alojándola” en ese todo de tal suerte que yo vea que lo que allí

se aloja no sólo se encuentra alojado allí de hecho, sino que *tiene que estarlo*, porque ese y no otro en su sitio propio y desde siempre para él asignado.

Conocer algo como objeto de razón (en este caso, teórica) es conocerlo como siendo lo que tenía que ser, re-conocerlo, verlo como quien ya lo ha visto (*eidénai*). O sea, conocerlo *a priori*.

Con ello, y casi sin darnos cuenta de lo que hacemos, la razón se nos ha ido perfilando poco a poco ante nuestra vista. Notemos empero cómo lo ha ido haciendo. No en una especie de simple inspección, en que no tuviéramos más que constatar lo que ya está ahí desde siempre, como cuando describo un árbol recorriendo mentalmente sus partes y haciendo constar su múltiple presencia. No es ese el modo como la razón nos ha ido mostrando su perfil, sino, más bien, en un *recorrido*, en un ejercicio, que nosotros hemos tenido que ejecutar. Este carácter ejecutivo de la razón —Zubiri lo llama “la razón como actividad”— es una de sus características más importantes. Ya volveremos sobre ella.

Pero antes, no abandonemos aún nuestra imaginación inicial. Hablábamos de un “estado de inocencia intelectual” en que nos hallamos en medio de las cosas, absortos en el trato con ellas y sumergidos en el horizonte del mundo vital en que nos movemos y somos. Para acercarnos mejor a este estado y al modo de intelección que en él rige, podemos representarnos un par de casos ejemplares que nos habrán de permitir echar una mirada a esa modalidad intelectual de una manera más concreta, y esto quiere decir, de una manera más pensante.

Uno de ellos podría ser, por ejemplo, el que tiene lugar cuando al caminar por el campo nos sentimos embargados por el paisaje, nos sumimos en él, *estamos* en él (en el sentido fuerte de esta palabra) y *lo somos* de algún modo. No me interesa, por ahora, el modo como lo somos. Lo que me interesa es que esa presencia del paisaje a nosotros— que no es aún presencia en tanto que objeto de contemplación “estética”, cosa, a mi modo de ver, muy derivada—no es un puro estar, por así decirlo, *físico* o material del paisaje ante mí o para mí, sino una presencia *de su realidad misma*: un ser del paisaje en mí, desplegando su realidad ante mi inteligencia.

Hago constar esta presencia de la realidad del paisaje ante mi inteligencia, o mejor, *en ella*, no para que se piense que yo creo que el paisaje sólo está presente a mi inteligencia, la cual haría de él un objeto de contemplación intelectual, cosa también muy derivada y ulterior, sino para que conste positivamente que en este *estar* del paisaje él está, ciertamente, *también* en mi inteligencia. A esta actualidad de lo real en la inteligencia llamo, con Zubiri, *inteligir*.

Afirmo, pues, que ese “estado” o presencia embargante, absorbente, del paisaje, en virtud de la cual éste no está “ante mí”, sino en torno a mí, rodeándome, reteniéndome en él mismo, absorbiéndome o, mejor aún, por la cual yo estoy en él, absorbo por él, que esta presencia —digo— del paisaje no es sólo asunto de inteligencia. Por lo pronto, no lo es de inteligencia “pura”, sino de inteligencia *sentiente*. No es que “además”, o si se quiere, “antes” de inteligirlo, yo también lo vea, lo oiga, lo sienta, lo respire, lo goce (no estética, sino biológica y existencialmente), lo cual es obvio. No se trata de un “además”, sino de que así —viéndolo, oyéndolo, olfateándolo y palpándolo— lo inteligio. Inteligir es inteligir *sintiendo*, en un *noeîn*, como dirían los griegos. Pero no se trata sólo de eso: de inteligencia sentiente, concepto a mi modo de ver esencial para la filosofía, que le debemos a Zubiri. Se trata de algo más y, en cierto modo, previo: no sólo siento el paisaje, sino que lo admiro, lo gozo, lo deseo, lo quiero o lo rechazo, lo repugno, lo soporto. En él no estoy solamente con mis sentires y con la inteligencia, de la que el sentir forma parte estructural, sino con mis facultades apetitivas sensibles e intelectuales, con mis sentimientos, con mi querer y con mi no querer. Es más: no estoy sólo en el paisaje con todas estas cosas juntas, sino que estoy en él de un modo más radical y unitario, que es anterior a todas estas distinciones y del cual ellas no constituyen sino el análisis racional: estoy en el paisaje con todo mi ser, con mi realidad entera. Embargo, absorción, es respectividad total de la realidad humana —incluida, por supuesto, la inteligencia— a la realidad de las cosas de la vida.

