

RACIONALIDAD, REALIDAD Y VERDAD

I

1. No es la racionalidad alguna suerte de «iluminación» que nos hace ver lo invisible, más allá de los ojos de lo visible, aposentándonos en la certeza.

Al menos de comienzo, con la razón construimos —en la inseguridad cierta— lo que nos es posible en la acción de nuestro estar en el mundo; lo que nos va siendo posible en cada momento. No cabe pensar que para la razón todo es asunto de mera visibilidad; que ella es como un ojo iluminador que ve lo visible, que vislumbra lo invisible. Al contrario, con su trabajo comprometido se le va haciendo patente aquello que no alcanza de principio. La imagen del 'ver', aquella que considera a la razón como una 'visión', no es la más adecuada para expresar su labor. Es esta analogía, inaceptable, la que lleva directamente a la idea de la racionalidad como una «iluminación» potente sobre lo que hay que nos desentraña lo que es; la que nos haría ver lo oculto en la noche oscura. La imagen de la razón tiene que ver más bien con una atenta «escucha» de lo que es real. La razón considerada como «iluminación» es la que nos ofrece certezas, la certeza de lo que hemos visto; pero la razón, tal como ella es, jamás nos ha de aposentar en la certeza.

2. No es la racionalidad un postrarse ante la diosa razón; diosa reductiva y logificante. No es un retorno al siglo de las luces.

De principio, no hay nada que sea «la Razón». Una razón cuyo trabajo sea doble. Mera empresa de reducción del ámbito de lo todavía desconocido al de lo ya conocido; como quien desbroza la oscuridad y aumenta el campo de lo visible reduciendo más y más lo invisible, hasta que, al fin, todo quede iluminado, es decir, visto, percibido, desentrañado. Mera empresa de logificar a la vez lo real y/o su expresión mediante el lenguaje. La razón no es una luz que ilumina, ya lo he dicho; no es —como la razón de la modernidad— quien debe juzgarlo todo como juez de última instancia, definitiva, inapelable e infalible, hasta el punto de que quien no pase por su examen no puede ser considerado como alguien ilustrado.

3. De ser algo esta postura que defiendo, de cierto que se trata de una clara «postmodernidad».

La modernidad puede caracterizarse por una confianza tan ciega en «la Razón» que origina un abuso indebido de la razón y que viene producido por la seguridad de que con ella, y a la postre sólo con ella, se llega allá donde se puede ir; que no hay misterio alguno impenetrable para ella; que todo misterio muestra al final sus interioridades más íntimas, hasta el punto de que todo aquello que se empecine en serlo tras el paso de «la Razón» debe ponerse en suspenso como algo de existencia imposible; que el juego de la razón, juego seguro y progresivo, desentrañará todo resto misterioso; que con «la Razón» alcanzaremos de manera sistemática, por fin, la explicación adecuada de todo. Que no hay, en definitiva, ningún juego fuera del juego de la razón. Entendidas las cosas así, la racionalidad sería una máquina perfecta de dar explicaciones sistemáticas y totalizantes, que todo lo abarcan; que abarcarán el todo.

Pero esto es falso. La postmodernidad, si se entiende como una manera no imperial de racionalidad, es el lugar en el que estamos, sin duda alguna. El pensamiento no puede ser una máquina de tejer hilos que todo lo recojan, que nada dejen fuera de sí; más aún si, como suele acontecer, luego esos pensamientos suplantán, sin más, a la realidad. Postmodernidad, en cambio, significa humildad en la actitud respetuosa y acogedora del pensar. Cuidado exquisito en el uso de la razón, dada la fragilidad de aquello de lo que habla y de su propia debilidad reconocida. La racionalidad ahora es un empeño en el uso respetuoso de las razones que se engarzan a manera de red.

II

4. La racionalidad es un uso de las razones y de su encadenamiento buscando unos determinados fines. Es, evidentemente, un buen uso de esas razones, el mejor de los usos posibles para aquellos fines.

La razón es el instrumento que poseemos los seres humanos que nos permite un actuar racional. Es un instrumento diseñado para la acción en el mundo en el que nos encontramos viviendo y que utilizamos para hacernos nuestro lugar en él. De una manera masiva y decisoria, parece que disponemos sólo nosotros de este instrumento, lo que nos da un puesto central y sorprendente en el mundo. Es un instrumento que nos permite sopesar, comparar, criticar nuestras acciones pasadas, ejecutar nuestras acciones presentes y adelantar nuestras perspectivas sobre acciones futuras que sean mejores; perspectivas con mejores resultados para los fines que perseguimos. Viniendo de un pasado que no se ha perdido, nos permite una estrategia de acción para el presente y el futuro. Nos sirve para aprehender el pasado de manera tal que aprendamos de él.

Es una estrategia en la que desde el mismo comienzo entran en liza los fines que se persiguen. Fines que se ajustan con el uso de la razón; una vez calibrados los resultados obtenidos y decididos los que parecen deseables para el futuro. Es una estrategia en la que las razones se encadenan en un ordenamiento riguroso en cuanto es posible hacerlo, pues este orden parece y resulta

ser algo decisivo en la obtención de los fines deseados, así como en el sopesar, calibrar y criticar situaciones y resultados de la acción racional. Esta capacidad de ordenación de las razones es parte del instrumento al que llamamos razón; se nos da con ella. No es la razón como una máquina de la que salen los platos en cualquier dirección imprevista, sino que es un instrumento ordenado en sus capacidades, hasta el punto de que esa capacidad de ordenación es, quizá, su primera y más vistosa característica.

Hay un buen uso, por tanto, de las razones. Este buen uso está relacionado con la capacidad de orden, pero también con la capacidad de sopesar, calibrar, distinguir y criticar. El buen uso de la razón será el usar de buenas razones para los fines propuestos. Ahora bien, no sólo en cuanto que las razones una a una lo sean, sino que lo sean, sobre todo, en su conjunto, adecuando la estrategia global más conveniente. De la misma manera que una lengua no sólo se habla bien cuando cada palabra es pronunciada en su exacto tono, sino —sobre todo— cuando se es capaz de llegar al uso conjunto de las palabras en la musicalidad adecuada de las frases, de las oraciones y de los discursos, y todo ello, además, se hace por algo más que el mero hacerse.

Ese uso continuado de la razón en sus razones enseña el mejor de los usos posibles, aunque quizá lo haga como en la lejanía de lo que es regulador pero de alcance imposible. Porque aunque caben muchas frases, oraciones y discursos no puede dejarse de pensar que cabe también una estrategia que es la más conveniente para los fines que se persiguen con ellos.

La racionalidad, pues, tiene que ver desde el principio con el reino de los fines.

5. Buen uso significa aquí: utilización de razones y encadenamiento de ellas según las reglas de una lógica razonable.

Aunque no el único, la lógica es uno de los útiles más importantes que emplea a su vez ese instrumento nuestro que es la razón. Se nos ha dado una configuración de nuestro sistema cerebral que hace posible en el funcionamiento de nuestro pensar una serie de principios y de reglas que constituyen la base decisiva de la lógica. En nuestro razonar mediante razones, somos así capaces de lograr encadenamientos lógicos de racimos enteros de razones organizados a manera de árbol y de otras figuras más complejas. Nótese bien que es encadenar nuestras propias razones, es decir, planteamos nuestros pensamientos en proposiciones a las que damos una contextura de pura formalidad. En este uso la lógica nos es un útil esencial en la racionalidad de nuestra estrategia de acción en el mundo. Es en la lógica en donde somos capaces de rigor extremo; para ello construimos proposiciones cuidadosamente 'descarnadas' de todo aquello que no sea la pura esencialidad de las definiciones en su mera rigurosidad, como ficción de realidad, y en ella nos cebamos en el puro encadenar las razones según los principios y reglas que hemos dado en la lógica. Hay aquí un riguroso y seco razonar con un juego de razones en las que éstas han sido puestas en un mundo aparte y especial. Se juega un juego en el que no se da más de lo que se pone, en el que no se pide más de lo que se da. No mira a nuestra acción en el mundo como tal, sino que se repliega sobre la propia esencialidad hecha arte de las razones y de su ordenamiento, quedando riguro-

samente de espaldas a cualquier acción racional en el mundo. Sin embargo, la lógica es también una acción racional en la que, por decirlo así, nuestra acción racional se mira sólo a ella misma, sabiendo muy bien que, como útil importante de la razón, su ayuda es imprescindible, decisiva. No sería razonable olvidar la lógica, dejarla de lado, no utilizarla hasta donde podamos para ayudarnos en lo que es importante al fin: nuestra acción en el mundo. Aunque, claro es, ella misma es acción en el mundo sólo de manera segunda, al ser puro útil para ella.

6. Digo una lógica razonable, porque es patente que la lógica rige los nudos del encadenamiento en red, pero no el entramado global de ésta, el cual, sin duda alguna, va mucho más allá de la mera lógica.

Liamos cuidadosamente las razones ayudándonos del útil de la lógica. Pero ahora la estructura en árbol ha sido sólo un juego de entrenamiento, pues nuestras razones para la acción en el mundo se encadenan siempre en red; red que se lanza por si caen peces, para que caigan peces. Es posible pasar de un nudo a otro por múltiples caminos, todos ellos válidos, con validez de lógica. Esta nos es útil en el aunamiento de los nudos de la red, en el paso de uno a otro. Pero el juego total de la red de razones, su entramado global, no es ya cuestión de mera lógica, pues tal es la labor de la racionalidad misma. El entramado global de las razones es la preparación para la acción, su acicate, quien da la posibilidad de que esa acción sobre el mundo sea racional. La lógica ha jugado su importante papel en la construcción de los hilos y nudos del entramado en red, pero ahora, en el momento definitivo de la decisión, de la evaluación; son ya palabras mayores: el entramado global en red de las razones no puede consolarse con el 'descarnamiento' que se había introducido al comienzo, hay que recuperar el calor entero de realidad. Esto es lo que hace el juego de la racionalidad, que constituye lo que vengo llamando la actividad de la razón. Vistas las cosas así el quedarse en la lógica —ahora ya mera lógica— no sería razonable, pues supondría una suplantación de la realidad del mundo en la que queremos situar nuestra acción por la irrealidad de un mero mundo ficticio en el que situaríamos nuestra inacción o, peor aún, el ocultamiento de la acción poseedora. Esa suplantación no sería jamás razonable.

7. Las razones son las «buenas razones», aquellas que aparecen en un cierto momento como las únicas razones con suficiente razonabilidad; las mejores razones.

Las razones no son de una vez por todas. Por eso las «buenas razones» cambian constantemente con el tiempo, con las acciones, con el examen renovado de las cuestiones. Y esto es así porque con ellas ayudamos nuestra acción, y ésta nunca es semejante a sí misma, nunca puede repetirse a sí misma: cambian las circunstancias, aprendemos de lo pasado, el reino de los fines se conmueve, renovamos nuestra estrategia, preferimos otros caminos de la red al parecernos más adecuados. Por ello, las «buenas razones» son las que nos aparecen como tales en un cierto momento, las únicas que nos aparecen con suficiente razonabilidad, las más razonables, en ese momento, vistas las cosas como entonces aparecen, dándose los supuestos que se dan, buscándose lo que se busca, estando entonces plantados en donde se está.

Colocados cada vez en una situación concreta, siempre intransferible en cuanto tal, pero siempre capaz de darnos grandes enseñanzas para después, para nuevas acciones. No hay, ni mucho menos, una fijación de las buenas razones, como si éstas fueran intemporales, como si fueran dependientes sólo, quizá, de la mera lógica, de lo ya visto y sabido de una vez por todas. Como si las buenas razones dependieran de lo que es, sin más —quizá en reflejo, quizá en referencia—; como si fuera lo que es quien nos resolviera el problema apuntándonos las buenas razones.

