

LA FILOSOFIA DE JULIAN MARIAS*

Francisco Soler

RE Hace ya diez años nos abandonó, sorpresiva y prematuramente, Francisco Soler Grima (Garrucha, Provincia de Almería, España; 1º de mayo de 1924 - Viña del Mar, Chile; 19 de junio de 1982). Además de haber pertenecido al Comité Editorial de esta revista durante un lapso de su dilatada trayectoria, el pensador hispano-chileno -discípulo de José Ortega y Gasset y Julián Marías-, fue uno de los más importantes académicos de entre aquellos que han cooperado en consolidar la institución que constituye el soporte de esta publicación periódica, a saber, el Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile. En 1982 se le tributó un homenaje al colega y amigo que partía de súbito, adelantando en estas mismas páginas su "Prólogo" a *Ciencia y Técnica*, de Martín Heidegger, cuya segunda edición -revisada y ampliada- será publicada por la Editorial Universitaria de Santiago. En esta oportunidad, la *Revista de Filosofía* rinde un nuevo homenaje conmemorativo a Francisco Soler, recordándole a través de uno de sus escritos iniciales -tal vez el primero-, al cual es muy difícil acceder, y el que aún conserva su lozanía, agilidad y vigencia originales: "La filosofía de Julián Marías".

Jorge Acevedo

Es probable que el título de este artículo despierte sospechas y provoque aspavientos en algunos lectores y que por un motivo tan personal no pasen de la primera página. Sígase leyendo y piense el lector, al final del trabajo, si, en efecto, se trata o no de una nueva filosofía.

Es necesario, si se pretende filosofar "en serio", buscar la verdad, no hacer juicios previos, no prejuizar. Los prejuicios impiden toda fecunda labor filosófica, son como unas anteojeras que nos deforman la realidad; la máxima husserliana "Zu

* Estas páginas aparecieron por vez primera en la *Revista de Psicología General y Aplicada*, Vol. II, Nº 3, Madrid. (N. del E.).

den *Sachen Selbst*" -a las cosas mismas-, se impone más aún en filosofía que en cualquier otra disciplina. Seamos objetivos, honrados, sinceros.

Ante nosotros tenemos un hermoso libro de 462 páginas. Su título es *Introducción a la Filosofía*. Su autor, Julián Marías. Lo ha publicado la "Revista de Occidente".

No es precisamente lo más importante de este libro el que con él se haya iniciado un nuevo modo de introducirse en la Filosofía. Con él, en efecto, nos introducimos en la Filosofía, pero no de un modo inmediato en la que ha venido haciendo el hombre hasta ahora, sino en la misma filosofía que es esa *Introducción a la Filosofía*. Esto es, el libro cuyo estudio nos ocupa, más que una introducción a la filosofía, es exposición detallada, coherente y precisa de un sistema de filosofía, que se encuentra desarrollado en él.

Es una nueva filosofía. Hemos entrado abiertamente en una tercera navegación filosófica, por amplios mares llenos de venturas. Creo que no se ha dado otra coyuntura en la historia de la filosofía tan preñada de posibilidades, tan fecunda. Está todo por hacer, por re-hacer se entiende; el horizonte que tenemos ante nosotros es vastísimo. Atados y de espalda a la entrada de la caverna, por la que penetraban débiles rayos de luz que proyectaban sobre su fondo sombras de cosas, permanecíamos sumidos en una región de tinieblas, no veíamos claro en filosofía. Pero he aquí que de pronto un esclavo rompe con las ligaduras que le atan a la caverna, se fuga de ella y sale a la luz del sol; al pronto queda ofuscado por tanta claridad, le da miedo lo que ve y corre a refugiarse de nuevo en la caverna. Pero no, no entra, no puede huir de la claridad para sumirse en la región de las sombras; se ha decidido su suerte: ha de vivir en la región de la verdad. Es curioso que el esclavo fugado de la caverna, según cuenta Platón en su conocido mito, se habitúa de tal modo a vivir en la región de la luz, que no se acuerda de los que fueron sus compañeros de esclavitud, allá sumidos en la más espantosa oscuridad, y no corre presuroso a librarlos de sus cadenas; acaso, pensaba el "autoliberto", me tomarán por loco, no me creerán y me matarán.

Es un ineludible deber la vuelta a la caverna a desligar a los que allí permanecen. Pero, desencadenarlos ¿de qué?...

Mas tiempo es ya de entrar en materia. Advirtiéndome que no pretendo otra cosa con el presente trabajo que facilitar, en la medida de mis escasas fuerzas, la lectura del libro a sus posibles lectores, hacer claro su hilo conductor, su trama interna. Por tanto, no se quiera encontrar en él precisión ni, sobre todo, justificación de lo que aquí se dice: para ello acúdase al libro.

El núcleo central de esta nueva filosofía es la vida humana. La vida que cada uno de nosotros nos tenemos que hacer con nuestro propio esfuerzo, y que es menester salvar de la angustia reinante, de la aguda crisis en que estamos metidos, del radical no saber a qué atenernos, sin lo cual no es posible un proyecto de vida

auténtica. El libro está escrito para el hombre europeo, de mediados del siglo XX, para nosotros, hombres de unas determinadas generaciones, que nos sentimos ahogados en la circunstancia en la que nos ha tocado vivir, y que necesitamos urgentemente salir de ella.