Ese estado de embargamiento, de inmersión plenaria, de *synousía*, con las cosas, y con el mundo en tanto que horizonte de ellas, es lo que he llamado “inocencia intelectual”. Inocencia quiere decir aquí comunión sin problemas.

Repito: no es que la vida carezca entonces de problemas. No. Sino que lo que es sin problemas es la comunión con las cosas. Una especie de estar en la luz sin que las sombras se destaquen aún de esa luz, de la que forman parte. La ignorancia es un límite que no es sentido como tal. Que es tan sólo de un modo “inmediato”, como diría Hegel.

Algo semejante es lo que ocurre con ese otro caso de intelección pre-racional que es la audición de una obra musical. Al escuchar una fuga de Bach, tengo obviamente una intelección. Si no, esa fuga sería para mí un puro conjunto de ruidos, a lo mejor agradables y hasta de algún modo organizados, pero de ninguna manera sería ella un trozo de música. La fuga de Bach *lleva* a mi propia inteligencia, y la lleva en los sonidos mismos que oigo. Oír e inteligir son aquí inseparables. Y yo añadiría que también inseparable de ambas cosas es el conjunto de reacciones biológicas, por una parte,

que los ritmos y melodías provocan en mi organismo, y que son *constitutivo esencial* de la música en cuanto tal, y, por otra, de los gozos, expectativas, dolores y ternuras que hacen a la música en su dimensión más sublime. Embargo, absorción, es lo que tiene lugar al escuchar una obra musical. Escucharla es ir con la música, no un estar “frente a ella”; es un ser llevado y traído por ella, ser *en ella*.

Aquí no hay todavía razón. No hay búsqueda en sentido intelectual, no hay marcha de la inteligencia hacia un fondo que se nos oculta. Y si bien yo creo que la música lleva incoada en sí una cierta forma muy particular de razón, ahora no me estoy refiriendo a ella, sino al puro ser llevado con el ser entero por la música, al ir con ella, al *oírla*, en sentido pleno.

En este intento imaginativo —y ello quiere decir, a la vez, pensante— que estamos realizando como un tanteo experiencial que pudiera permitirnos una aproximación a esa cosa tan sutil y escurridiza que es la razón, nos hemos instalado en un estado de inocencia intelectual que consiste en con-vivir con las cosas de la vida sin hacerse cuestión de ellas, sin problemas ni objeciones de su parte, esto es, sin que ellas se nos conviertan en objetos que hubiera que sobrepasar para ir a ver allá, tras de ellos, en un “tras” que es también *de ellos mismos*, lo que en el fondo y, sobre el fondo de todo lo demás ellos son.

Una especie de estado paradisíaco de la inteligencia, en el que éste no advierte aún su desnudez ni, mucho menos, su esencial limitación, o dicho simbólicamente, su pecado original.

Pero esta instalación imaginativa es real y verdaderamente tan sólo eso: una pura imaginación. No porque ella no responda a la realidad o deje de recoger en alguna forma una dimensión de la misma, sino porque en nuestro imaginar nos hemos dejado de lado una dimensión esencial que no podría faltar en nuestro cuadro: nos hemos dejado de lado el lenguaje.

Y es que no sólo nos movemos embargadamente entre las cosas con las que llevamos a cabo nuestro vivir o con las personas con quienes con-vivimos en un mismo mundo, sino que, al hacerlo, hablamos de esas cosas con los demás y hasta con nosotros mismos.

Ahora bien, hablar de las cosas y hablar con los demás no es todavía un acto de la razón, en el sentido preciso que estamos tratando aquí de circunscribir. Se puede hablar también “inocentemente”, quiero decir, sin problemas, sin hacerse cuestión de aquello de que se habla. Sin duda no podemos hacernos cuestión de las cosas sin hablar; pero sí podemos hablar sin hacernos cuestión de ellas. Hablar no es marcha inquiriente hacia un fondo posibilitante, hacia el fundamento mismo de aquello de que hablamos. No lo es, en todo caso, necesariamente. El lenguaje no es primariamente eso. Sino

que hablar bien puede ser, por lo pronto, pedir o mandar, solicitar o preguntar, digo preguntar en un sentido puramente pragmático y vital, como cuando el niño, ante algo extraño y desconocido, abriendo desmesuradamente los ojos, pregunta: “Mamá, mamá ¿qué es eso?” ¡Que no le vaya a dar a su hijo una mamá filósofa largas explicaciones sobre la esencia última o el qué constitutivo de eso por lo que el hijo pregunta! Lo que el niño quiere saber es tan sólo y simplemente el nombre (¡si fueran tan simples los nombres! Pero eso lo digo yo ahora, filosofando, razonando, no el niño, preguntando), y quizás, *con el nombre y en el nombre*, el talante de su madre, cómo se enfrenta ella con eso para él desconocido. Si la mamá le contesta, pongamos por caso “eso es un parlante”, ya no hay más cuestión, porque la pregunta no era pregunta racionalmente inquiriente, sino algo muy parecido a pedir el niño que se le dé la mano, que se lo tranquilice. Preguntar es aquí “pedir”.