El juicio que nos lleva a las «buenas razones» es, pues, complejo, resultado de esa actividad racional de engarzar las razones y que se persuade de lo mejor para aquello que persigue como acción sobre el mundo. Y esa persuasión no es fruto de un impulso instantáneo o de un saber de certeza, sino de una reflexión racional que calibra, dispone, medita, sopesa con cuidado lo que hacer, vistas las cosas que ve y sabidas las cosas que sabe, teniendo en cuenta los fines que persigue.

8. Las «mejores razones» no son algo adquirido para siempre en un momento dado, sino que son aquellas que debemos aceptar como las mejores en un cierto estado de la cuestión, es decir, el estado de nuestras preguntas y el cuerpo de nuestras respuestas en un momento dado.

Acabamos de ver que las «mejores razones» no son dadas de una vez por todas, sino que son las que aceptamos como tales en nuestro juego de racionalidad; las que aceptamos, además, en un momento dado. Esta dependencia no es, evidentemente, una función del tiempo, sin más. El problema que traigamos entre manos pidiendo de nosotros una acción sobre el mundo nunca se plantea como caído del cielo, como si fuera el primero, el único y el último. Nos traemos entre manos un conjunto entero de problemas; buscamos un sistema global de acciones, más aún, procedemos de una historia que viene desde lejos —tanto en lo personal y comunitario como en lo que concierne a la humanidad entera—; al llegar a donde en ese momento nos encontramos, hay ya un conjunto entero de preguntas y de respuestas, de acciones y de cavilaciones que pesan sobre nuestro problema y orientan los supuestos de nuestra respuesta. No llegamos, pues, de vacío a ese momento. Esto es lo que podríamos llamar un cierto estado de la cuestión en donde se nos plantea el problema o los problemas considerados, para los que buscamos respuesta con vistas a la acción.

Las preguntas y las respuestas que en nuestro esfuerzo de racionalidad tenemos en nuestra experiencia del momento considerado tampoco van por suelto, sino que forman un conjunto más o menos ordenado. Podríamos decir, quizá, que el conjunto ordenado de preguntas que constituyen nuestro acervo son como los supuestos de la situación en la que nos encontramos en el momento requerido. Mientras que el cuerpo de nuestras respuestas, también ordenado en sistema por nuestro esfuerzo de racionalidad, constituye nuestro acervo de presupuestos de la situación en la que en ese momento nos encontramos.

Al decir «sistema» no quiero insinuar que siempre se dé un conjunto filosóficamente sistemático de supuestos y presupuestos. Pero sí hay que darse cuenta de que esa labor significada por el estado de nuestras preguntas y el cuerpo

de nuestras respuestas —personal, comunitaria y de la humanidad entera en su historia, jamás podremos olvidarlo— se ha constituido en un sistema muy organizado, aunque no esté expresado en una sistematicidad filosófica global. Por otro lado, sin embargo, las filosofías son esfuerzos racionales, que quieren ser conscientes, por organizar de manera lo más reciamente sistemática ese acervo de preguntas y respuestas con vistas a la acción en el mundo en un momento dado y en una situación social y humana dada.

Así, pues, no hay razón alguna para pensar que ninguno de nuestros momentos sea el momento final y último en el que los tiempos, por fin, se hayan completado y las cosas nos queden ya fijadas y aseguradas para siempre.

9. Las razones se van construyendo para dar cuenta del conjunto de sensaciones —en un sentido muy amplio— que se nos van constituyendo en cada momento.

No quiero entender aquí sensaciones en el sentido del empirismo o del neoempirismo. Me refiero más bien a que nuestro cuerpo está en relación de sensación con el exterior. Todo lo que le acontece —también lo que le acontece en el propio cuerpo— lo recibe como una sensación y el conjunto de éstas son el medio por el que el mundo se pone en comunicación primaria con nuestro cuerpo y nuestro cuerpo se relaciona en primera instancia con el mundo. Ahora bien, tampoco las sensaciones van por suelto, sino que constituyen un conjunto.

Las sensaciones nunca son de una vez por todas, las mismas siempre, pues aprendemos a tener nuestras propias sensaciones, despertamos a ellas, somos capaces de distinguir las mejor, nos abrimos o nos cerramos a ellas. Con el tiempo se establece una mejor comunicación de sensaciones del cuerpo con el mundo exterior, e incluso del cuerpo con sus propias sensaciones internas; aunque también con el tiempo —el cansancio, el aburrimiento, la vejez, la enfermedad y la muerte— esas sensaciones se angostan y sofocan, se reducen y se enturbian. Ese cuerpo de sensaciones constituye, repito, la manera primaria, aunque no la única, en la que nos relacionamos con el mundo, con los otros y con nosotros mismos.

No tengo —al menos ahora— interés ninguno en hacer una delimitación rígida entre sensaciones externas e internas. Supongo que esta delimitación es algo que vamos aprendiendo con el tiempo o que nos lo vamos constituyendo así, como fruto de esa interacción fecunda entre mundo y cuerpo. Nuestras sensaciones cambian con el tiempo, aunque esto no quiere decir que sean, sin más, función del tiempo. Nótese bien que el conjunto de sensaciones al que me refiero no son únicamente corporales —aunque el cuerpo sea el órgano primario de todas ellas, sin duda—, referidas a un cuerpo individual; también son comunitarias y del entero género humano en su historia. Hay, pues, sin duda, como una empiria de principio en lo que argumento.

10. Digo que se nos van constituyendo en cada momento, porque ese conjunto de sensaciones —solicitaciones habría que decir, quizá— es notablemente plástico; cambia portentosamente con el tiempo y con las circunstancias, no es en absoluto un cuerpo rígido y fijo de solicitaciones, de sensaciones y experiencias, de explicaciones e investigaciones.

Esas sensaciones nos traen y nos llevan, por eso habría que llamarlas sollicitaciones, lo mismo que una estructura está sometida a sollicitaciones a las que tiene que responder sea resistiendo —en rigidez o en plasticidad—, sea agrietándose o sea derrumbándose. Sollicitan decididamente nuestra respuesta. No nos podemos negar a ella. Y este conjunto de sollicitaciones tiene una extraordinaria plasticidad. Ayer, hoy y mañana son distintas, ya lo hemos visto. Las sollicitaciones no dependen sólo de nosotros mismos, de nuestro cuerpo, sino que éste es sollicitado por fuerzas —externas, pero también internas— que le traen y le llevan, en primera instancia; que lo hacen con insistencia casi irresistible. No cabe un desentenderse de ellas por parte de nuestro cuerpo: la respuesta es necesaria. No vale la abstención indiferente, pues nos sollicitan de manera imperiosa. De primeras, pues, nuestro estar en el mundo se ve traspasado por este cúmulo de sollicitaciones.

Nuestro cuerpo es sollicitado de muy diversas maneras, según tiempos y circunstancias. Es obvio que ese conjunto de sensaciones varía portentosamente. Y esto se debe no sólo a los cambios que se producen en las sollicitaciones externas, sino que, sin todavía poder referirnos claramente a razones y pensamientos, podemos hablar muy pronto de una huella, de un recuerdo de antiguas sollicitaciones y de lo que en nosotros produjeron, es decir, ya aquí, incluso en este nivel primario, comenzamos a tener experiencias que se van a ir desarrollando al punto en explicaciones e investigaciones, en esbozo nada más, igualmente muy primarias. Cuando todavía no está definida con claridad la acción de la racionalidad —cuando todavía no ha llegado a surgir o cuando nunca lo llegará a hacer con potencia por las circunstancias que fuere— hay ya un conjunto entero de respuestas a esas sollicitaciones, un conjunto experimentado de respuestas —por elementales que sean éstas—, de explicaciones de lo que aconteció, está aconteciendo y va a acontecer, y de lo que en esos casos deben ser las respuestas; hay ya también un conjunto de investigaciones, por primarias que sea, las cuales intentan elaborar una estrategia de respuestas conjugadas al conjunto de sollicitaciones, por elemental que sea.

11. Ahí —pero sólo ahí— son las razones, sin duda, un juego de iluminación, de intuición, de imaginación en suma. De espectáculo, también. Pero, no lo podemos jamás olvidar, un juego de razonabilidad.

En ese magna de sollicitaciones —recibidas por nuestro cuerpo individual, comunitario y genérico— convertidas ya en nuestras sensaciones primariamente ordenadas, penetramos con nuestro gran instrumento de trabajo: la razón. Trabajando en ese magma se inicia un juego que ahora bien podría llamarse de iluminación, pues ahí la razón elabora un conjunto de preguntas y respuestas, ateniéndose a razones; se da razón de lo que acontece en sus sensaciones ya organizadas en primera instancia. Entonces se inicia el juego razonable de la razón mediante las razones que la razón se da a sí misma.

Vimos ya que uno de sus útiles en esa construcción racional era la lógica, pero hay otros dos al menos: la intuición y la imaginación. La razón, para imaginar sus razones, tiene la capacidad de intuir algo que comienza a ordenar sus sensaciones, como si en lo que entonces ha conocido encontrara algunas fuerzas que actúan con preponderancia, sabiendo además cuáles son sus propios

finés en eso que busca comprender para actuar en el mundo. La razón, para intuir sus razones, tiene además que imaginar cómo es la estructuración ordenada de esas sus sensaciones que le permita la actuación según fines que busca.

Iluminación, pues, según el juego de la racionalidad. El magma de solicitudes que recibe del mundo —exterior e interior—, primariamente ya organizado, aunque sólo sea en un muy importante esbozo, necesita más, y ahí es donde la razón se pone a la atenta escucha de lo que le es el mundo; atenta escucha que le sirve para iluminar (auditivamente) el campo de trabajo que es el suyo. No podría decirse en absoluto que la razón está totalmente perdida o que pueda hacer lo que quiera con sus sensaciones. Hay ya siempre una primera preordenación que le viene dada, sobre la que debe ponerse al trabajo para perfeccionarla o para cambiarla radicalmente, para hacer cada vez más eficaz su acción.

Hay una manera que es la razonable de encadenar las razones que ella vaya elaborando. Pero hay también —y quizá sobre todo— la atenta escucha de nosotros mismos y del mundo que es nuestra, porque lo que buscamos es organizar y ordenar ese mundo entero de solicitudes en el que nos encontramos inmersos para movernos por el mundo con garantías de cumplir los fines que nos proponemos de una acción en el mundo, y este moverse, esta acción, repercute siempre —al final, pero también enseguida— como si retroalimentara sobre el propio cuerpo de las sensaciones. No son sólo preguntas y respuestas puntuales sobre las que trabajamos y que luego su aceptabilidad nos permite ir verificando (o falsando). Es todo un cuerpo de preguntas y respuestas globales en el que vamos trabajando todas a la vez y que nos llevan a ordenar nuestra visión global del mundo en la que luego nos planteamos preguntas y buscamos respuestas puntuales, siempre figuras en un paisaje, con lo que ello tiene de borrosidad intrínseca. Es esa globalidad la que nos determina a la acción y con lo que aprendemos de ella; es esta globalidad la que retroalimenta sobre su propio conjunto y sus partes. Hay, pues, una pequeña labor de retroalimentación en la puntualidad de sus partes, pero hay sobre todo una gran retroalimentación en la globalidad del orden establecido por la razón como instrumento para la acción. Evidentemente, hay continuados cambios en el detalle y —no sé si más difíciles o más fáciles— cambios de la globalidad. Todo ello dándose siempre en ese contexto de ordenación primaria que es anterior al juego de la razón, el cual es actuado por ella, claro es, pero que a su vez actúa de manera importante sobre ella, podríamos decir con graves palabras que en interacción dialéctica.