Toda introducción a la filosofía, afirma el señor Marías, ha de hacerse partiendo de una situación concreta, la de un determinado sujeto que movido por su circunstancia se vea empujado aquí y ahora a filosofar.

Parte el autor del estudio de la situación actual, en el que se nos pone de manifiesto la necesidad de una verdad radical que dé explicación de esa situación y en la cual pueden fundamentarse todas nuestras verdades y creencias. Para llegar a la verdad radical necesitamos un camino o vía que es la razón vital e histórica. Una vez ya en esa realidad radical, nuestra vida, hace un análisis de ella, en el cual se nos revela la estructura de la vida humana.

Así, pues, podemos considerar dividido el libro, para su mejor comprensión, ya que de hecho forma un todo coherente y magníficamente engarzado, en tres partes: I. Estudio de nuestra situación. II. Lo que podríamos llamar "en busca de la verdad radical" III. La vida como realidad radical: su estudio, que comprende los siguientes apartados: 1, el horizonte de los problemas vitales; 2, el ser y las cosas; 3, la realización de la vida humana; 4, la vida histórica; 5, el horizonte de las ultimidades.

El estudio de nuestra situación comprende tres partes: una que pudiéramos llamar analítica de nuestra situación; otra articulación funcional y viviente de los ingredientes analizados en la primera parte, y una tercera, la situación como pretensión.

Se trata, pues, de un estudio de nuestra circunstancia, de ciertas formas circunstanciales comunes a todo hombre de esta época, "que se encuentre en una determinada situación", "de lo que tenga actualidad social e histórica, no estrictamente personal...", de los ingredientes de la circunstancia histórico-social que en un momento del tiempo encuentran todos los hombres que viven en él en la forma concreta de tener que contar con ellos."

Diez ingredientes señala el autor al hacer el análisis de nuestra situación: el sentido inmediato del "mundo", el contorno material, historicidad, las unidades históricas, sociedad y Estado, la vida económica, las formas sociales, placer y diversión, los prestigios y la religión.

Como no podemos entrar en un análisis detallado de esos diez ingredientes, ni tampoco interesa otra cosa que dar al lector una idea de cómo realiza el autor ese análisis, vamos a recoger uno de los ingredientes de nuestra situación y ver la forma en que se lleva a cabo su estudio; por ejemplo, el contorno material.

La forma concreta con que se nos aparece en la naturaleza nuestra circunstancia, es el ambiente material que nos rodea. Pero "la realidad física en torno está previamente afectada por la acción humana, es decir, elaborada y transformada por

la técnica". Lo primero que hace el autor es ver los rasgos que han caracterizado a la técnica en los decenios anteriores a nuestra época para ver salir de ellos los que definen la nuestra. Es, pues la aplicación del método que es la razón histórica -la historia misma *dando razón* de cuanto en ella va sucediendo- que es sin duda una de las mejores adquisiciones de la filosofía contemporánea.

La técnica, en la construcción de sus artefactos, había utilizado hasta ahora realidades naturales. Pero en estos últimos años se ha operado en ella un cambio radical, que ha influido decisivamente en la situación actual del hombre europeo.

Esas realidades naturales utilizadas por la técnica hasta ahora han pasado a ser, como la técnica misma, artificiales, "se trata, dice el autor, de producir lo que no hay en la naturaleza"; el hombre ante ese cambio ha empezado a no saber a qué atenerse con respecto a las cosas materiales. Esto ha provocado un fallo en la circunstancia humana, que hay, con urgencia, que eliminar; y de hecho ya se tiende "a tomar los productos artificiales, resultado de difícilísimas y problemáticas elaboraciones, como lo más obvio y "natural", como lo que está ahí, sin más problema". Las propiedades de los artefactos "se inventan respondiendo a ciertas necesidades humanas y aparecen desde luego relativizadas, referidas a una función humana que es lo que les confiere sustantividad".

Pero la técnica, cuyo objeto era la satisfacción de ciertas necesidades humanas, ha roto con esa subordinación y marcha independiente, siguiendo su propio impulso hacia una meta que aunque difícil de prever no es del todo imposible, puesto que es el hombre quien decide y "la suerte de la técnica dependerá del centro de gravedad hacia el que el hombre oriente su vida".

El segundo punto de vista desde el que hace el estudio de nuestra situación es la consideración de los ingredientes analizados en su articulación funcional y viviente.

En toda situación se articulan tres términos: el ámbito de la vida privada, la realidad social y el horizonte de ultimidades. Veamos qué ocurre con ellos en nuestra época.

Como consecuencia de la profunda crisis operada en las vigencias sociales, la sociedad ha pasado a ser el eje de nuestras preocupaciones; esto lleva consigo "una socialización del hombre contemporáneo, de la que es correlativa una crisis de la personalidad y de la intimidad. En lugar de vivir desde sí mismo, el hombre de nuestro tiempo vive desde la gente, desde los demás, y él mismo funciona como "un cualquiera", por consiguiente, como "otro" -alter- que sí mismo. Por eso su estado es de alteración, opuesto al ensimismamiento".

Como consecuencia del quebrantamiento sufrido por la vigencia social del cristianismo en nuestro tiempo y del hecho de que las "versiones "escatológicas" de lo social e histórico han perdido su eficacia y cada vez son menos capaces de movilizar al hombre", el hombre actual, perdido de sí mismo, sin intimidad, vaciado

en las cosas de su mundo, "atiende a su contorno social, que le plantea los problemas más urgentes y del que, a la vez, lo espera casi todo".