Hablar, en este primer hablar de que ahora estamos hablando es, pues, pedir, solicitar o incluso hacer. Como cuando desde lo alto del andamio, el operario, refiriéndose al martillo que tiene entre manos, dice: “Demasiado pesado...”, que no es, por supuesto, ningún juicio apofántico acerca de lo que el martillo en realidad sea, sino simplemente un modo de solicitar y llevar a cabo un cambio de martillo. “Demasiado pesado...” significa aquí tanto como: “¡Venga otro...!”.

Entre las primeras palabras que les escuché a mis hijos estaban sobre todo “no” y “más”. Nada de declaraciones, como puede verse, sino un “no” que no es sino el rechazo pragmático de lo que no se quiere, y un “más” que no hace más que solicitar otro poco de lo que se desea.

Pero no hay tan sólo, por supuesto, este tipo de lenguaje en que se pide o se rechaza, en que se impreca o se acaricia. Hay también el hablar propiamente declarativo, el logos apofántico, la afirmación. ¿Estaremos en este caso ya instalados en la razón? Con Zubiri, pienso que no. Que el logos afirmativo, cualquiera sea su forma no es aún razón, porque carece de un momento constitutivo de ésta: la búsqueda, que sale fuera del campo de lo primariamente inteligido, del campo del embargamiento, hacia un fondo totalizante que con obstinada constancia se nos hurta.

Hay aquí, sin lugar a dudas, una modalidad de intelección muy diferente de la que hemos llamado de la absorción embargante, una modalidad que consiste en inteligir una cosa determinada *desde otras*.

Es un modo de intelección a distancia, es decir, en el que empezamos por retraernos de la cosa previamente inteligida, dejándola estar a solas en medio del campo de la realidad, y nos retiramos hacia algo que por lo pronto se nos presenta como puramente *irreal* y desde lo cual —moviéndonos en el ámbito de la realidad abierto por las cosas reales mismas— retornamos a

aquella primera cosa para ver si se realiza o no en ella lo que irrealmente empezamos por “figurarnos” de ella.

Esa irrealidad por medio de la cual intentamos inteligir lo que la cosa realmente es, no estriba tan sólo y necesariamente en la idea o el concepto, sino también —según nos hace ver Zubiri— en el puro y simple “percepto”, vale decir, en la cosa percibida misma, pero desrealizada en un mero “esto”, que me permite inteligir la cosa como *una* cosa en el medio de la realidad, y como una cosa enteramente individual. O puede también la irrealidad ser un *factum*, algo fantaseado, como ocurre, por ejemplo, en el decir poético, que no es menos afirmativo ni menos intelectual que el decir estrictamente lógico, sino tan sólo diferente de él.

Pues bien, desde la distancia abierta por la realidad en tanto que trascendentalidad del campo y ratificada en la retracción hacia la “simple aprehensión” irreal del percepto, del ficto o del concepto, el inteligir revierte, moviéndose en el *medium intellectionis* que es el campo de la realidad, sobre la cosa primariamente inteligida y ve ratificado o rehusado por ella eso que como irreal sólo representaba una figuración de lo que la cosa tal vez sería (o no sería). Esta ratificación es una afirmación. (La negación es también, en este sentido, una afirmación). Es un modo de inteligir en logos afirmativo lo que la cosa es *en realidad*, es decir, en el *medium realitatis* que es el campo, y esto significa, lo que la cosa es entre otras y desde otras.

Este movimiento de unas cosas a otras y luego nuevamente a las primeras no nos saca del campo de la realidad abierto en la intelección embargante. Por eso, precisamente, no es razón.

Y, sobre todo, ese hablar no es normalmente, por lo pronto, el resultado de ningún esfuerzo creador nuestro. No forjamos nosotros mismos los conceptos que afirmamos en la realidad, ni mucho menos la forma lingüística de hacerlo. Si ante un peligro que repentinamente amenaza a alguien desprevenido, gritamos: “¡Cuidado!”, esta forma de advertencia y la palabra con que la hacemos no provienen de nosotros. Son algo aprendido y repetido casi mecánicamente. Hablamos como “se” debe hablar, como hablan todos. Nuestro hablar es el hablar común y corriente, no es propiamente nuestro. Las palabras son generalmente índices vacíos o semivacíos; y no responden de ordinario a una verdadera y responsable intelección efectiva.