Intuición e imaginación de la razón, también, porque ella es la que —por más que sea en la borrosidad— debe recortar las figuras en el paisaje. Podría pensarse, quizá, que la razón en su juego —como si fuera mero juego— hace sus recortes como le place. Más bien creo que el placer de la voluntad está de verdad en la finalidad que se da a sí misma: la obtención de los fines perseguidos, que son su guía. Además, la acción conseguida es la que obtiene o no los resultados perseguidos, y ahí está un motivo decisivo en la reflexión de la razón sobre su propia actuación. Por ello intuición e imaginación, aun siendo útiles tan decisivos como el otro útil que ya habíamos dado a la razón, la lógica,

están subordinados como éste a la propia actuación de la razón. Son decisivos en el trabajo de elaboración no tanto de los hilos y nudos de la red de razones, cuanto de la propia globalidad de la red y de su configuración global. Con el sólo útil de la lógica quedaría la razón coja: en la mera elaboración de las puntualidades; faltándole algo que es tan decisivo como ello o todavía más: la intención de globalidad, el resultado de totalidad.

Juego de espectáculo, igualmente, pues hemos entrado en un mundo de comunicaciones. Las sensaciones ya eran comunicación nuestra con el mundo. El ordenamiento para la acción elaborado por la razón, junto a la labor posterior de retroalimentación son ya espectáculo en el mundo. Es éste como el escenario en el que todo se juega.

12. Las razones no vienen dadas —ni mucho menos— por aquél conjunto de solicitaciones al que me acabo de referir, sin más, sino que son construcciones mentales razonables; quizá eso sobre todo.

Las razones, aunque motivadas por las solicitaciones, no vienen dadas, pre-determinadas, ni mucho menos, por ellas. No son, sin más, respuestas a ellas. Son las que nos construimos con nuestra razón como conjunto global de respuestas a aquellas solicitaciones, con el decidido objeto de actuar en el mundo. Sin las solicitaciones, seguramente, no podría darse el juego de nuestra razón: nos faltaría todo aquello que hace viable nuestra actuación en el mundo. Pero no por eso nuestro juego mental es la respuesta a un estímulo o a un conjunto de estímulos externos, ni mucho menos. Por así decir, el conjunto de solicitaciones que recibimos del mundo «solicitan» nuestra respuesta a manera de actuación sobre él. Quizá, mejor aún, al vernos solicitados tenemos clara intención de «estimular» nosotros al mundo con la fuerza voluntaria de nuestra acción, con afán decidido de hacernos con él. Pero la globalidad de nuestra racionalidad, la globalidad de nuestra actuación racional con las respuestas, es algo mental, construido mediante las razones que nos hemos dado con el instrumento de nuestra razón y su utillaje. Nos encontramos así con construcciones mentales razonables que no son un reflejo del mundo, ni puntual ni global; que no son, quizá tampoco, algo que conserve sus referencias mundanales a la vista. Es nuestra respuesta a las solicitaciones y nuestras solicitaciones al mundo mediante nuestra acción. Algo mental, sin embargo, que «solicita» al mundo mediante su propia actuación. De eso se trata.

13. El que una parte decisivamente importante de esa construcción de razones sean «construcciones mentales», nada indica en contra del conjunto que estoy llamando solicitaciones. Una parte decisiva de esa construcción mental busca hacerse ciencia: quiere reposar razonablemente en la investigación y experiencia de esas solicitaciones, en busca de explicaciones.

El que ahora hablemos de construcciones mentales no puede poner en duda la «objetividad» de las solicitaciones con las que el mundo nos «solicita»: al contrario su funcionamiento es prueba de la «objetividad» de nuestro estar en el mundo. Y la globalidad con la que nosotros solicitamos al mundo en orden a nuestra actuación sobre él; eso es lo que constituye lo que llamaba «construcciones mentales», y las llamo así porque me parece que lo son: su referencia al mundo no se da jamás como modelo e imagen. Su referencia al mundo viene

dada por esta compleja «estimulidad» recíproca que quiero significar. Y es también ahí en donde hemos plantado el edificio singular de la ciencia; ahí lo hemos levantado, en ese esfuerzo constructivo de la razón, como si la ciencia fuera sistemáticamente la manera mejor y más organizada de elaborar esas magnas construcciones mentales con las que «solicitamos» nosotros al mundo.

Ahí las razones se nos convierten en explicaciones, explicaciones comprensivas, porque nuestra solicitud al mundo busca ser una explicación del mundo, una explicación comprensiva. Todo el edificio que levantamos es para explicarnos en el detalle y en la globalidad lo que se nos presenta del mundo en sus solicitudes, lo que nos sirve sobre manera para esbozar la estrategia de nuestra propia solicitud al mundo y, finalmente, de nuestra acción sobre él. Pero las explicaciones, las explicaciones comprensivas, están ahí en donde está el juego de las razones. Las explicaciones no son como muñecas desentrañadas que nos sirven para ver cómo son y cómo funcionan por dentro. Nuestro conocimiento del mundo no parece ser de ese estilo —o al menos razones de peso nos impiden verlo así—, sino que es un conocimiento-por-solicitaciones-que-llevan-a-una-acción-de-ida-y-vuelta-sobre-él. Ahora bien, esto no significa que las explicaciones no sean por ello verdaderas explicaciones sobre la objetividad mundanal de las solicitudes que sobre nosotros ejerce el mundo; no significa que nuestras explicaciones sean de pacotilla, meras engañosas con las que quedarnos contentos en nuestro esfuerzo baldío por salir de una subjetividad que no alcanza a explicarse el mundo, a comprender el mundo. Si así fuera nuestra acción sobre el mundo sería como la acción del burro tocando la flauta, que suena sólo por casualidad.

Ese edificio que nuestra racionalidad se construye como el más singular de todos los suyos, utiliza su propio utillaje: la investigación y la experimentación sistemática del complejo engarce de solicitudes del mundo a nosotros y de nosotros al mundo. Es edificio singular, porque hemos sido capaces en él de hacer singulares varias de las figuras del paisaje, con lo que pierden parte de su borrosidad adquiriendo perfiles muy nítidos, con los que la labor de nuestras razones se hace particularmente exacta y clara; ahora bien, sin que jamás podamos olvidar que no por ello se convierten en figuras fuera del paisaje. Toda la discusión de la filosofía de la ciencia de ahora está yendo por ahí.

14. Ese armazón —que por experiencia sabemos siempre incompleto— de razones que buscan afianzarse en la investigación y en la experiencia tiene interés decisivo en dar explicaciones razonables de lo que se trae entre manos como problema.

Construimos así un entero armazón de razones, pero éste no viene puesto ahí porque sí, sin ton ni son, sino que es el edificio de nuestra propia razonabilidad, en cuya construcción hemos utilizado de más en más el utillaje que hemos puesto a punto con las ciencias. Nuestras razones se han ido poniendo ahí porque nos parecía en cada momento de la construcción que eran las más razonables, las mejor ajustadas con nuestros útiles de trabajo, las que eran las más adecuada en cada momento y que mejor contribuían al engarce del conjunto. Somos como los albañiles que construyen su casa de ladrillos. Y en este juego nada hay de mera vanidad: nos interesa sobre manera. Nos jugamos en

él nuestro mismo estar en el mundo, nuestra supervivencia en él, nuestro gozo en la acción sobre él; nos jugamos en él todo lo que somos. ¿Quién tendría más interés que nosotros mismos en conseguir las explicaciones más razonables? Somos nosotros quienes tenemos los problemas que nos acucia resolver; somos nosotros los que nos encontramos ahí en el mundo, solicitados por él. ¿Por qué no habríamos de intentar ser lo más razonables que podamos, convencidos como estamos de las posibilidades únicas de nuestra razón, de que ella es nuestra herramienta por antonomasia con vistas a la acción?

Ahora bien, el que las cosas nos vengan dadas así, de ninguna manera significa que el armazón de nuestras razones esté ya acabado y completo; que nuestro estar en el mundo sea ya un estar en la fijación definitiva. Tal fijación no sería otra, evidentemente, que la de la sinrazón o de la muerte. Esta es suficiente razón para que, seguros racionalmente como estamos de nuestra construcción, sin embargo, sepamos que no es ahora definitiva, sin que tampoco parezcamos tener razones para afirmar que algún día lo será. Además de estas razones, también nuestra experiencia nos dice que es así y que ha sido así; son muchas las veces que hemos cambiado algunos hilos o nudos de la red de nuestras razones; algún trozo desgarrado de nuestra desgraciada red; cuando no decidimos razonablemente, sin más, cambiar de aparejos.

15. Pero —nótese bien— esa razonabilidad científica no es toda la razonabilidad; al contrario, viene dada y medida por la racionalidad. Desde aquí, pues, reducir la racionalidad a mera racionalidad científica es negar la propia razonabilidad.

Es consecuencia obvia de lo que llevo dicho. En la ciencia utilizamos lo más selecto de nuestro utillaje y lo hacemos con el máximo cuidado. Y es ciencia porque ahí en esos ámbitos, precisamente, lo podemos utilizar, nos las hemos ingeniado para utilizarlo, constantemente buscamos ampliar aquellas zonas de nuestras construcciones en que podamos hacerlo, y en que lo hagamos cada vez mejor, más a nuestro gusto, de manera más razonable. Sería bueno, evidentemente, que en todo y por todo pudiéramos utilizar ese aparejaje científico, que lo ampliáramos para que nos sirviera más y mejor en todo y por todo. Incluso quizá algún día llegaremos ahí. Con todo y con eso, nunca la razonabilidad será mera razonabilidad científica; es ella, la razón, nuestra razón, la que decide cuáles serán los mejores caminos de razonabilidad en cada momento: es ella, por tanto, la que en cada momento decide cómo es y cómo va a ser esa razonabilidad científica. La racionalidad aquí pregonada es una actividad global del hombre en el uso de su razón. Nada queda, pues, fuera de su ámbito —sin que podamos nunca olvidar el subsuelo de sensaciones en el que se ejerce su labor de iluminación—, aunque es también obvio que no todo en nosotros se agota en nuestra razón, por más que todo lo que en nosotros se da debe ser instrumentado por ella por medio de las razones que nos aclaran el juicio y preparan para la acción. Cualquier otra manera de estar en el mundo no es del todo humana. De ahí que no tenga sentido ninguno decir que toda razonabilidad es razonabilidad científica; esta afirmación es un reduccionismo tan craso que nos impediría al final la acción ateniéndonos a los fines que vamos buscando.

III

16. La racionalidad viene dada así en el uso de la razón práctica, el único lugar en donde parece darse el pensamiento de la filosofía en la que hoy podemos pensar.

La racionalidad a la que me he venido refiriendo, la razón en la busca de la globalidad de las buenas razones con las que organizar su estrategia de acción en el mundo en un cierto momento dado, no es otra cosa que una racionalidad de la práctica, una razón práctica.

Cierto que lo que ella busca son teorías —lo dejaremos por ahora en la indefinición expresiva de esta palabra— que, con sus útiles y utillajes rebusca en sus construcciones posibles para organizar aquél magma de solicitudes ya primariamente organizadas. Pero también, en ningún caso tenemos la pretensión de haber dado con esas teorías con el quid de la cuestión de la realidad. Cierto que esas teorías aunque sean construcciones nuestras buscan darnos ocasión razonable de una estrategia de acción en el mundo. Cierto que con esas teorías nos queremos dar cuenta y razón del mundo. Pero sabemos muy bien ahora que esas teorías no son una radiografía de lo real, no son la captación de su esencia más íntima; que la labor de nuestra razón no es la de iluminar la realidad para verla tal cual es, sino ponerse a su escucha y desde ella organizar su estrategia de acción en el mundo buscando fines.