Toda situación, en cuanto tal, tiene una dimensión retentiva: por ser histórica, el pasado está actuando en ella; y otra dimensión protentiva: la situación actual es tal en vistas de lo que presente ser en un futuro.

Nuestra situación, proyectivamente considerada, viene definida por los siguientes caracteres:

- 1) La apetencia de placer. "El hombre actual pretende tener placeres efectivos y frecuentes". Ha disminuído la sensibilidad por los interindividuales en beneficio de los colectivos.
- 2) El deseo de riqueza. Ante ella caben "dos sentimientos bien distintos: el de la propiedad y el del goce. Hoy predomina resueltamente el segundo".
- 3) La apetencia "de acción sobre las cosas, concretamente sobre la naturaleza".
- 4) El afán de poder sobre los hombres: de dominación.
- 5) "La primacía que atribuyen nuestros contemporáneos a la decisión sobre lo decidido en ella."
- 6) El hombre topa, quiera o no, con el horizonte de las ultimidades, con el hecho radical de que tiene que morir.

Recogidos algunos caracteres de nuestra situación actual pasamos al asunto propio de este trabajo.

EN BUSCA DE LA VERDAD RADICAL

Sobre qué sea verdad. Toda vida humana se apoya en un sistema de creencias conexas y articuladas en un todo armónico y cerrado. Pero debido a la intrínseca, constitutiva libertad del hombre, en ese "mundo" de creencias existen fisuras o grietas por las que se introduce uno de los hilos que teje la trama de la vida humana: la incertidumbre.

"La incertidumbre es un concreto no saber a qué atenerse". Y como el hombre, para poder vivir, no por un capricho, necesita saber a qué atenerse respecto a su situación, cuando la época en que vive es de incertidumbre, emprende un tipo de haceres, "unificados por su función y que es lo que llamamos pensamiento".

En el estado de incertidumbre se le revelan al hombre las creencias en las que estaba, y como resultado de un quehacer para estar en seguridad respecto a su situación puede llegar a ratificarse en las mismas creencias en las que estaba; pero puede también llegar a un nuevo tipo de creencias, de verdad. Hay, pues dos tipos de verdades: una verdad en la que se está, que se nos pone de manifiesto por la incertidumbre; y otra verdad a la que se llega después de un hacer vital; esta última es verdad en un sentido más riguroso y preciso.

El ámbito propio de la verdad es la vida humana. De las cosas por sí mismas

no tiene ningún sentido decir que son verdaderas ni falsas: "únicamente cuando entran en relación conmigo, cuando funcionan como elementos o ingredientes de mi circunstancia, adquieren esa nueva dimensión que es su verdad o falsedad". Y el decir cumple una estricta función vital, la de articular en un contexto circunstancial el objeto sobre el que recae.

Fuera de la vida humana, por tanto, no cabe hablar de verdad y falsedad. "La verdad se da en nuestra vida, y su sentido pende de una referencia a ella, mejor dicho, de su radicación en ella".

Pero el que no tenga sentido hablar de verdad de las cosas sin una referencia al hombre, no quiere decir que la verdad sea algo subjetivo nuestro. La verdad es verdad de las cosas. Nosotros tenemos que hacernos en y con un mundo. Esto es, vivir es con-vivir, con las cosas y con los demás hombres y en esa vida que cada uno tenemos que hacer por nuestra propia cuenta, cuando por determinadas circunstancias no sabemos a qué atenemos sobre nuestro mundo, emprendemos un típico hacer cuyo resultado puede ser un llegar a saber a qué atenemos y esto es propiamente lo que se llama verdad, que es un llegar a ella nosotros, pero sobre las cosas de nuestro mundo. La verdad es, pues, verdad *mía*, pero sobre las cosas.

Hay que preguntarse ahora por el sentido radical de la verdad, por el sujeto primario de ella, que es raíz de todos los demás.

Al modo de estar dada una cosa en nuestra circunstancia llamamos verdad. Pero ocurre que hay una inmensa y decisiva zona con la cual tenemos que contar para hacer nuestra vida y que no es presente, bien porque de hecho ahora no lo esté, o bien porque su índole constitutiva así lo exige: "El mundo físico en cuanto rebasa la capacidad de percepción de nuestros órganos sensoriales; la misma índole íntima de las cosas que nos son presentes; los entes en cuya idea va incluida forzosamente la latencia -espíritus, ángeles, Dios-" y, sobre todo, lo oculto por el tiempo: el pretérito, anegado en el olvido y más aún que nada el futuro en el cual hemos de hacer nuestra vida. Con respecto a estas realidades el hombre vive de crédito, su modo de estar con respecto a lo latente es el de creencia. Este es, pues, el modo de presencia de la inmensa mayoría de las realidades, y como habíamos definido la verdad como el modo de presencia de las cosas en nuestra circunstancia, las creencias son, pues, el sujeto primario de la verdad.

El complejo de creencias o ideas en el que decíamos que estamos asentados para hacer nuestra vida tienen muy diverso origen: unas veces son creencias recibidas de la tradición, otras creencias están apoyadas en el criterio de "autoridad", otras veces son opiniones recibidas que hallamos en nuestro contorno y que usamos, y un último grupo de ideas o pensamientos que tenemos acerca de las cosas, entre las que hay que distinguir las simples ocurrencias que surgen en nosotros al contacto con las cosas, los conocimientos o ideas, con pretensión formal de verdad, y las ideas pensadas y repensadas de las cuales poseemos su título de veracidad.