Por eso, lo primero que hace el lenguaje poético es reconquistar el *decir*, la fuerza nombrante de las palabras, hacerlas *hablar* en experiencia original, transmitiendo no el contenido objetivo de esa experiencia, sino el experimentar mismo. Las palabras se tornan entonces “creativas”, es decir, “poéticas”, porque hacen venir a realidad a las cosas nombradas, las dejan estar y esplendor delante de nosotros y celebran la fiesta de este advenir naciente.

En el lenguaje común y corriente, más que inteligir nosotros la *realidad* de las cosas, somos portadores manipulantes de una intelección ajena, que quizás un día tuvo su frescura original, somos repetidores de lo visto por otros.

Sin embargo, y pese a ello, ya este modo de hablar crea una distancia entre nosotros y las cosas, permite aislar esas cosas, desconectarlas entre sí y del todo del embargamiento y, así separadas las unas de las otras, intentar reunir las nuevamente por medio del logos.

“Ver a distancia” es todo lo que en este nivel de la inteligencia hemos logrado. Pero también, nada menos que ello. Esta distanciaci3n no est3 en absoluto “justificada” ante nuestra raz3n. En ella nos movemos “ejecutivamente”, *in actu exercito*: hemos sido puestos en ella por el lenguaje recibido por medio del aprendizaje.

En este “estado” no hay todav3a *raz3n*, porque en 3l no hay a3n problemas, no hay b3squeda, no hay marcha hacia fuera del campo del embargamiento. Hay, ciertamente, distancia *en* ese campo, pero no hay un salir *de 3l*. Y esto, la salida fuera del campo de la realidad en que estamos por lo pronto absortos y embargados, eso, precisamente —salir hacia lo desconocido— es, me parece, la raz3n.

Pero es necesario hacer una 3ltima precisi3n: la distancia en que el logos se va a mover y que es constitutiva de 3l, ha producido —dec3amos— una ruptura de la unidad del embargamiento. Ya no estamos enteros en algo plenario y total, sino que nos hallamos enfrentados intelectivamente con “una” cosa dentro del campo de la realidad. En esta ruptura del embargo original se ha producido una desgarradura, un *Riss*, como dir3a Heidegger, y esta desgarradura hace lejana, distanciada la cosa de la que se habla. Empero —y esta es la precisi3n que me faltaba a3n hacer— esa desgarradura en el embargo es —ella misma— algo que me embarga. Cuando hablo, la desgarradura no es objeto de mi hablar, sino la condici3n ejercida del mismo. Yo vivo en la desgarradura, soy en ella, *estoy* embargadamente en lo abierto por ella.

Se trata simplemente de una nueva forma de embargo: el embargo desgarrado. Lo que conozco ahora lo sigo conociendo en el sentido fuerte de conocerlo al ejecutarlo. Conocer sigue siendo *gnosis*: presencia inmediata en el acto mismo en que ejecuto lo conocido.

¿Qu3 es lo que falta todav3a para que se produzca esa modalidad del inteligir que llamamos la “raz3n”? Al responder a esta pregunta iremos recogiendo los diferentes aspectos de la actividad racional que se nos han estado presentando a lo largo de estas meditaciones.

Pudiera pensarse, como es usual, que razón es lo mismo que discursividad, re-corrido, tránsito de una cosa a otra. Sin lugar a dudas, en todo acto racional hay un movimiento discursivo, hay un dis-currir. Es, por lo demás, lo que etimológicamente quiere decir la palabra latina de *ratio*, cuyo significado primario y radical es el de “cálculo” y “cuenta”. Pero, siendo esto verdad, no nos basta. Porque lo que tenemos que averiguar es si todo dis-currir, por el hecho de serlo, es ya un acto de razón. Ahora bien, pareciera que no es así: mirar un cuadro es ir de una cosa a otra, es discurrir, pero nadie diría que es un acto de razón, ¿o lo es? Recorrer un espacio es también un cierto dis-curso, pero no parece ser un acto de razón. Pienso también que el logos afirmativo es un movimiento entre las cosas, pero no un ejercicio estricto de la razón.

Hay ejercicio de la razón allí donde hay propiamente un “pensar”, no en el sentido vago y general de “inteligir”, sino en la significación propia y rigurosa de “pesar” o “sopesar” razones.

Tradicionalmente se ha visto el acto propiamente racional en ese discurso que transita de un logos a otro: en el razonamiento. Es la concepción clásica de la razón que apunta ya en Platón pero que encuentra su pleno y maduro desarrollo solamente en Aristóteles, y que corre luego a lo largo de la Edad Media y del racionalismo moderno casi sin estorbos ni impedimentos. Esta concepción se ve reformada radicalmente por Kant, para quien la razón propiamente dicha sería la organización totalizante de la experiencia; y en seguida por Hegel, que entiende la razón como movimiento dialéctico.

En la concepción clásica razonar sería, pues, ir desde unos principios, entendidos generalmente como juicios, y sobre todo, en última instancia, desde unos principios primeros o juicios fundamentales (*Grundsätze*) hacia unas conclusiones o juicios derivados fundamentalmente de aquéllos.