En la acción que he venido describiendo, no es la nuestra una razón contemplativa ni una razón teórica, sino una razón eminentemente práctica. He descrito hasta ahora la razón práctica: una razón que organiza, coordina, plantea estrategias, prepara acciones, se critica a sí mismas y a los resultados de acciones pasadas, aprende del pasado, se deja convencer por las razones de los otros, atiende a fines, imagina, intuye, logifica, construye grandes redes en busca de coherencia global, una coherencia que queda en sus propias manos y en la de los resultados de los fines que persigue con la acción que impulsa. Una razón que jamás tiene nada en seguridad cierta, sino siempre todo recosido en respunte, en provisionalidad; no porque en verdad no esté convencida de lo que hace, sino porque sabe que los tiempos siguen corriendo y todo cambia con el tiempo, tenemos experiencia de ello. Una razón que está realizada en la potencia de su obra que le ha llevado y le lleva, miradas las cosas en conjunto, a resultados notables en lo que persigue, montada como está, sin embargo, en la provisionalidad. Una razón que sabe no poder fijarse —como si fuera pura razón— de una vez por todas en su obra, porque ella está puesta al servicio de un estar en el mundo, de una acción en ese estar en el mundo buscando fines.

La razón con la que nos hemos encontrado, pues, no es una razón teórica, sino una razón práctica. No es una razón iluminadora de realidad, ya lo he dicho, sino iluminadora de sensaciones. No es una razón que ve, sino que escucha. No es una razón que descubre la realidad en lo que ella tiene de invisible, de más profundo, de escondido a miradas indiscretas y superficiales, sino que construye una estrategia buscando resultados. No es una razón pura, que descansa en sí misma, sino que es un instrumento al servicio de una voluntad,

aunque un instrumento que impone sus «condiciones» a esa voluntad, que se ejerce contando con ella, pasando por ella. No es una razón que se complace en sus teorías como si ellas dieran sin más cuenta y razón del mundo, sino que las construye como medios decisivos de su estrategia de acción práctica. No es una razón soberana, reina de todo lo que somos y sabemos, que comprende por sí el mundo y lo ilumina, sino que es una razón que hace lo que puede para lograr que, en la guerra mutua de solicitaciones, alcancemos con nuestra acción solicitadora sobre el mundo los fines que son los nuestros; fines que constituyen la plataforma en la que nuestra razón está plantada.

17. Que así sea el «a donde hemos llegado» nos lo enseña.

En donde estamos es un estar histórico. Hemos llegado aquí en donde ahora estamos. Ha habido una historia y, en una parte considerable de lo que toca a la razón práctica, en la historia se ha dado un progreso en nuestro entendernos con las solicitaciones que recibimos del mundo y en nuestro solicitar al mundo. No quiero con ello significar que haya un progreso de la razón (pura) en el conocimiento del mundo, de lo que es en sí misma la realidad, la cual sería así aprehendida por ella de más en más. No es ese tipo de pensamiento progresista al que me refiero ni quiero de lejos defender. Además, no creo que sea en absoluto razonable defenderlo. Ahora bien, sí hay un progreso —un progreso lleno de problemas, es cierto— en nuestro estar en el mundo, en nuestra acción sobre él, y este progreso se debe a nuestra capacidad-de-uso-de-la-razón-práctica. Mirando la historia vemos ese progreso, cierto que muchas veces polémico y discutible, siempre generador de nuevos y cada vez más acuciantes problemas. Nótese que ahora, para hablar de ese progreso, hago mención, igualmente, de la historia, pero no de manera necesaria de alguna historia personal, sino de la historia de comunidades humanas y, aún mejor, de la historia global de la humanidad. Visto así, creo que es indudable que ha habido una labor progresiva de humanización —discutible en puntos sueltos, aunque ahí pueda y deba ser discutida ásperamente, quizá—; humanización que podría verse en múltiples campos; humanización que deberá continuar si no queremos fallar en lo que perseguimos en la historia desde hace tanto tiempo. Y esa labor de humanización tiene que ver con el reino de los fines; mejor, es ella misma ya del reino de los fines.

Al menos por segunda vez nos encontramos con algo que encuadra nuestro esfuerzo de racionalidad en un ámbito más global al de la razón misma: antes los fines, ahora ese «en donde estamos» que requiere de manera imperiosa un juicio, un juicio que no podemos diferir. Un juicio que también tiene que ver con los fines. Hay puntos de vista muy distintos, como sabemos, al enjuiciar ese 'progreso' al que me he referido, que no es un progreso en el conocer-mejor-cada-vez-el-mundo, sino un progreso en nuestro estar en él, en la manera de manejarnos ante sus solicitaciones y en aquella en la que nosotros le solicitamos a él con nuestra acción.

18. Pero éste no es definitivo, sino siempre provisional. Quien se instala en donde ha llegado, para de andar por el camino de las razones, quizá porque ya no contempla la prosecución de aquellos fines que buscaba conseguir.

Así, pues, el «a donde hemos llegado» no es nunca algo definitivo, alcanzado de una vez por todas, sino siempre algo provisional. Nunca podremos alegrarnos de haber llegado ya al final de nuestros esfuerzos, como no sea en un espejismo. Somos peregrinos por esencia en el camino de nuestra acción en el mundo. Y no lo somos porque vivamos de alguna locura inalcanzable, sino porque como Don Quijote siempre queremos ir más allá, sabiendo muy bien que nos esperan nuevas aventuras; que el camino nunca termina, como no sea en alguna insula Barataria; que sólo la muerte romperá de manera definitiva nuestro estar en el mundo. Y es este convencimiento el que hace nuestro camino infatigable, como el camino del vivir, del crecer, del envejecer, que nunca termina ni personal ni comunitariamente, como no sea en la muerte. Vivimos, pues, en la provisionalidad, pero no en la de quien siempre está fastidiado porque se hartó de caminar por rastrojeras y descampados, sin saber cómo salir de ellos, sin poder ya salir de ellos, sino porque nuestra instalación en el mundo siempre es provisional y transitoria; porque el afán de cada día siempre es nuevo; porque nuestro estar en el mundo es siempre novedoso; porque nunca acontece que *eso-ya-me-lo-sé-yo, eso-ya-lo-hice-yo*. Nuestro estar en el mundo como seres vivos es un estar esencialmente histórico; nunca hay un final definitivo en el que, una vez alcanzado, podamos descansar, pues la peregrinación, con nosotros o sin nosotros, continúa adelante. Si alguien dice «ya he llegado», ese tal ha perdido el tren de sus razones; ha entrado ya en una estación en la que reposar, pero resulta que la estación es una imaginación suya, el espejismo de quien busca su última agua, al borde de la muerte.

Cansancio se puede dar en cualquier persona, incluso en cualquier sociedad; la desgana, la crisis, la enfermedad, el anquilosamiento y la muerte nos acechan siempre. Pero quien toma esta actitud como actitud racional, creyendo que lo es, ha perdido el motor de su empeño; ha perdido los fines que eran los suyos y que empujaron el edificio entero de su racionalidad. Ha dejado, pues, el ámbito de la racionalidad; su actitud básica no es ya fundada en razones, si es que la razón es lo que vengo diciendo. Se ha separado del reino de los fines, porque se le perdieron los fines.

19. Emperramiento razonable en el lugar en el que nos encontramos —pues a él hemos llegado en el noble y fatigoso juego de la razón—, sin embargo, prontitud en el acogimiento dialogante con las nuevas razones que nos han de llevar más allá de donde nos encontramos en búsqueda sin término, quizá.

El «a donde hemos llegado» es fruto de un enorme esfuerzo de acción instrumentada en la racionalidad. Por esta razón debemos emperrarnos en ese lugar, que no es fruto de alguna casualidad ni de ningún porque-sí; por esta razón debemos emperrarnos con firmeza en él, porque dejarlo como quien se olvida de dónde está no sería razonable, sería el final irracional de un nobilísimo y tremendo esfuerzo de razonabilidad, largamente extendido en el tiempo. Lo defenderemos con uñas y dientes de racionalidad, pues sólo nuevas razones, la construcción de la globalidad de la red, puede incitarnos a abandonarlo. Nuevas razones que sean «mejores razones» mejores razones que ahora nos sean las «buenas razones». Sólo la racionalidad futura que comienza ya a hacerse actualidad puede hacernos levantar el campo de nuestra racionalidad presente.

Sólo el descubrir la irracionalidad de razones que habíamos creído cargadas de racionalidad, nos debe llevar a abandonarlas.

¿Razones que descubrimos en un momento dado cargadas de irracionalidad? Sí, aquellas que descubrimos mal ajustadas al utillaje tal cómo éste va siendo; aquellas que no responden ya a nuestra construcción sobre las sollicitaciones que el mundo actual nos aporta; aquellas cuyo efecto de sollicitación al mundo para la acción sobre él no pasa la posterior crítica de nuestro análisis. No es pues que la irracionalidad a la que me refiero aquí sea un estado en el que se cae o en el que se está, sino el emperramiento en la validez de razones —hilos, nudos, partes de la red, quizá la entera red, si llegara el caso— que ahora sabemos razonablemente que ya no lo son más, que no responden a lo que fueron, que no sirven para la acción presente en el mundo persiguiendo nuestros fines. Quizá porque nos hemos convertido a fines diferentes; quizá porque nos hemos cambiado de casa en el reino de los fines, si es que esto pudiera darse.

Las razones se nos dan en diálogo con nosotros mismos y con los demás, no vienen, ya lo sabemos, como fruto de iluminación alguna exterior a nosotros. De ahí la necesidad de esa prontitud en el acogimiento dialogante de las nuevas razones que se nos presentan como fruto de ese diálogo entre nosotros; del diálogo con las sollicitaciones con las que el mundo nos solicita a nosotros y con las que nosotros sollicitamos al mundo; del diálogo con el resultado de nuestra acción en el mundo. ¿De dónde nos advienen esas nuevas razones que nos han de llevar más allá, en búsqueda sin término? De las situaciones nuevas en cada momento; del resultado de la crítica de nuestras experiencias pasadas; de los corrimientos en la estrategia parcial y global con la que nos enfrentamos a las cosas y problemas de nosotros mismos y del mundo; de la consideración de lo que, en nuestros planes, todavía nos falta por conseguir; de los fracasos y de los éxitos en nuestra acción; de la valoración que de ellos hagamos; de la tensión a la apertura y no al cierre. Ir más allá de donde estamos, lo hemos visto, es parte de nuestro estar en el mundo antes de la muerte: buscamos, encontramos y sabemos que nuestra búsqueda es una «búsqueda sin término».

20. Pero quien no está en ninguna parte a ninguna parte puede ir.

Si lo que llevo dicho se sostiene, no parecería que la libertad consistiera en no estar en ningún lugar, en no encadenarse a nada ni a nadie, en no estar atado a ningún lugar ni persona ni tradición, ni idea o razón, en no tener ningún lugar en el que se está —por más que éste sea siempre provisional—, un «lugar al que hemos llegado».

Se puede ir al desierto y estar en él, pero entonces el desierto es el lugar en el que se está, aquél lugar al que se ha llegado con intención decidida de permanecer, quizá, por siempre; aquél lugar que es el que cuenta desde entonces. El desierto sería entonces el lugar de nuestro «emperramiento».

La libertad está, por tanto, en «empecinarse en el emperramiento»; esa es la verdadera libertad, con tal de que no sea una libertad cautiva al pensar que ese lugar —tal como es en un momento dado, el de la ida al desierto, por ejemplo— es tal cual es de una vez por todas, para siempre. Eso nunca es verdad, la experiencia de la vida nos lo muestra. Hay un empecinarse razona-

ble, a la vez que abierto: ahí se aposenta la libertad. El «lugar al que hemos llegado» es definitivo y provisional a la vez, conjuntamente. El lugar es así fluyente, como fluyente es también la libertad, como fluyente es el tiempo.