Pero la experiencia, muchas veces, nos obliga a repasar nuestras creencias; acerca de algún elemento de nuestro mundo estábamos en el error. Esto traerá graves consecuencias, porque como los ingredientes de nuestro mundo no se dan aislados, sino en un todo conexo, la caída de una parte de él puede arrastrar consigo al resto. Y como las creencias en las que estamos afectan a un elemento parcial de nuestra vida y sólo pueden dar *razón* de él, ellas mismas funcionan como elementos de mi circunstancia, que necesitan ser integrados en una certidumbre superior que los sustente, en una certidumbre radical base de nuestra vida en la cual pueden ser radicadas o enraizadas. Necesitamos, por tanto, llegar a una certidumbre radical en la que todas nuestras creencias se ordenan y articulen.

Hemos visto cómo nuestra época se caracteriza por una crisis de las creencias; todas las vigencias tradicionales han perdido su valer. Por otra parte, la vida, para ser vividera, para ser auténtica y no una deformación, necesita sustentarse en un sistema de creencias que tengan vigencia; estas creencias, a su vez, han de estar enraizadas en una protocreencia, en una verdad radical. ¿Cuál es esta verdad radical? ¿Podremos encontrarla? En caso afirmativo, ¿de qué medios nos valdremos para ello?

La filosofía, tradicionalmente, ha pretendido encontrar la verdad radical. He aquí por qué el hombre actual tiene que hacer filosofía quiera o no y la plena justificación del filosofar como la más grande posibilidad -iba a decir única- de que superemos la crisis en que nos encontramos.

INSERCIÓN DE LA VERDAD EN LA HISTORIA

El trato vital con nuestra circunstancia supone un estado de creencias en el cual se está. Estas creencias son un producto social, algo con los que nos encontramos. Y se nos presentan siendo de tal modo porque anteriormente se habían dado otras creencias de las cuales las que nosotros estamos, emergen. Lo que ahora somos es posible porque antes se han producido otros modos de ser históricos de los que ha salido el actual.

Pero ocurre que en nuestro tiempo el hombre además de ser histórico sabe que lo es. Y esto es muy importante, porque ante ese fluir de opiniones a lo largo de la historia el hombre se extraña: ¿cómo es posible que los hombres hayan permanecido durante siglos en el error y que yo esté en la verdad? Esto le lleva a dudar no sólo de su convicción, sino de toda convicción, aun de la filosofía, "que tradicionalmente ha pretendido captar la verdad radical". Todo parece matizado, mejor dicho, constituido por el tiempo, y esa verdad radical que decíamos necesitábamos para saber a qué atenernos, no sólo habrá de ser razón de todas las demás verdades, sino que, además habrá de explicarnos sus relaciones con la historia, tendrá que justificar su inserción en la historia.

Es propio de las épocas en que el hombre se ha sentido histórico esa desconfianza en la verdad. En estas épocas ha hecho su aparición el escepticismo. O bien se ha admitido la existencia de una verdad absoluta, pero negando la posibilidad de que el hombre pueda llegar a ella -es lo que afirma el pirronismo histórico, para el cual la historia es un campo de ruinas en el cual nada queda en pie-, o bien se ha restringido el campo de esa verdad a una época u hombre determinado: cada individuo, cada época tienen sus verdades, con validez exclusiva dentro de ella -es la tesis del relativismo histórico-.

Pero esta restricción del campo de la verdad lleva consigo una anulación de la función de la verdad en mi vida, de la función vital de la verdad, porque el hombre no se satisface con esa reducción de la verdad a algo exclusivamente suyo. Porque sólo puede aquietarse en las cosas, allende él mismo, cuando la verdad funciona como el órgano de la trascendencia, como el modo de saber a qué atenernos respecto a las cosas. La verdad es nuestra, se constituye como tal en nuestra vida, pero no es algo exclusivamente nuestro, sino que son verdades de las cosas con las que tenemos que hacer nuestra vida. Se nos presenta aquí un agudo problema porque "el hombre sólo puede aquietarse en las cosas, allende sus interpretaciones y teorías; por otra parte, sólo mediante éstas sabe a qué atenerse respecto a esa realidad misma. En esta interna aporía radica el problema mismo de la verdad, que adquiere su máxima agudeza al insertarse en la historia. ¿Cuál puede ser la conexión de estas dos dimensiones de la vida humana?" Más adelante veremos que será la historia misma, que nos ha planteado esta acuciante cuestión, la que con su triple función nos salvará de ella.

A la vivencia del tiempo histórico que poseen tanto el pirronismo histórico como el relativismo, se le puede oponer una vivencia de tipo opuesto y mucho más acertada en su visión de la historia. Lejos de ser el tiempo el supremo destructor, es el constructor de la vida; la interna trama de nuestra vida está hecha de tiempo; lo que somos en el actual momento histórico se ha hecho en el tiempo.

No sólo nosotros nos sentimos históricos, sino que nuestra misma historicidad la proyectamos sobre todas las realidades que se dan en nuestra vida. "Esto vale de una manera eminente para todo decir, y todo pensamiento, por tanto para todas las formas de la verdad".