Que esta forma de discurso lógico sea un ejercicio de la razón es innegable y no ofrece mayores dificultades. En cambio, resulta altamente cuestionable que el razonamiento sea lo propio y formalmente constitutivo de la razón en cuanto tal.

En efecto, apenas nos detenemos a reflexionar echamos de ver que las cosas no son en absoluto tan claras como pareciera. Primero, porque la razón no es solamente razón teórica, sino también, e incluso antes, razón práctica. Y al hablar de “razón práctica” no me estoy refiriendo tan sólo a la razón ética o a la razón política, sino también a la razón religiosa y a la razón vital en todas sus formas, como es, por ejemplo, ese movimiento intelectual que consiste en ir conociendo cada vez más a fondo a una persona, o ese otro que estriba en la adquisición de una rica experiencia de la vida, o incluso esa variedad que es la razón pragmática que funciona a cada paso en nuestro

vivir cotidiano, como cuando pensamos en lo que conviene hacer en determinadas circunstancias o simplemente en el porqué de algo que nos ha sucedido.

Todas estas formas de pensar son indudablemente formas de razón, pero no son, ni mucho menos, estrictos razonamientos. Lo aclararemos dentro de un momento. Añadamos por ahora tan sólo que la concepción tradicional de la razón no explica tampoco por qué nos vemos forzados a discurrir en el sentido lógico de esta palabra, ni se plantea mucho menos la cuestión de si eso mismo que nos fuerza a razonar no podrá también llevarnos a otro tipo de búsqueda intelectual muy diferente del razonamiento propiamente dicho, que constituye, sin embargo, un verdadero ejercicio de la razón.

Aclaremos la cosa con un ejemplo. Supongamos que he convenido verme con un amigo en determinado lugar y a determinada hora. Llego puntualmente a la cita, pero mi amigo no aparece. Seguramente en estas circunstancias surgirán dentro de mí toda clase de sentimientos y hasta quizás más de alguna decisión: sentimientos de molestia o de extrañeza; de frustración o de alivio; la decisión de no volver a ver a ese mal amigo o qué sé yo. Me veo absorto en una situación y embargado en ella con todo mi ser. Ahora bien, si por un esfuerzo de índole muy particular, en vez de dejarme llevar por el embargo, retorno reflexivamente con mi inteligencia a esa misma situación en que me hallo embargado —embargado también con la inteligencia, por supuesto— y me dedico, ya no a sentir o a decidir, sino simplemente a pensar en lo ocurrido, buscando entender *por qué* ha ocurrido, esta actitud mía es posible precisamente en virtud de que me abstengo de ser arrastrado por el embargo y de que, dejando en suspenso esos sentimientos y demás actitudes, que siguen pese a ello estando allí, me dedico solamente a inteligir, es decir, ahora, a *pensar* qué pudo haber ocurrido para que mi amigo no viniera. Es una especie de inmenso “sin embargo” por el que puedo dedicarme solamente a pensar, buscando entender lo que de otro modo me resulta ininteligible: la no venida del amigo. Pensar es aquí poner entre paréntesis todos los otros actos constitutivos del embargo y quedarme sólo con el inteligir, pero con un inteligir que en este caso es un inteligir en marcha, una búsqueda. Pensaré, por ejemplo, que mi amigo puede haberse enfermado, o bien que quizás esté molesto conmigo por la discusión que tuvimos hace poco, o que se trata, de nuevo, de una de sus características distracciones y olvidos, etc. De estas ocurrencias descartaré algunas: “No, no, eso no lo haría mi amigo”, “no está enfermo, pues lo vi esta mañana”, y acogeré como plausibles otras, y entre ellas escogeré la mejor, o simplemente suspenderé el juicio.

Este tantear pensante es, sin lugar a dudas, un acto de la razón, una marcha inquiriente intelectual hacia el fundamento de eso que tengo ahí

delante: la ausencia de mi amigo. Y aunque no cabe duda de que estos pensamientos míos bien pudieran ser expresados *en forma lógica*, como si digo, por ejemplo: “Todo el que es distraído, puede faltar a una cita... Mi amigo es distraído... Ergo”; o también: “Alguien puede faltar a una cita sea por estar enfermo, sea por haberse enojado, sea por simple olvido... etc.”, aunque todo esto es posible de ser hecho, sin embargo, esa “forma” lógica no es lo que constituye propiamente *lo pensante* de mi pensar, sino tan sólo, justamente, eso: su *forma* lógica. Lo propiamente pensante está en el tanteo que hago mediante las distintas ocurrencias que me vienen a la mente o que yo forjo voluntariamente, es decir, que invento. Lo propiamente pensante, lo racional, no está en la forma lógica, sino en esa especie de *salto*, en cierto modo en el vacío, por el que intento anticipar lo que aún no está en el campo de mi inteligir inmediato, y que tal vez no llegue a estarlo nunca.