El 'no estar en ningún lugar' es un engaño, una falsedad, una mentira; mil razones nos lo indican, la experiencia de la vida nos lo muestra: es un juicio falso de la propia realidad. Pero sólo quien no está en ningún lugar, quien no es figura en un paisaje, por tanto, sólo él no puede ir a ningún lugar, porque se permanece en el mismo lugar o se va de un lugar a otro. El resto es juicio de ficción, que no sabe de las solicitaciones, quizá porque se deja llevar por ellas como pluma al viento. Quien no tiene dónde estar no tiene nada que decir; quien no tiene nada que decir no tiene dónde estar. Y no me refiero ahora sólo a un decir 'filosófico', pues también antes de él se da aquél decir de los ordenamientos primarios de las sensaciones que nos solicitan y con las que solicitamos. Y si estamos siempre en un lugar, no hay razón alguna para no proseguir nuestro viaje que busca estar en el mundo conforme a fines; no hay razón para no proseguir en la aventura de la vida. De hecho nunca hasta la muerte cejamos en esa aventura; la cuestión está, quizá, en escoger en lo que nos sea posible —que es mucho— el discurrir de esa portentosa aventura. ¿Decir que no se está en ningún lugar, que no se debería estar aposentado en ningún lugar? Para que la postura que contiene esa pregunta sea vana, con probabilidad de banalidad, bastaría, seguramente, con adecuar lo que hacemos a lo que decimos y no decir aquello que, en verdad, no hacemos.

IV

21. Tenemos una convicción profunda: no hay posible uso filosófico de la razón teórica. De otra manera hay un cortocircuito: sé y acierto porque alguien me sopla 'lo que es'. Defenderlo es extraviarse con soberbia por el camino de la filosofía.

La razón teórica sería aquella que, valiéndose sólo de sí misma, mediante sus propias luces, conoce lo profundo, lo escondido, la esencia de las cosas y del mundo, sus relaciones escondidas. Porque escondido bajo lo visible estaría lo invisible y la razón iluminadora sería capaz de conocerlo. La razón teórica conocería así lo que es, y lo conocería tal como es. El uso filosófico de la razón teórica conseguiría darnos ese conocimiento seguro que mirando al frente va de verdad en verdad. Las cosas, el mundo, pueden ser lo complicados que fuere, pero la razón teórica lo desvelaría con su profunda mirada iluminada. La razón teórica sería así una razón contemplativa, como la de quien se goza contemplando lo que es obra de sus propias manos. La razón teórica estaría así por encima del mundo, planeando sobre él, como empollándolo, y nada escaparía, finalmente, a su atenta mirada escrutadora. Lo que es, tal como es, se presentaría a ella para obtener y entregar sus cartas credenciales. Sería una razón soberana, dominadora de lo que es, capaz de percibirlo todo en su propio ser, y de percibirlo todo además en sus relaciones, con sus consecuencias y derivaciones.

Hay, sin embargo, un uso posible de la razón teórica. A ello intento referirme en lo que sigue. Pero ese uso no puede darse según la descripción anterior ni según lo que hasta ahora llevo dicho del uso práctico de la razón. Desde ésto, sólo cabe lo que sigue: que mi uso filosófico de la razón teórica consista en que, en medio de las «inseguridades» en las que nos vemos envueltos, alguien me sople aquello que es de una vez por todas y que me ponga en un lugar escatológico, último; que haga de mi pensamiento un-pensamiento-definitivo-que-ya-lo-sabe-todo-y-el-todo. Y me ponga ahí, porque mi uso filosófico de la razón (que, sin embargo, si tengo razón en lo que hasta ahora he dicho, si es uso de una persona, jamás dejará de ser «razón práctica») se hace uso normativo en el sentido de que ahora soy yo quien, por fin, alcanza pensamiento seguro; que puede ya, por fin, olvidar todo ese enojoso proceso que se esboza más arriba. Pero tal cosa sólo puede deberse a que alguien exterior a mí 'me sople' lo que es, por lo que ya puedo hacer una filosofía que desvela, como libro abierto, lo que es, todo lo que es, nada más que lo que es. Esto es, evidentemente, un cortocircuito, una derivación tan imposible como peligrosa. Ningún pensamiento filosófico puede colocarse ahí, y si se coloca ahí es un pensamiento impostor. Un pensamiento que quiere avasallar erguido en su estéril soberbia; una soberbia falsa que sólo quiere ocultar la irracionalidad soberana de sus razones.

22. No hay uso de la razón teórica a menos que sea en una «teología de la razón pura».

No hay lugar para la razón teórica a menos que sea en el lugar de la totalidad fundante; el lugar en el que se da un punto de vista abarcante de todo lo que es. Pero ese lugar es la consideración del mundo como creación, creación del lógos de Dios. Si esto es posible, pues, ese «punto de vista de Dios» va más allá de nuestras posibilidades de razonabilidad filosófica tal como antes he querido elaborar. No podría ser una filosofía de la razón pura, puesto que desborda de lejos lo que he considerado que es filosofía. Y, sin embargo, es un punto de vista posible, lejos de la irracionalidad. Es un punto de vista que va claramente más allá de nuestras razones, penosamente elaboradas siempre, pero que no se sale de la razonabilidad, si es que parece razonable —como me lo parece— que las cosas apuntan más allá de lo que decimos y hacemos, Si es que parece que hay portillos, vías, por cumbres inaccesibles que nos hacen ver borrosamente lo que está en la lejanía de nuestras razones, que no puede ser abarcada por ellas, pero que parece que se apunta. Es, seguramente, una cuestión que dimana del sentido último que percibimos en la globalidad de red y en el sentido último de lo que es nuestra acción de globalidad en el mundo. Como si fuera ello quien da realidad firme al reino de los fines, hasta el punto de que sin ir hasta ahí pareciera que algo definitivamente importante quedara cojo en nuestro esfuerzo incansable de racionalidad: el lugar del todo, su sentido, su realidad más íntima.

Pero éste no es un uso filosófico de la razón pura, sino un uso «teológico de la razón pura»: como si cupiera ese punto de vista abarcante de la totalidad; un punto de vista que nos supera por demás y que jamás podríamos alcanzar como no sea en el presentimiento, en lo que se entrevé en la lejanía; que,

según alcanzamos a ver, está en nuestro mismo camino, pero al que no podemos llegar si no es echando la red al copo, mostrando la posibilidad razonable de una coherencia global última que, finalmente, todo lo rige. Estar ahí no nos arregla nada de nuestra búsqueda sin término y no nos soluciona uno sólo de nuestros problemas cotidianos, pero nos da el sentido de todo, incluido de nosotros mismos, al ponernos en un punto de vista que es el de Dios, creador de cielo y tierra.

Este punto de vista no es alcanzado por nuestra racionalidad —lo que haría de él el lugar de lo que llamo una filosofía de la razón pura—, pero ella es la que encuentra razón en la globalidad de las razones que parecen apuntar hacia ahí. Y es una «teología de la razón pura», pues su lugar es masivamente un lugar teológico, lugar de ultimidades, de sentido. Puede que alguien no quiera irse hasta allá porque le parezca —y lo es— un salirse de sí, un salirnos de nosotros. Pero la posibilidad está ahí, apuntada por la estricta postura racional que aquí he adoptado.

23. De ahí, pues, que quepa, quizá, la «teología», o al menos tenga ésta su lugar entre las «ciencias». Es el punto de vista englobador de quien escucha la palabra.

Si lo que llevo diciendo es razonable, tenemos delante a la «teología» —una teología que es como el apuntamiento último, utópico, de la filosofía—, y nos aparece ahora como globalidad última, escapante, de nuestra labor incesante de buscar y enredar razones en red globalizadora.

Es ésta todavía, ciertamente, una labor que atañe a nuestra razón. Pero se escapa de ella; está en sus límites más lejanos, escapándose de ella, mostrando algo más allá de ella; reino de lo que tiene que ver con la globalidad y su sentido. Es el de ahora un hablar holístico, que entraña la totalidad de una red, de una red que todavía es nuestra, pero que comienza a escaparse de nosotros: algo que termina constituyéndose en sentido último de la red, de nosotros y, quizá, del mundo. Es algo, también, que atañe a la globalidad del mundo; que va más allá de él, de ese mundo que nos solicita y al que solicitamos; que nos hace vivir en un magma de sensaciones que comienzan desde entonces mismo a ordenarse. Es algo que constituye al todo, quizá, en realidad. En esa lejanía extrañamente borrosa, encontramos algo que unifica con personalidad propia; que no parece, sin más, un fantasma que de nosotros sale para llamarse globalidad, usurpando un nombre que no es el suyo, sino el que nosotros le damos. Ese algo ahora se nos aparece como garantía última, excesiva, más allá de nosotros y de nuestras razones, de que nuestro camino es un camino acertante. Sabíamos desde antes que lo es, pero ahora vemos que es un camino que nos está garantizado; que no es fruto de la mera casualidad o del mero determinismo ciego.

Pero todo esto es ultimidad misma de nuestra razón en un uso que la saca fuera de sí porque es un uso teórico, globalizador, totalizante. Un uso (filosófico) que tiene estrictamente prohibido y que se le aparece una y otra vez como tentación para conquistar desde sí misma y para sí los problemas que le plantea la globalidad totalizadora de lo suyo. Pero que ahora, al contrario, se le presentá como algo (un uso teológico) que se le da como portillo por el que se

percibe borrosamente a quien le trasciende. Y en esa borrosidad percibe también cómo los otros y sí mismo, incluso el mundo, tienen un lugar más allá de lo apercibido; un lugar en el que adquieren valor con luminosidad distinta, en el que son iluminados con una luz que parece proceder de «quien lo trasciende»: Dios.

Esta «teología de la razón pura» tiene su lugar entre las ciencias, si es que las ciencias son punta de lanza de nuestra racionalidad. Sería ella la que nos hace ocuparnos, aunque borrosamente, de la pregunta por las ultimidades globalizadoras y totalizantes; aquellas que parecen apuntar a alguien. Alguien en quien seguramente se afinca el reino de nuestros fines, o al menos con quien de cierto tiene relación. Es sin duda una «ciencia»: la ciencia que nos impide cerrar categorialmente nuestra racionalidad apropiándonos indebidamente de la globalidad totalizadora. Como si ésta fuera cosa nuestra, parte de nuestra mera ocupación; construcción nuestra, a nuestras expensas.

Pero, de cierto, lo que nosotros podríamos cerrar es sólo la red —y ¿qué sentido tienen cerrar una red?, una red como la nuestra sólo cumple su misión si es abierta—: el mundo y nosotros mismos estamos más allá de nuestra red. La red no es el entramado último del mundo, su radiografía. La red es cosa nuestra. Y el mundo es aquello en lo que estamos; la red no forma parte del mundo como cosa suya. Al cerrar nuestra red, si se pudiera, no significaría que automáticamente se cierre también el mundo. Lo que nos aparece ahora como barrunto de certeza fundante es que el mundo es un mundo abierto; abierto —desde nosotros— hacia algo fundador, algo que funda al mundo como realidad; hacia algo que barruntamos como alguien. Abierto en lo que es y abierto en su sentido para nosotros. Por eso parece haber una «teología de la razón pura». Algo que, siendo nuestro, apunta a lo que no lo es, se abre a la fundamentación última del mundo y de nosotros mismos como realidad.