¿Hemos de renunciar entonces a toda pretensión absoluta de verdad y limitarnos a lo que ha hecho Dilthey, a una consideración de los diferentes modos de interpretar la realidad que se han dado en la historia, a una contemplación de las formas históricas como tipos? ¿Podremos pasar la etapa diltheyana?

Las cosas que provocan la exigencia de verdad se dan en mi vida como elementos o ingredientes de mi circunstancia, por tanto, aquí y ahora, en determinada perspectiva, una de cuyas dimensiones es la temporal. Sólo así me es presente la realidad, sólo así puedo referirme primariamente a ella. Lo que llamo cosas, lejos

de darse de un modo abstracto y "absoluto", incluye la perspectiva. "La perspectiva, es, pues, un ingrediente de la realidad, y como las perspectivas son muchas, la realidad envuelve una esencial multiplicidad y consiste formalmente en ser un repertorio de posibilidades".

Pero como las perspectivas, digo más arriba, vienen definidas por el tiempo histórico, por la historia, ésta queda incluida en la realidad. "La realidad en el sentido primario y concreto que tiene esta palabra y del cual hay que partir, esto es, aquello con que me encuentro y tal como me lo encuentro, es histórica". De lo dicho se deduce que ninguna verdad agota la realidad, ya que para que fuese así tendría que implicar todas las perspectivas posibles, y la verdad es la presencia de las cosas en sí mismas, como son en sí, pero presentes aquí y ahora para una persona determinada". "La verdad descubre efectivamente la realidad, la ilumina, muestra lo que es, hace que sepamos a qué atenernos respecto a ella, y que estemos en seguridad para hacer nuestra vida; pero descubre lo que la realidad es desde mi punto de vista circunstancial; y esa verdad -que no es mía, sino de la realidad, porque ésta es la que se manifiesta, que es, pues, rigurosamente "objetiva"-, para ser *la* verdad tendría que integrarse con todas las demás verdades posibles, igualmente objetivas y reales, obtenidas desde la totalidad de las perspectivas".

Sería erróneo inferir de aquí que hemos de renunciar a la pretensión de encontrar la verdad. Pero antes de ver el modo de alcanzarla es necesario analizar otro aspecto, la historización de las formas de conocimiento.

Afirma Hegel que la verdad lo es plenamente en un sistema, esto se ha venido entendiendo en un sistema lógico formal. Pero es que la realidad misma es sistemática y, por tanto, también tiene que serlo la verdad y el conocimiento. Y como la realidad es histórica, la verdad tiene que serlo también, esto es, "la verdad tiene que funcionar como tal dentro de un contexto histórico y sólo dentro de él tiene efectiva existencia veritativa". La verdad funciona como tal dentro de una determinada situación y ésta "sólo es inteligible si se la ve surgir de las anteriores que la han hecho posible en cuanto tal situación"; "...no sólo la verdad es histórica, en el sentido de que está inmersa en la historia y condicionada por ella, sino que es históricamente verdadera; es decir, sólo porque corresponde a un punto de vista determinado, al cual se ha llegado en virtud de toda la historia, es verdadera".

SOBRE QUE SEA REALIDAD

"Realidad, señala el autor, es aquello que me encuentro y tal como me lo encuentro". Es decir, real es lo que de algún modo se da en nuestra vida, y de algo que no tenga relación con ésta no cabe ni siquiera hablar. Las interpretaciones son reales, pero no son la realidad. Hay que guardarse mucho de confundir la interpretación de algo con el *algo* de que es interpretación.

Las cosas se nos aparecen primariamente recubiertas de una pátina de interpretaciones, y la primera función de todo conocimiento "es descubrir la realidad de esa cubierta de interpretaciones, desvelarla, descubrirla, dejar que ella misma se nos patentice...; es menester, por tanto, una fluidificación o vivificación de las interpretaciones "hechas" y solidificadas reduciéndolas a su función originaria dentro de lo real, y la historia es el *órgano* de ese regreso metódico de las interpretaciones a la nuda realidad".

Pero aquí nos encontramos con una grave dificultad, si la realidad implica la historia, si el conocimiento, para ser real, tiene que incluir una dimensión histórica, que le es esencial, ¿cómo, entonces, hemos de prescindir de la serie de interpretaciones que a lo largo de la historia se han ido acumulando sobre la realidad, para descubrir ésta en su mismidad? "Nos encontramos solicitados a una consideración en la historia y sin la historia a la vez. ¿Cómo puede ser esto?"

La historia misma con su triple función nos resuelve el problema. Estas tres funciones son:

1. La historia como ámbito en el que se halla inmersa la realidad, en cuanto ésta se da en mi vida. "Las cosas se constituyen como tales, por tanto, en cierta perspectiva y como ésta es histórica figura en ellas como un ingrediente real".
2. Cuando sabemos lo que una cosa es, pretendemos que esa cosa es nada más que lo que de ella sabemos: "La cosa es siempre y por sí misma, eso, y nada más que eso.... De este absolutismo del pensamiento nos libra la segunda función de la historia: la historia como saber. Mediante el cual... "El hombre escapa a su cautividad histórica, a la adscripción inevitable a una circunstancia histórica determinada, se supera virtualmente por esa facultad de transmigrar hermenéuticamente a otras circunstancias".
3. Ninguna interpretación agota la realidad, pero todas ellas la captan, "la realidad no se agota en ninguna de sus interpretaciones, pero sólo se manifiesta en ellas... Lo que es menester suprimir es el erróneo y *nada más* que el pensamiento tiende a agregar a sus determinaciones".