Según esto, razón sería el movimiento en que me veo impelido por la realidad misma previamente inteligida en el embargo hacia fuera de ella, hacia la realidad pura y simple de lo que hay “en realidad”. Esta impelencia es el orto mismo de la razón. Y su ejercicio concreto radicaría entonces, en nuestro caso, en la *invención* de diferentes explicaciones *posibles* y en el ulterior sopesamiento de esas explicaciones con vistas a ver cuál es la más plausible o, a lo mejor, la única coherente con todas las circunstancias dadas en concreto. Invención o forja de posibilidades y experiencia tanteante serían, pues, junto con el apoyo en la realidad impelente, lo constitutivo de la razón en cuanto tal. Esa experiencia puede ser sumamente variada, desde la mera experienciación pensante llevada a cabo en el fantasear creativo, hasta el riguroso experimento científico realizado en un laboratorio y con instrumentos de medición exacta.

Lo que me lanza en la búsqueda pensante, es decir, lo que lanza hacia la realidad pro-blemática, no son ciertamente los sentimientos que yo pueda experimentar, ni tampoco ninguna presunta ley de la razón, ni la curiosidad o un deseo de saber (*órexix tou eidénai*). Lo que me lanza a la búsqueda es la realidad misma en la que me encuentro embargado. “El problematismo —dice Zubiri— no es primariamente el carácter de mi marcha sino que es primariamente el carácter de la actualización misma de lo real. Lo real da que pensar. Y este dar es justamente el problematismo; algo dado por lo real. La realidad en ‘hacia’ [“hacia” es un modo del sentir en Zubiri] me lanza a una actualidad peculiar de lo real: a una actualidad problemática. Y esta actualidad de lo real como modo de actualización es lo que formalmente constituye un problema. Por esto es que los problemas no se forjan sino que se descubren, se encuentran. Y sólo porque lo real está actualizado problemáticamente, sólo por eso la intelección es y tiene que ser inquiriente por

necesidad intrínseca. Inquirir es el modo de inteligir la realidad problemática en cuanto problemática. Y esto es inexorable. Es muy posible que lanzados por lo real problemático nos retraigamos y no prosigamos la intelección. Hay millones de problemas ante los que todo el mundo puede pasar de largo. Pero lo que es forzoso es que ante el problema o bien nos detengamos o bien pasemos de largo. Y esta *forzosidad* es justo el *inquirir*. Pasar de largo es una forma de inquirir. Lo problemático determina en cuanto tal una intelección inquiriente” (*Inteligencia y Razón*, p. 64).

La forzosidad del inquirir, en cualquiera de las formas de la razón —teórica, práctica, pragmática, poética, vital, etc.— es lo que llamo la *perentoriedad de la razón*. Razón no es algo que ya esté hecho y determinado de antemano en nosotros, no es, como pensaba Kant, de acuerdo en esto con el racionalismo, facultad de los principios, que sólo requiriera ser puesta concretamente en ejercicio. Razón es algo que se constituye a sí mismo en su propia marcha, impelida por la forzosidad incoercible de la realidad. Razón es esencialmente actividad: pero una actividad en la que somos accionados por las cosas ya previamente inteligidas, en tanto que éstas nos dan que pensar.

Ya veremos que esta perentoriedad de la razón cobra un carácter aún más dramático por el hecho de que la razón está montada en una vida que no espera a que nosotros resolvamos los problemas que en la razón teórica se nos plantean.

Pero antes es necesario que nos volvamos hacia los actos constitutivos de la razón y que miremos en ellos ese otro lado de la actividad racional que aún no hemos tomado en cuenta, es decir, la precariedad de esa razón cuya perentoriedad he intentado mostrar.

El estado de razón es, como veíamos, algo *toto coelo* diferente de esa tranquila posesión intelectual de los otros dos estados intelectivos: es una in-tranquilidad, una in-quietud, esto es, una puesta en marcha por la que, saliendo del estado de embargamiento nos echamos a andar en busca de algo que, por lo pronto, no está ahí. Pues bien, este ser remitidos desde las cosas en que estábamos inmersos hacia lo que no está ahí, lleva consigo la exigencia no sólo de un apoyo en lo real ya inteligido, sino también de una fuerza impelente y de una dirección o ámbito direccional por el que somos lanzados.