Si nunca la labor de la razón ha sido labor iluminadora, como no fuere sobre el magma de sus sensaciones para ver lo que es, tampoco ahora. Ciertamente, mi hablar está utilizando analogías del ver; pero lo importante aquí es el abrirse, abrirse a la escucha: abrirse a la escucha de la palabra. Hay un paso decisivo: el paso del percibir borrosidades —que pueden ser siempre fruto de nuestra querencia imaginativa o de nuestra voluntad de dominio de las ultimidades globalizadoras— a ponerse a la escucha de lo que nos llega de fuera, lo que nos llega de esas ultimidades globalizadoras. Porque, podría decirse, lo que afianza ahora la borrosidad de lo que vemos a través de portillos inaccesibles es lo que escuchamos: la palabra.

V

24. Buscamos así acceder razonablemente a la realidad.

Lo que llevo dicho hasta ahora significa que tenemos acceso —acceso no inmediato, duro y difícil, pero acceso— a la realidad; acceso al mundo que nos contiene y que ahora se ha constituido para nosotros en realidad.

Acceso al mundo lo tenemos desde antes y de manera inmediata: nos viene dado en las solicitaciones. Pero aquí hablamos de un acceso razonable, mediante nuestra razón. Y éste, evidentemente, es otro tipo de acceso, mucho menos inmediato que el anterior, aunque el anterior constituye la base sobre la que construimos éste. Todo nuestro afán ha sido hasta ahora una búsqueda de este acceso en razonabilidad, por medio de nuestro entramado de razones que constituye estrategias para la acción en el mundo. Pero ahora, con pasmo, descubro que tenemos también acceso a la realidad, y la realidad no es sólo el mero mundo, aunque el mundo sea realidad. La realidad es aquella globalidad totalizadora que nos acabamos de encontrar, con la que hemos topado. Y porque tenemos acceso a la realidad, como hemos visto, podemos acceder razonablemente a ella, pero sin que podamos olvidar nunca más ese horizonte de globalidad que no es ya meramente mundanal.

Buscamos acceder razonablemente a la realidad. Se trata de una acción nuestra, el comienzo de nuestra acción sobre el mundo y sobre nosotros mismos; la que nos adelanta las estrategias para esta acción en la realidad. Ahora bien, ahí ha quedado ese horizonte de globalidad que nos ha llevado a hablar de realidad. En ningún momento cejaremos en lo que era nuestro empeño de enrollarnos con nuestras razones en ella, pues ese es nuestro instrumento primero (digo primero casi cronológicamente, pues queda lo más importante todavía, que aquí sólo se señala: la acción; por así decir, con la razón estamos todavía en los preámbulos de la acción, en las disposiciones racionales hacia ella, una acción que quiere ser razonable siempre, pero que no por eso deja nunca de ir más allá porque es acción). Pero hemos percibido ya el mundo como realidad.

Ante la realidad no cabe, por nuestra parte, otra posibilidad que la de seguir por donde íbamos en el esfuerzo por las razones, su ordenamiento y su encadenamiento en red. Sea lo que fuere que hayamos visto y escuchado, no cabe aquí otra alternativa: es nuestro único camino razonable. Por eso, seguimos diciendo: buscamos acceder razonablemente a la realidad.

25. Pero no disponemos de ningún acceso seguro a ella, pues todo el camino de ese acceso está «mentado» —envuelto por entero y para siempre en actos mentales.

La realidad se nos aparece ahí, estamos a su escucha, pero, ya lo sabemos, no tenemos ningún acceso seguro a ella, un acceso encontrado de una vez por todas y que nos la dé por entero, aunque sea paso a paso, tal como ella es. Acceso lo hay, pero es un acceso de razonabilidad que pasa por el entramado de nuestras razones construidas en ese ir y venir desde las sensaciones hasta la estrategia de la acción y la subsiguiente crítica de esa acción. Disponemos de nuestras razones en red —que, lo hemos visto, nos lleva muy lejos—, pero nunca podemos asegurarnos —es en vano, es no conocer quiénes somos y cuál es nuestro estar en el mundo— que lo que decimos sobre la realidad es lo que ella misma es, sin más. Nuestra seguridad no es de esta clase. Estamos seguros de la bondad de nuestra razonabilidad, de que ese es el camino más seguro, el único camino seguro en nuestro estar en la realidad, pero siempre en un horizonte de provisionalidad y cambio. Ya lo sabemos: nuestro

camino está «mentado». En nuestro camino de racionalidad nunca saldremos de este «estado de mentamiento», porque nuestro acceso de conocimiento al mundo es como es, envuelto siempre y para siempre, hasta la muerte, en estados mentales; porque nuestro camino de acceso al conocimiento de la realidad en esta vida mundanal está envuelto en estados mentales. Nótese, sin embargo, que ello no es, desde mi punto de vista, una especie de desgracia que nos ha caído encima, que nos impida la objetividad y que nos envuelva siempre en las gasas etéreas de la más crasa subjetividad. No es esa la cuestión. Al contrario, me parece que describo el camino con el que el género humano se enfrenta a su estar en el mundo y aquél con el que alcanza la objetividad del conocerlo. Es decir, en ningún momento me parece que el camino que describo lleve a una imposibilidad del conocimiento, antes al contrario, es él el que nos permite un conocimiento que lo sea de verdad, que no sea, sin más, resultado de las imposiciones que nosotros queremos echar sobre el mundo.

Tal es, me parece, el lugar de nuestro conocimiento de la realidad. Aunque, quiero recordarlo de nuevo, es un conocimiento que no sólo conoce mundo, sino que, yendo más allá, conoce realidad.

26. La realidad es el conjunto de todo lo que sea ser.

Decir que la realidad es el mundo sería, quizá, poco. Además del mundo, estamos nosotros mismos, está nuestra razón, están las redes de nuestras razones, están los instrumentos y utillajes; pero también está nuestra estrategia de acción y nuestra acción; hay un entramado de relaciones. Sería poco decir que sólo hay mundo, o deberíamos decir que «mundo» es también todo ello. Pero hay en el mundo algo que pide una objetividad primera, una coseidad factual —que permite eso que llamamos ciencia, por ejemplo—, que me parece importante no perder de vista. Además, está aquél horizonte de ultimitudes que nos llevó a hablar por vez primera de «realidad». Perderlo sería muy grave. Perder la dimensión de «coseidad» del mundo también sería demasiado grave. Por eso creo que conviene sobre manera saber que hay diferencias cuando decimos «mundo» y cuando decimos «realidad».

No es la realidad el conjunto de todo lo que ponemos en ella, sino el conjunto de todo lo que en ella hay, incluyendo —aunque no sé cómo— lo que sea el ser de su fundamentación. Pero al decir «hay» todavía es poco, porque «hay» es más bien algo que se refiere a la «coseidad», típica de lo que en el mundo hay. Por eso me parece importante decir que la realidad es el conjunto de «todo lo que sea ser», sin poner ninguna presuposición por nuestra parte. Nosotros, que somos ser en el mundo, estamos a la escucha del ser, de lo que sea ser, de la realidad, de lo real. No inventamos la realidad, nos la encontramos, nos encontramos en ella como ser en lo que es, no meramente como ser lo que hay, que sería la manera de nuestro estar en el mundo.

La ciencia no es sólo de lo que hay, sino de lo que es, como acontece con toda la labor de construcción de nuestro razonar mediante razones.

27. El mundo podría considerarse como aquello que nos es decididamente externo, si es que esa externalidad es posible o en cuanto que sea posible.

La realidad nunca la podríamos considerar, sin más, como aquello que nos es decididamente externo; el mundo, en cambio sí. En nuestro ser en el mundo

se da nuestro estar en él, nuestro estar en medio de lo que hay. Un estarse cuajado de solicitaciones mutuas, ya lo sabemos. Esa externalidad no es algo que se nos da sin problemas, o mejor aún, siendo algo que se nos da sin más —somos seres echados al mundo—, nos causa problema porque nuestra relación mutua se da en el magma de las solicitaciones. Somos, lo repito, figuras en un paisaje, con la borrosidad que esto conlleva, ya lo sabemos. No es obvia esa externalidad, puesto que se nos da primero en el entramado de solicitaciones, y luego en la laboriosa acción de la razón y finalmente en la acción en el mundo.

Pero ahí cabe la objetividad de lo que hay entre lo que hay. Después la borrosidad se hace mayor, diferente, en nuestra labor de razonabilidad con todo lo que conlleva. Entonces es cuando la objetividad pasa por todo lo «mentado» y se hace así objetividad de lo que es entre lo que es y no sólo objetividad de lo que hay en lo que hay.

28. El acceso a la realidad —y por ello también al mundo— es acción, pues la racionalidad es fundamentalmente una acción.

Una acción logificadora y engarzadora de razones en red, que retoman lo que tenemos en un cuerpo de sensaciones, con una complejidad que se da en el tiempo y que comienza una labor organizadora —una acción— ya antes de que sobre ella venga la razón para elaborar el enramado de sus razones en red —una acción—, el cual sirva para la acción sobre el mundo, ateniéndonos a los fines propuestos. Todo ello, pues, se mueve en el universo de la acción.

La racionalidad es una acción que busca incesantemente las razones, motivada por preguntas y por problemas, por cómo estar y ser en el mundo y en la realidad; la elaboración de esas razones en una compleja acción de instrumentos y utillajes, en la cual casi nada importante viene exigido por casi nada. Una acción con exigencia de fidelidad a las sensaciones en un comienzo, pero con enorme libertad de acción en la elaboración de lo que consigue, que nos pone allá «en donde estamos». Es movilidad y cambio, es búsqueda y encuentro. Es algo fluyente que tenemos que conducir por caminos buenos, por los mejores caminos posibles que nos dejen en la posibilidad mejor de nuestra acción sobre el mundo. Es, además, lo hemos visto, acción en la realidad y también acción sobre la realidad. Todo en la racionalidad tiene que ver con la acción. Nada en ella se da por reflejo, como mera referencialidad. La racionalidad es, pues, una acción de construcción de razones engarzadas, de las mejores razones. Pero sólo esa misma acción, y luego la acción posterior sobre el mundo y la reflexión sobre ella misma, puede decirnos cuáles son esas mejores razones de nuestra acción racional.

En el mundo estamos; en la realidad estamos, porque en ella somos. Desde un punto de vista, por tanto, no necesitamos acceder a un sitio en el que nos encontramos: estamos en él. Somos parte del mundo; somos parte de la realidad. Al acceso que me estoy refiriendo es un acceso en el conocimiento del mundo y de la realidad. Un conocimiento no fingido sino cierto; cambiante y fluyente, pero fiable, en el que podemos confiar, estando dispuestos, claro es, a perfilarlo y cambiarlo tanto como lo necesitemos. Es éste un acceso actual mediante la razón al mundo y a la realidad, en el sentido que hasta ahora he

dicho; la acción de conocimiento que nos prepara y nos lleva a una acción sobre el mundo y en la realidad.

29. Pero la realidad —y el mundo— no es un mero constructo o una simple convencionalidad, sino que es una realidad que nos es dada como tal y de la que, en definitiva, podemos hacer juicios que tocan a la verdad.

Sería equivocarse pensar que el mundo es una mera construcción nuestra; que, quizá, no pueda dudarse de su existencia, pero que nuestra relación con él es de tal categoría que nunca podremos afirmar nada que sea certeza sobre el mundo, porque al final resulta que de lo que hablamos siempre es de nuestros propios pensamientos, es decir, de nosotros mismos a la postre: en la playa brumosa terminamos por ver huellas, las que nuestros propios pies desnudos dejaron en ella en otro momento en que pasamos en donde ahora vemos la huella. Es posible que las huellas sean las dejadas por nuestras pisadas, pero no lo es la arena, ni la bruma ni el agua ni el rumor. Desde lo que llevo diciendo aquí no es admisible esta postura.