Sólo cuando vemos el hacerse de las interpretaciones, esto es, que aflora una porque antes se había producido tal otra, entonces es cuando empezamos a comprender lo que ocurre en el mundo, empezamos a entender la historia, a palpar la realidad subyacente por debajo de sus interpretaciones. "A esta efectiva y coherente sucesión de las opiniones es a lo que llamamos, con algún rigor, historia".

Pero no basta con que veamos la tal sucesión de interpretaciones, es necesario algo más, alguna precisión más: el ver que tales interpretaciones tienen que hacerse forzosamente. Y a esta forma superior de justificación intelectual es a lo que se llama dar razón de algo. Sólo ese conocimiento es capaz de hacernos entender la realidad, saber a qué atenernos o dar razón de ella.

Pero con esto entramos en una nueva cuestión.

RAZON VITAL E HISTORICA

Lo que se ha dicho en forma "vívida" de saber a qué atenerse, de hacerse cargo, puede definirse en forma conceptual como "aprehensión de la realidad en su conexión" y ambas cosas son razón.

Aquí se nos pone de manifiesto una conexión profunda entre verdad y razón, que es lo que vamos a tratar de recoger. Esto es fundamental para la intelección del libro.

El saber a qué atenernos sobre nuestra realidad, para hacer nuestra vida, no podremos conseguirlo sino "usando" de la razón, que es la que capta la realidad. Por tanto, el método, el camino o vía para llegar a la realidad radical es la razón. Y este llegar a la realidad radical viene impuesto por nuestra misma vida, por la necesidad de forjarnos un proyecto, que sólo puede hacerse cuando nuestras ideas y creencias tienen figura de "mundo", y, por tanto, descansa en esa realidad radical.

Pero, ¿de qué tipo de razón se trata? De la razón vital e histórica. Pero antes de explicitar lo mentado en esos términos hay que hacer algunas aclaraciones. Antes de llegar a la afirmación hecha, el Sr. Marías, consecuente con su "método histórico", hace la derivación, esto es, ver cómo hemos llegado a esta concepción de la razón, de toda la filosofía anterior. Por un proceso sin solución de continuidad se ve surgir necesariamente la razón vital e histórica. La derivación la hace de los dos términos que intervienen en la expresión: razón e historia.

Después de un minucioso y perfecto análisis de los conceptos griegos: *logos* y *nus*, y de los latinos: *mens*, *intellectus* y *ratio*, llega a la conclusión de que el sentido de todos ellos es "dar razón"; pero mientras en griego es dar razón de lo que se "ve", en latín se atiende más bien a lo que se recuerda o imagina, a lo que se recoge y aprehende interiormente.

En Hegel se da el primer intento de introducir la razón en la historia. Pero el defecto de la concepción hegeliana es que en vez de enfrentarse con las cosas mismas, las ve desde una determinada perspectiva, las cosas son para él las determinaciones de la idea. Otra cosa hubiera sido si se hubiera atendido a las cosas mismas y hubiera encontrado en ellas su razón. "Entonces sí que podríamos hablar de una razón en la historia, que sería en rigor la razón de la historia; o, dando a este adjetivo un valor intrínseco, la razón histórica".

El intento hegeliano de introducir la razón en la historia tiene su continuador en Augusto Comte, que representa un paso decisivo en este sentido. Desde los comienzos de su especulación tiene Comte los ojos puestos en la realidad histórico-social. Pero el método que aplica para entender la historia es una razón físico-matemática, y ésta no sirve para captar la extraña y azorante realidad que es la historia.

"En la segunda mitad del siglo XIX y en los comienzos del XX, el planteamiento del problema ha oscilado entre el irracionalismo -representado por Spengler- y el

formalismo" -sostenido por Rickert-.

Pero donde existe ya una plena conciencia de la historia y su papel es en Guillermo Dilthey, que "postula una crítica de la razón histórica; es decir, una razón más amplia que la razón naturalista, que no excluye la peculiaridad de lo histórico, que renuncie al "absolutismo del intelecto" y tome los sistemas históricamente existentes como hechos constitutivos de la conciencia humana, como concepciones del mundo o *Weltanschauungen*, cuya última raíz no es intelectual, sino la vida misma, y que por eso son imperecederas e irrefutables".

Dilthey se ha limitado a señalar los diferentes modos de considerar la realidad que se han dado en la historia; hizo únicamente "una contemplación de las formas históricas como tipos". Pero se le podría pedir que explicase el suceder de esas *Weltanschauungen*, que diera razón de esas ideas del mundo. Esto no lo ha hecho Dilthey y precisamente por falta de historicidad. "La razón histórica está en Dilthey meramente postulada; porque en él la historia califica o matiza la razón, pero no la constituye; es decir, la razón diltheyana es la misma razón tradicional, no sólo aplicada a la historia, sino interpretada en función de ella; podríamos decir que se trata de la razón historizada, lo cual es un avance grande sobre todo el pretérito, si bien no sin quebrantos; y de ahí nace el historismo de Dilthey, que es su genialidad y su limitación. Pero lo que Dilthey no vio ni podía ver es la razón de la historia, la razón que es la historia misma. Y sólo a esto se puede llamar con rigor razón histórica".