Ahora bien, estas tres cosas —apoyo, fuerza impelente, dirección del lanzamiento— no pueden nunca ser puramente generales, sino que tienen que revestir una plena concreción. Lo que quiero decir es lo siguiente: no partimos de la realidad, así *in genere*, sino, por ejemplo, de esta precisa figura de realidad que es la no venida de mi amigo; no somos impelidos por una

fuerza de imposición cualquiera, sino por la de la realidad de este contexto singularísimo; no vamos en búsqueda del fundamento de aquella ausencia así no más, al azar, sino orientados por sugerencias que brotan de la realidad precisa de mi amigo: de sus características distracciones, de la discusión quizás fuerte que tuvimos en días pasados, etc.

Es decir, no nos apoyamos en la realidad previamente inteligida de un modo vago y general, sino en tales o cuales cosas y en tal o cual logos acerca de esas cosas, que no es, normalmente, un logos original al que hayamos llegado por un acto de auténtico des-cubrimiento, sino, más bien, un logos corriente, el logos en el cual ya nos encontrábamos en el estado de inocencia intelectual del que partimos, un logos aprendido, casi siempre borroso e impreciso. Y de este modo, nuestro punto de partida y de apoyo está siempre dominado, en su primer momento, no por una verdad originaria, sino más bien, por prejuicios, por opiniones hechas y afirmaciones dudosas o puramente arbitrarias.

El movimiento de la razón, partiendo precisamente de esta zona de penumbra o, lo que es peor, de empecinamientos y obstinación, de cegueras y ambigüedades, tendrá que salir en busca de la verdad que se halla en las cosas mismas, tendrá que buscar la auténtica fisonomía de éstas. Los diálogos socráticos de Platón son un espléndido ejemplo de esta salida desde la oscuridad cavernaria de una situación dominada por la *dóxa*, hacia el sol de la verdad pura.

Ahora bien, en la búsqueda del fundamento que da razón de las cosas ya previamente inteligidas, vamos orientados por un canon o medida que estas mismas cosas nos ofrecen. La dirección que entonces tomamos no es, claro está, necesariamente la de una vía fecunda. Los fracasos en el intento por hallar la realidad fundamental harán necesario emprender una y otra vez el viaje indagatorio, reformando en cada caso las orientaciones recibidas de las cosas. En este sentido, la razón es esencialmente una aventura, algo por esencia reformable y precario.

Quiero poner un ejemplo que muestra cómo, en un caso bien determinado, la búsqueda intelectual recorre caminos des-viados, que le impiden comprender la realidad por la que pregunta.

En el estado de inocencia locuente a que antes nos hemos referido no nos hacemos cuestión, por ejemplo, de si lo que cada uno de nosotros entiende bajo determinados vocablos es lo mismo que lo que los demás entienden por ellos. Es decir, el lenguaje no es problemático. Y esto, no porque hubiera algo así como una convención pragmática que nos permitiera entendernos en las cosas vitales que a todos nos interesan, lo cual no es, en definitiva, sino una ficción racional de intelectuales, sino que el lenguaje no es problemático

porque no nos hemos puesto en marcha ni tenemos “razón” alguna para ponernos en marcha hacia aquello que, más allá del embargo desgarrado del hablar, lo fundamenta y hace posible.

En cambio, cuando se plantea la pregunta —típicamente racional— de si lo que yo entiendo con una palabra es lo mismo que los demás entienden con ella, esta pregunta, aparentemente tan natural y hasta sensata, no está en realidad allí “naturalmente”, como si de pronto, no se sabe desde dónde ni por qué, hubiese brotado del mismo suelo de mis convicciones básicas. No. Esta pregunta, como toda pregunta teórica, es una construcción sumamente artificial, sostenida por una serie de presuposiciones.

Por lo pronto, no es nada obvio ni inmediato lo que quiere decirse con eso que llamamos “lo mismo”. Ni mucho menos es obvio el sentido que tenga “ser lo mismo” en este contexto. ¿Lo mismo que qué? Se dirá: “Lo que yo entiendo es o no lo mismo que lo que tú entiendes”. Bien, sin duda. Pero, en el supuesto en que esta pregunta se mueve ¿cuál es el *tertium comparationis*, es decir, desde dónde podría —al menos en principio— juzgarse (o sea, discernirse) que en ambos casos se trata de “lo mismo”? Si “lo mismo” significa aquí “igual” (cosa nada evidente), ¿cuál es el punto de vista superior que permitiría *ver* o inteligir que ambas intelecciones son iguales? Y si este punto de vista superior y extralingüístico no existe ni puede existir, en el supuesto tácitamente establecido por la pregunta, ¿tiene sentido hablar de “lo mismo” o “no lo mismo”?