Sería equivocarse pensar que el mundo es una simple convencionalidad, la organización que, valiéndonos de nuestras singulares capacidades matemáticas, damos a lo que se nos aparece de él ofrecido por nuestras sensaciones, sobre las que construimos nuestra imagen convencional —a nuestro gusto, como mejor nos convenga, ayudados por nuestros instrumentos científicos y matemáticos—, sin que la imagen tenga nada que ver con la realidad del mundo en sí mismo, la que se nos escaparía para siempre y sin remedio.

El mundo nos es dado como tal, tenemos acceso primario a él porque somos un ahí dentro de lo que hay. Además tenemos acceso a él por el pensamiento en el uso de la razón. Y por complejo que sea ese acceso, es un acceso real a lo que hay en el mundo, de manera que lo que decimos sobre él, aunque esté «mentado», sin embargo, es un decir «acertante» sobre él, provisionalmente acertante, sin duda, pero acertante. Tenemos razones para pensar que decimos el mundo como es en su estar ahí, no como nos parece que se nos aparece. Digo provisionalmente, porque este decir nuestro no es un decir de una vez por todas, pero sí es un decir de «emperramiento razonable», como hemos visto anteriormente. No es un decir definitivo, pero sí es el decir con razones sobre lo que hay en el mundo, sobre lo que éste es. Excepto en la «teología de la razón pura», no cabe, pues, que alguien tenga la llave de cómo es el mundo y haga comparaciones de lo que digo con lo que el-mundo-es-en-realidad para darme certificados de acercamiento a lejanía. No hay —ni siquiera en la ciencia, claro es—, una imagen pictórica real de lo que sea el mundo, referencialmente reproductora de lo que él es. El mundo es lo que de él vamos diciendo; nosotros somos parte real del mundo y, precisamente, la parte que tiene la razón para pensar cómo es dicho mundo. Y que la cosa vaya siendo así no cabe duda, pues estamos todavía en el mundo, en un mundo que desde tantos puntos de vista nos es hostil. Solicitamos al mundo y éste responde, no enteramente como esperamos, pero sí de una manera suficientemente correcta para poder decir que el mundo «va siendo» como decimos de él.

Algo similar, pero distinto se puede decir también de la realidad. Porque hay diferencia entre «mundo» y «realidad», no son dos conceptos sinónimos. Al

hablar de realidad hemos pasado por las angosturas de la globalidad de lo que es la coherencia última de nuestro pensamiento mediante razones. No es que, por ello, la realidad sea ahora, esta sí, mera construcción nuestra. Al contrario, al poder llegar a considerarla como tal, hemos descubierto en el mundo abierto, que se abría a algo que iba más allá de él, una potencialidad nueva, que hemos distinguido hablando de lo que hay y del ser. Hay ahí una fuerza propia, que no viene dada por nosotros, sino que al descubrirlo, al entreverlo, nos muestra algo que va más allá de lo que hay, una potencia de ser cargada de consecuencias; nos abre un horizonte, cuyo descubrimiento entre brumas precedente de nuestra pregunta por la globalidad. Nos aparece en el mundo abierto y más allá del mundo abierto una fuerza fundante de ser. Y ahí encontramos a lo que he llamado realidad.

Sobre ella podemos ya hacer juicios y éstos tocan a la verdad. Un camino de ida y vuelta nos lleva a hacer estos juicios, que no son sin más y de primeras, fruto del primer toparnos con ella, sino que vienen después del efecto de retroalimentación al que antes me referí. Son juicios nuestros sobre la realidad y en ellos tocamos lo que es, nos atenemos o no a verdad.

30. Hay una «realidad que nos va siendo». Ninguna certeza apodíctica tengo ni tendré nunca sobre ella, como no sea esta que nos va siendo el conocimiento con certeza pero inacabable de la realidad —y del mundo, por tanto.

La realidad —tampoco el mundo— no nos es de una vez por todas, sino que nos va siendo en cada momento. La vamos conociendo —con lo que esto significa— en un momento dado; casi podríamos decir que tenemos sobre ella un punto de vista dado, pero un punto de vista más temporal que espacial, quizá. Un punto de vista que no puede abarcarla por entero; la realidad —y también el mundo— cambia así con nuestro punto de vista. No es, en todo caso, un conocimiento estático —como se podría derivar de la imagen que acabo de utilizar—, sino plenamente cinemático, mejor, dinámico; es un conocimiento accionado, no contemplativo. Pero, aunque «mentado», es sin duda un conocimiento de la realidad. Porque aquí conocimiento hay que entenderlo, como vengo diciendo, como esa acción tan compleja que comienza en las sensaciones que se ordenan primariamente antes del juego de la razón y que termina en ese juego de retroalimentación, tras la acción sobre el mundo, en la realidad, siguiendo las estrategias preparadas por la razón. De esta manera la realidad «nos va siendo», se nos va apareciendo en lo que es; el mundo también «nos va habiendo», nos va apareciendo en lo que hay; nunca por entero, nunca engañosamente. Pero no se trata de un progreso lineal desvelador del todo, porque, volviendo a la imagen de antes, no hay progresión de ese estilo en los puntos de vista. Hay puntos de vista mejores y peores, claro, pero todos ellos tienen algo de complementario. Ninguno es definitivo del todo. Ninguno es rechazable del todo, aunque hay un cúmulo de razones para preferir unos a otros, en un momento dado. Sólo habría progresión en ver todos los puntos de vista a la vez: ese sería, quizá, el lugar de la «teología de la razón pura».

El conocimiento de lo que nos «va siendo» está anclado, provisionalmente siempre, en la certeza, pues tenemos puesto toda nuestra confianza en él; hasta el punto de que la vida y nuestra supervivencia dependen de él y de la confian-

za que en él hayamos puesto. Lo nuestro no es una perpetua vagancia en la inestabilidad de quien nada sabe sobre el mundo y la realidad, expuesto a todos los peligros, siempre a punto de sucumbir en la nada. No es eso lo que se ha dado y se está dando en nosotros, si consideramos la comunidad de los humanos, refiriéndonos ahora a la que llamamos «cultura occidental» —otra cosa puede acontecer en la vida personal de cada uno, en donde sí puede darse esto, y de hecho se da en multitud de casos—, aunque soy consciente de que lo que digo entraña un sin fin de graves problemas. Conocimiento anclado en la certeza, pero siempre de manera provisional, ya lo sabemos; emperramiento, sí, pero ateniéndonos en todo momento, para ser razonables, en las buenas razones y en la crítica dialogal de las que ya no nos aparecen tan buenas como antes, debido a las múltiples circunstancias de la acción y de la misma realidad, a la conjunción entre ambas. Conocimiento inacabable, además, de la realidad. ¿Inacabable porque la realidad es infinita en sí misma? ¿Inacabable porque ningún punto de vista la agota, como no sea el punto de vista que los abarca todos? Quede ahí, por ahora, esa doble posibilidad. Me inclino por la segunda; me parece ser la que está en coherencia con lo que vengo defendiendo.

31. El realismo científico, por ejemplo, no es algo que se nos da de comienzo, sino que adquirimos finalmente. Es lo que «nos está siendo» el mundo.

Como un ejemplo de lo que acabo de decir, tomemos el realismo científico. Si éste significa que la ciencia tiene la capacidad asombrosa —quizá, incluso la única que la tiene— de ser quien conoce las cosas tal como ellas son, es esto —dentro de lo que aquí vengo defendiendo— una especie rara de milagro; pero es mejor dejar los milagros para ocasiones en que sean más evidentes. Todo lo que conocemos está «mentado», la ciencia incluida; es decir, las teorías científicas, los experimentos de la ciencia, sus apreciaciones, su actividad global, sus apreciaciones, en una palabra, se construyen y resultan como todas las demás maneras de conocimiento que nos construimos mediante la actividad de la razón. No tiene, por tanto, sentido alguno —como no sea por algún interés no confesado abiertamente— que la ciencia sea la única de nuestras actividades que se sale del mapa de las demás actividades, que hace excepción en ellas. Pero, no, esa «demarcación» entre actividades científicas y actividades en general de cierto que no se da.

Si ante las dificultades de un realismo ingenuo o demasiado interesado como el anterior, defendiéramos un mero convencionalismo, entonces también nos alejaríamos de lo que es razonable. Significaría que, mediante la ciencia, nada de lo que conocemos dice nada de lo que es el mundo, la realidad. Esto tampoco me parece defendible, pues la ciencia nos dice lo que «nos va siendo el mundo», y no termino de ver cómo es posible que la ciencia, como cualquiera otra de las actividades humanas, en cuanto es acertante, no acierta en lo que dice y hace por casualidad, sino como fruto de una actividad de conocimiento de lo que es el mundo, la realidad, aunque siempre bajo la categoría insegura de lo que el mundo «nos va siendo». Insisto en que si no fuera así, hace mucho que la aventura humana sobre la tierra y los cielos hubiera obtenido ya su final. Pero esto que digo no puede significar tampoco que toda activi-

dad personal, comunitaria o de la humanidad no pase por puntos negros y por angustias de extrema necesidad. Hay una seguridad de conjunto en que el camino que hemos tomado es el buen camino, de que las razones que lo defienden son «buenas razones», las «mejores razones».

Dentro de un convencionalismo general para la ciencia, podría defenderse que el acceso a lo real se da sólo en la metafísica. Esta me parece una postura terapéutica muy interesante. Pone en cierta manera las cosas en su sitio. Hace comprender a los científicos y filósofos de la ciencia dónde están sus límites y cuál es la realidad de su acción, y a la vez recuerda a todos los problemas «metafísicos» que no podemos saltarnos a la torera y sin más. Pero creo que no tiene razón en cuanto desgaja el conocimiento científico del conocimiento metafísico, la actividad científica de la actividad general, es decir, de la moral, la racionalidad científica de la racionalidad. Pero toca el centro mismo de la cuestión.

¿Cómo defender un «realismo científico» a la vez que se habla de lo «mentado»? Pensando que es defendible con razones que la ciencia dice hoy lo que «nos está siendo el mundo», lo que «nos está siendo la realidad». Porque hemos defendido, me gustaría decir que con razones convincentes, el acceso a la realidad —lo que conlleva un acceso al mundo—, mediante nuestro conocimiento y nuestra acción, es decir, en ese juego complejo en el cual una parte importante —no la única— le corresponde a la razón y las razones.

El realismo científico, pues, no es algo que se nos da de principio, que podamos sostener o suponer de principio, sino algo que adquirimos al final: la certeza absoluta de que con la ciencia decimos lo que el «mundo nos va siendo», de que nuestro emperramiento da ocasión de manejarnos en el mundo como quien sabe dónde está —a manejarnos en la realidad como quien sabe quién es—, de que jamás debemos aposentarnos allí a donde hemos llegado en nuestro conocimiento y acción, porque ese sería el momento en que sucumbiríamos. Y aquí hay una certeza absoluta —una de las pocas certezas absolutas que podemos tener—, aquella en la que nos apoyamos como quicio central para nuestro estar en el mundo: no somos barcos a la deriva, aunque las dificultades de la navegación sean terribles, tenemos la certeza de que hay puerto y de que llegaremos a él también esta vez, como otras veces llegamos antes de ésta. Certeza absoluta de que no estamos perdidos en la realidad, aunque tantas veces el mundo pueda parecernos hostil.

Decir «lo que nos va siendo» la realidad no es decir ya lo que es en su totalidad y plenitud, pero tampoco es decir lo que no es o decir no sabe/no contesta. Es decir ya algo. Es introducirnos en aquella dinámica que nos pone de lleno, con el conocimiento y con la acción, en esa realidad en la que ya estamos.

32. Esa acción que va manando de la racionalidad científica no está alejada, ni mucho menos, pues, del reino de los fines.