Con las consideraciones que anteceden estamos ya en disposición de entender el medio de que nos valdremos para captar la realidad radical, esto es, la razón vital e histórica.

Pero, ¿se trata de dos razones? o, por el contrario, ¿son una y la misma razón la vital y la histórica? Contesta a esta pregunta el Sr. Marías que "no se pueden considerar como estrictamente sinónimas, pero tampoco se trata de dos razones; en rigor, la misma razón que es vital es histórica; y ambas denominaciones, con frecuencia mal entendidas, se iluminan cuando se proyecta sobre ellas una tercera, utilizada también por Ortega y que es razón *viviente*; este nuevo término indica ya en qué sentido es vital la razón; y como la vida -incluso la vida individual- es ya histórica, la razón vital es esencialmente razón histórica".

Está aquí verdaderamente el núcleo del libro, y de su recta intelección depende el que se comprenda esta nueva filosofía.

Vivir es encontrarse ya viviendo, y esto significa que nos encontramos en una circunstancia, con y entre unas cosas con las cuales nos vamos haciendo el que pretendemos ser. Ordinariamente, nuestra vida, al ir haciéndonos con las cosas, la vamos viviendo sin que estas cosas nos susciten dificultades, sabemos lo que son, las tenemos conexionadas en una figura del mundo.

Pero cuando en nuestra circunstancia irrumpe algo nuevo, algo que no habíamos

"visto" antes, y ese algo nos interesa para vivir, para poder seguir viviendo, produce en nosotros algo así como un detenimiento o paralización de la vida en marcha, esto es, no sabemos a qué atenarnos sobre esa determinada cosa que ha "caído" en nuestro mundo, nos asombramos y nos ponemos a hacer entonces algo especial sobre esa cosa. En seguida toda nuestra experiencia personal, toda la vida que hemos vivido ya, y que se mantiene presente, se pone en funciones, se envuelve a la cosa, se la rodea, se la aísla, y la vida viviente, que está haciéndose, sale triunfante del problema que se le había planteado, ya que la índole misma del vivir es tal que no permite detenciones; ahora estamos en seguridad sobre esa cosa, y el futuro ya no provocará en nosotros más "sustos".

Vivir es hacer algo sobre algo, es "actuar" -tomada esta palabra en el sentido más amplio posible, comprendiendo también el mismo pensar, que es un determinado tipo de hacer-, sobre un mundo en torno, sobre un mundo que nos rodea, y este actuar es ya interpretar, es lanzar nosotros un "velo" sobre la cosa que se nos ha dado en nuestro vivir y que la envuelve y conexiona con nuestra vida en marcha. "Vivir es ya entender; la forma primaria y radical de la intelección es el hacer vital humano". Y entender significa "referir algo a la totalidad de mi vida en marcha, es decir, de mi vida haciéndose, viviendo. Es la vida misma la que, al poner una cosa en su perspectiva, al insertarla en su contexto y hacerla funcionar en él, la hace inteligible. La vida es, por tanto, el órgano mismo de la comprensión."

A la vida le pertenece intrínsecamente un saberse a sí misma, esto es, mi vida me es presente con todas las cosas que se han dado y dan en ella. El pensamiento no puede retroceder más allá de la vida, pero esto es así porque es la vida misma, la tuya, lector, o la mía, lo que es razón, es ella misma la que da razón, la que es razón, viviente, la que va engarzando la realidad, las cosas que se van dando en nuestra vida, en un todo armónico, con figura de "mundo". "Y esto explica a su vez que vivir sea necesariamente dar razón de lo que se hace en cada instante; esto es, hacer en este momento algo determinado, en vista de la totalidad de mi vida. La vida entera actúa en cada uno de sus puntos, y esta referencia esencial es el sentido más profundo de la palabra sistema. La vida misma es razón y la razón es sistemática".

El modo de funcionar la vida, esto es, la razón vital tiene los siguientes momentos:

1. Ante todo es menester tomar contacto con la realidad en cuestión. Hay que procurar la presencia vivida, en la forma más inmediata posible, de la realidad sobre la cual pretendemos llegar a un saber a qué atenarnos.
2. La cosa que se nos ha dado vendrá envuelta por una interpretación. Entonces lo que hay que hacer es distinguir la interpretación de la cosa, de la cosa misma. Esto es, mantener a ésta en su cuestionabilidad, "como algo problemático con que me encuentro sin saber a qué atenerme".

3. Referir esa realidad a la totalidad de la vida en que se da; esto es, insertarla en su efectivo contexto.
4. Una vez "situada" en su lugar real, tengo que desligarla de lo que simplemente "tiene que ver" con ella, pero no es ella misma.
5. Es menester investigar ahora su mismidad o esencia, buscando los requisitos -en el sentido que daba a este término Leibniz- que la condicionan o constituyen.
6. Esto obliga a estudiar la realidad de que se trata en su concreción, por tanto, circunstancialmente. Hay que retrotraer esa realidad, efectiva o imaginativamente, a mi vida, único "lugar" en que es auténticamente real, y, por tanto, verla dentro del repertorio de mis haceres conexos con ella, es decir, aconteciendo.
7. Pero como el hombre no permanece invariable, necesito un esquema -que puede ser mínimo- de la vida, abstracto y que se sabe tal, irreal, por consiguiente, destinado a henchirse de concreción circunstancial en cada vida humana y en cada momento de ella.
8. Por último, desde esa vida en que radica la realidad en cuestión, es menester ir dando razón de las dimensiones de ella que antes habíamos encontrado y que nos forzaron, por sus conexiones objetivas, a recurrir a esa vida en su totalidad. Hay, pues, esencialmente, un camino de ida y vuelta; el método de la razón vital es a la vez progresivo y regresivo, *a priori* y *a posteriori*.