Pero no hay sólo eso. La pregunta supone muchas cosas más. Supone o sub-entiende, por ejemplo, que cada cual tiene “su comprensión” de lo significado por la palabra, y que en seguida se trata de ver si estas comprensiones coinciden. Lo cual implica, a su vez, el supuesto de que las palabras tienen una especie de existencia de algún modo sustantiva (digamos, su materialidad sonora) a la que se añadiría una significación, la cual sería, por así decirlo, portada por lo sonoro de la palabra y transmitida de este modo de un comprensor a otro. Cuando digo “árbol”, esta palabra, además del sonido que le da volumen y *en* ese sonido mismo, lleva una carga significativa que tendría que pasar, por el intermedio del signo verbal, de un locuente a otro.

O sea, se supone que entender el significado de una palabra es un acto que yo ejecuto en una especie de soledad subjetual de la que sería necesario “salir”, para alcanzar la soledad del otro. Lo cual es, claro está, un supuesto ontológico y antropológico en el que se piensa al hombre como sujeto constituido desde sí mismo previamente a su estar en el mundo y con los demás.

Que todos estos supuestos son arbitrarios y discutibles no necesitamos ahora demostrarlo, porque lo que me interesa no es entrar en una confron-

tación con ellos, sino dejar constancia de que, a diferencia de lo que ocurría en los estados de inocencia intelectual, en el estado de razón estamos lanzados en una búsqueda que parte siempre dirigida por ciertas su-posiciones tácitas.

La necesidad de una regulación directiva para la búsqueda que emprendemos es lo que hace que vayamos guiados desde la partida misma por algo que, sin siquiera advertirlo nosotros —es lo propio de todo supuesto encarrila nuestros pasos en un determinado ámbito direccional, sin el cual la marcha inquiriente sería imposible. Este ámbito direccional es, claro está, reformable. Y todo el trabajo de la razón no consiste, en definitiva, sino en probar experimentalmente “cómo le va” a la razón por ese determinado ámbito de dirección. En la medida en que nos adentramos tentativamente en esa precisa dirección, guiados in *actu exercito* por los modelos directivos que hemos escogido o que se nos han impuesto, vamos experimentando, es decir, recorriendo itinerantemente ese ámbito y al hacerlo experimentamos también ya sea la necesidad de reformar radicalmente la dirección de la marcha, ya la fecundidad de la vía emprendida.

Como la realidad es siempre constitutivamente abierta y jamás podemos llegar a su fondo último, es decir, como la realidad allende el campo del embargo es insondable, no hay ningún estado de la razón que pueda considerarse con justeza como el último y definitivo. La verdad de la razón es siempre y sólo una verdad por “aproximación” o, quizás mejor, por alejamiento hacia el fondo sin fondo de la realidad. Esto hace de la razón algo siempre y esencialmente provisional. Es lo que he llamado *la precariedad de la razón*.

¡Cosa extraña! Partimos en busca de un fundamento sólido en el cual apoyar nuestras convicciones últimas. Y a medida que avanzamos hacia ese fondo fundante, y precisamente en tanto que vamos encontrando las “razones” de las cosas antes inteligidas, nos vemos necesitados a ir más allá, o a ir de otro modo, hacia un fondo que acaso nos daría la razón plenaria de todo lo que hay. Estaba en lo cierto, en este sentido, Hegel cuando afirmaba que la verdad es siempre y sólo la verdad del todo. Pero esto, precisamente, es lo que nos está vedado a los humanos. El hombre es, sin duda, como alguien lo ha llamado, un *peregrino de lo absoluto*, en eterna búsqueda de ese absoluto, pero, a la vez y necesariamente, un permanente íncola de lo relativo.

Por otra parte, la vida no espera a que nosotros solucionemos nuestros problemas intelectuales. Mientras lo hacemos, urge a tomar decisiones. Más aún: la vida *es ya*, siempre, una toma de posición. Por eso, aunque no hayamos encontrado el fondo definitivo en que apoyarnos y aunque respondamos a los problemas que la realidad le plantea a nuestra razón simple-

mente soslayándolos, que es un modo como cualquier otro de responder a ellos, estamos existivamente forzados a resolernos a cada instante. La vida no espera. Y por eso “la razón”, así a secas, no es ni puede ser jamás la razón individual, ni la mía ni la tuya, ni la de nadie. La razón es siempre una “razón histórica”: razón que continúa marchando cuando yo me he visto forzado a detenerme o sencillamente decidí hacerlo, por cansancio, precipitación o por el motivo que fuere.

De ahí surge entonces la más angustiosa y apremiante de todas las preguntas: si la razón no es jamás la mía, si la razón es la razón que a lo largo de la historia va desarrollando su nunca aquietada marcha, y si, por otra parte, la vida es siempre mi vida propia, la mía, única e insustituible, ¿en qué puedo apoyar en el fondo esta mi vida, ya que no puedo esperar a que la historia entera desarrolle el curso de su acontecer? ¿Puede la razón ser para mí alguna vez la instancia definitiva de mis actitudes, o hay tal vez en ella, a través de ella y por encima de ella, algún otro asidero en el cual afirmar la existencia?