Para entender cualquier realidad humana es preciso apelar a la vida misma en la cual toda realidad está radicada. Es la vida misma funcionando como razón la que nos hace entender algo, y esto es razón vital. "Pero, a la inversa, el análisis de cualquier forma o hacer de la vida nos descubre *ipso facto* y por necesidad la estructura general de la vida; porque sus implicaciones nos llevan, queramos o no, a recurrir para entenderlas a la vida misma, a ese órgano de aprehensión de la realidad que venimos llamando razón. El intento de ponerse en claro respecto a cualquier ingrediente de la vida requiere la intervención de la razón vital, es decir, el funcionamiento de la vida como potencia de "dar razón". Ahora bien, a esto se llama sistema. Sistema en un sentido mucho más profundo y radical que el usadero, porque no se trata de que el pensamiento sea -mucho menos debe ser- sistemático, sino de que la realidad misma -en su efectiva concreción- lo es".

Pero al ser la vida en su totalidad la que da razón, la que es razón, según sea más o menos amplio el "horizonte vital", según sea mayor o menor el número de realidades abarcadas, así será la razón. "Cuando el horizonte vital es muy angosto -así en el niño o en el primitivo-, también lo es la razón, y ésta es un órgano rudimentario; y la dilatación de la vida es a la vez un ensanchamiento o expansión de la razón". En este sentido cabe hablar de una progresiva racionalización del hombre.

Ahora bien, como el horizonte vital humano es histórico, somos hoy algo determinado en virtud de otras cosas que ha sido el hombre antes, todo el pasado histórico está latente en nosotros, y nos constituye en cuanto hombres del actual momento histórico. "La vida que funciona como *ratio* y nos hace aprehender la realidad es en su misma sustancia histórica, y la historia funciona en todo acto de intelección real. Ahora vemos con evidencia que la razón vital es constitutivamente razón histórica. El hombre no resulta inteligible en su mera individualidad, sino sólo dentro de la historia en que se ha hecho y se hace; la totalidad que es la vida sólo existe circunstancialmente, en un puesto insustituible en la historia; y ésta, en su integridad, es quien propiamente da razón, porque "lo que al hombre le ha pasado constituye la sustantiva razón, que revela una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es el mismo por debajo de sus teorías, como ha escrito Ortega".

Ahora bien, el modo concreto de funcionar la razón histórica, su *genus dicendi*, es la narración, la razón narrativa, que "es la forma de presentación o patentización de la vida humana en su articulación interna, en su conexión viviente".

El "decir propio de la razón vital e histórica, es el relato o cuasi-relato, en que, en lugar de formular enunciados teóricos, engarzados en raciocinios de estructura más o menos remotamente silogística, se imagina o se toma efectivamente un drama, con personajes y escenario, y se narra. La narración es, pues, la estructura formal de ese decir, cuyo propósito es, ni que decir tiene, rigurosamente cognoscitivo".

En cuanto a los caracteres estilísticos de esta razón vital histórica, señala el Sr. Marías tres, que voy a reseñar:

1. "Cuando la narración es eficaz hay en ella una multiplicidad de puntos de vista o perspectivas... la pupila se va desplazando e intenta ponerse sucesivamente, según las exigencias del relato mismo, en los puestos de los ingredientes que intervienen en él".
2. "Los elementos descriptivos que recoge la narración no son plásticos, sino funcionales, es decir, aquellos que realmente actúan en el drama, y vividos de tal manera precisamente".
3. "Las metáforas, que tienen un papel esencial en este modo de decir".

Con la narración la realidad se fluidifica; de los hechos se apela a su *hacerse* originario, que es lo propio del nuevo método que es la razón vital histórica.

Si la índole del trabajo lo permitiera, podríamos intentar, ahora, la aplicación de este nuevo "concepto" de razón vital e histórica a temas fundamentales de la filosofía, como serían, por ejemplo, la lógica, el problema de la metafísica y cualquier otro tema o disciplina filosófica, porque, como decíamos al principio, está todo por rehacer y la filosofía misma adquiere a la luz de este nuevo modo de filosofar una precisión, radicalización y claridad que nunca tuvo.

Frente a tanto existencialismo pesimista, reinante en la filosofía actual, y frente a los vanos intentos de restaurar una filosofía ya pasada -de plena vigencia y valor en otra época histórica-, representa este libro una superación y continuación de la filosofía y marca el camino por el cual habrá de marchar el hacer filosófico si quiere ser auténtica filosofía y no una deformación o anquilosamiento de ésta.

En este libro se aúnan magníficamente la exposición rigurosa de un sistema de filosofía con una vasta cultura filosófica. La historia de la Filosofía entera está presente en él, pero vista a la luz de esta tercera navegación filosófica. Sobre todo, lo que más se ha tenido en cuenta en él es la filosofía contemporánea desde Husserl a nuestros días, y fundamentalmente a Ortega y Gasset, en cuyas fecundas fuentes ha bebido el autor.