La historia nos lo muestra, la práctica de hoy también, la filosofía de la ciencia de los últimos años lo sabe. Además, si es verdad que la racionalidad científica es uno de los usos específicos de la racionalidad, aquél en el que su objeto, tomado de aquél magma de sensaciones, está circunscrito de una mane-

ra muy determinada en función de lo que esa racionalidad juzga posible investigar y resolver mediante el uso de la racionalidad que hemos ideado desde hace un tiempo como racionalidad científica; si es verdad ésto, dado que la racionalidad está ligada con el reino de los fines, también lo estará este uso específico.

Lo que de la racionalidad científica va manando es al final, obviamente, una acción, como de igual manera acontece en la racionalidad. Es una acción sobre una parte del conjunto de las sensaciones; es una acción de búsqueda de teorías y de las maneras más convenientes o posibles para usarlas en casos y problemas concretos. Es una acción de experimentación e investigación. Es una acción racional que busca explicaciones comprensivas, que quiere —y muchas veces logra— resolver problemas que se plantean con ánimo estricto de resolverlos, en ningún caso con un mero afán contemplativo, y que serán abandonados —aunque sea temporalmente, y por supuesto no por todos— si no parece posible resolverlos. Es una acción sobre el mundo que busca comprenderlo y manipularlo. Es una acción en la realidad. Es una acción, pues, que se encuadra en aquella estrategia de la razón para conseguir la acción sobre el mundo más conveniente, ateniéndose a razones y persiguiendo unos fines dados.

No es la racionalidad científica, ni es la ciencia, la que tiene en sí misma su propia y exclusiva racionalidad; no es ella misma la que se genera sus propios fines. Todos sus fines le vienen dados de fuera de ella misma, de los fines generales de toda acción. Su actuar racional le viene dado también de fuera, de una actuación racional que es la nuestra.

Por ello, la ciencia, la racionalidad científica, tienen esa «inseguridad» que es típica de toda racionalidad y de toda acción que asume fines.

33. Pero así jamás llegamos a poseer la realidad como bien propio. La realidad a la mano —o supuestamente tal— no reduce toda la realidad que sea ser.

Todo lo que llevo dicho lo avala: no poseemos ni hay razón alguna para pensar que poseeremos la realidad. No lo podremos hacer mediante el conocimiento, el cual a lo más que podría llegar es a poseerse a sí mismo en insensata cerrazón, pero jamás a la realidad como algo conocido de una vez por todas, como algo explicado para siempre en sus entramados más íntimos, como algo comprendido para siempre, como si ya las tuviera todas consigo con relación a ella, como algo que se domina. La realidad, así, jamás podrá ser el bien propio de nuestro conocimiento. Pero tampoco nuestra acción llegará jamás a hacerla nuestro bien propio. La realidad tiene algo en su globalidad que nos lo impide de una vez por todas. Hemos visto que es inabarcable. Escapa siempre de nosotros, como si se negara siempre a sernos a la mano. Aquello que se podría considerarse, quizá, como la realidad que tenemos ya a la mano, es decir, que es cosa nuestra de una vez por todas —lo que no creo que nunca se dé—, no reduce toda la realidad que sea ser. Y digo que sea ser, porque si dijera que «es ser» podría pensarse que con ello querría decir que sé ya qué es todo el ser, que lo conozco y si no lo domino al menos sé cuál es; pero éste no es el caso. «Lo que sea ser» es algo a descubrir, que no se nos da de antemano; que de ninguna manera puedo prejuzgar, como no sea en unos ámbitos de evidencia demasiado pequeña para arreglármelas en la realidad. No cabe aquí

ningún reduccionismo. Cabría, quizá, en el terreno de la explicación, como un método utilizable razonablemente para conseguir transvasar estructuras explicativas conocidas a terrenos que se nos escapan; por eso tiene este reduccionismo, quizá, una cierta cabida en el decir de lo que «nos va siendo el mundo». Pero no cabe en el terreno del ser, es decir, en el ámbito de la realidad, nada tiene que ver con lo que «nos va siendo la realidad». La realidad no la tenemos a la mano, ni siquiera en sus ámbitos más pequeños y cercanos. De ahí que todo el respeto que tengamos en el trato con ella no es suficiente. La realidad señala a quien es su fundamentación.

VI

34. No es la verdad una mera adecuación (puntual) entre 'cosa mental' y 'cosa real'; aunque sí es cierto que la verdad se da en el juicio.

No hay referencialidad puntual, sino global, la que se da en nuestro ser en el mundo. De ahí que no tenga sentido alguno hablar de 'cosa mental' y 'cosa real' para luego ponerlas en comparación una y otra y decidir si hay adecuación entre ellas, momento en que se hablaría de verdad. Esa manera de ver las cosas nos estaría totalmente vedada aquí, porque las cosas de las que hablamos de seguro no son así. Habría alguien, en esos supuestos, colocado en el fiel de la balanza, en el punto de la referencialidad, y sería él quien nos dijera si lo que pensamos va por caminos de verdad o no.

La verdad estaría en los juicios que hacemos sobre la realidad; juicios hechos, tal como vamos diciendo, en coherencia de red y que en nuestro «emperramiento» resultan ser juicios «acertantes». Ninguno de nuestros juicios va por suelto, sino que está enredado en una red de razones —con todo lo que ello conlleva—, de manera tal que se da en coherencia de red con otros muchos, con los demás juicios que sobre la realidad hacemos, como yendo si no en racimos, sí a racimos —no siempre es fácil la coherencia total de la red, es algo que perseguimos constantemente como un valor final, pero muchas veces no tenemos más que varias coherencias que cohabitan—; así el juicio nunca es un juicio independiente de todo el complejo proceso que he descrito como el proceso del pensamiento de racionalidad con vistas a la acción en la realidad. Ahora bien, no basta que el juicio esté en coherencia con los demás juicios y con todo el resto de lo que junto a él se da y que lo conduce. Esa sería una verdad meramente interna a nosotros, por así decir, una mera coherencia legal de toda nuestra construcción. No es poco y es condición a cumplir —en cuanto se pueda—, pero le faltaría todavía algo decisivo. Toda la construcción de conocimiento y acción a la que me refiero, en la que se da el juicio, tiene una finalidad concreta, la de permitirnos estar en relación de sollicitación con el mundo de manera que tengamos sobre él una acción cuya estrategia de racionalidad ha sido cuidadosamente preparada por la razón sobre bases anteriores; la de permitirnos ser en la realidad. Si no tuviéramos en cuenta, para hablar de la verdad, de este segundo polo, no saldríamos nunca de esa verdad meramente interna de la que acabo de hablar. Hay pues el «emperra-

miento» decidido en «lo que vamos siendo» que resulta «acertante» en nuestro estar en el mundo y ser en la realidad.

Puede parecer triste que la verdad no sea algo que se diga nítidamente con claridad lógica meridiana. Pero las cosas parecen ser así, en lo que vengo diciendo son así.

El «juicio de verdad» es, por tanto, complejo también. Lo que sea la verdad no es algo sencillo y obvio. Es fruto destilado del conjunto de lo que voy diciendo, siempre que no se olvide que, para llegar a donde estamos, hemos tenido que adentrarnos en dos terrenos de globalidad: al hablar de los fines valorativos que guían todo el edificio de la racionalidad y al hablar de realidad. Si las cosas fueran como digo, pues, la verdad sólo se daría finalmente en esa fundamentación de la realidad con la que nos topamos. Sin llegar hasta ahí podremos hablar de una «verdad lógica», es decir, de unas razones bien construidas y encadenadas unas a otras, pero perdiendo ahí el efecto de la globalidad de red. Podremos también, en la acción sobre el mundo, emitir un juicio de que esto o aquello «nos va bien», «nos está siendo verdad». Pero, evidentemente, esas verdades, sin dejar de serlo, son demasiado cortas. Podría llegarse con ellas, quizá, en mucho de lo que es nuestro estar en el mundo, aunque creo que no en el trato de la globalidad de ese estar —que apunta ya, lo he dicho, a la realidad—; pero en ningún caso, según lo que voy diciendo, valdrían para la que designa la verdad de nuestro ser en la realidad.

35. Si hay adecuación —que debe haberla para que la acción racional no sea un mero sueño berkeliano—, ésta es una acción global, de coherencia del conjunto de lo que decimos ser la realidad.

También la adecuación a la que me refiero es una acción que logramos como fruto de un largo trabajo. Una acción de globalidad que conlleva adecuaciones parciales y puntuales. Pero la adecuación se da en el conjunto. Como éste, también ella es la adecuación «de un momento», pues nuestra acción racional que desemboca en una acción en la realidad no es de una vez por todas. Tampoco la adecuación, por tanto, lo es de una vez por todas. Se da en el tiempo, en medio de las circunstancias, como adecuación global de lo que pensamos a lo que es nuestra acción sobre el mundo y en la realidad, acción que conlleva siempre, ya lo sabemos, esa labor de retroalimentación que modela la adecuación.

Sin ella, no saldremos nunca de un mero sueño imaginativo, y todo nos empuja a pensar que nuestra acción racional es «acertante», en cuanto que lo va siendo y lo es, pues aquí tenemos medios para controlar ese acierto, si no con absoluto rigor, sí con un grado suficiente de confianza.

Pero, de nuevo, esa adecuación «no es de una vez por todas», sino que se va construyendo en cada momento. No quiero decir que sea la construcción de un edificio que algún día podremos concluir, inaugurar y luego visitar. Es una construcción siempre renovada, que, habrá que decirlo así, se adecúa en cada momento a lo que es el cuerpo de nuestras razones.

Hay adecuación desde el momento en que no nos está vedado hablar de «objetividad». Lo que pensamos y hacemos, ya lo vimos, no es fruto y ocasión de una mera subjetividad, sino que se nos va haciendo una imagen del mundo

y de la realidad y ella tiene múltiples facetas de adecuación. Es un hacer nuestro sobre el mundo que tiene en cuenta lo que hay, y lo tiene en cuenta en su propia objetividad, una objetividad que, ciertamente nunca es totalizadora, sino dependiente de un punto de vista, pero que no por ello pierde su carácter. Nuestra acción sobre el mundo sale de nosotros y vuelve a nosotros, pero en el entretanto pasa por el mundo, es una acción sobre el mundo y nosotros recibimos los frutos y las miserias de ella. Es, pues, un bucle que entraña objetividad, no algo que no termina nunca de salir de nosotros mismos. Si así fuera, nuestra actividad racional no podría jamás ser «acertante» como lo es. Es un hacer nuestro en la realidad que tiene en cuenta lo que es, y lo tiene en cuenta en lo que es, es decir, en su propia objetividad, pero este tener en cuenta nunca es abarcador de todo lo que es, reductor del ser, sino que nunca lo tiene a la mano, nunca hace de la realidad una posesión propia. Este hacer nuestro en la realidad sale de ella, puesto que somos, y pasando por nosotros, llega a ella de nuevo en bucle que entraña objetividad. Nunca reducimos la realidad teniéndola a la mano, nunca quedamos disueltos en ella sin realidad propia y personal.

La adecuación, por tanto, se da en la globalidad de una coherencia de conjunto de lo que decimos ser. Lo que decimos queda en nosotros, evidentemente, y ningún otro decir deja de ser un acto mental nuestro que nos sirva para medir o enjuiciar la adecuación. Lo que decimos ser se nos da en una coherencia, lo hemos visto. Una coherencia de nuestra red de razones. Una coherencia que encuentra probada una globalidad fundamentada a la que hemos llamado realidad. No sería, sin más, el convencionalismo de nuestra propia coherencia construida a nuestro placer. Es la objetividad de una coherencia en red que se va construyendo siguiendo la objetividad de lo que es, aunque sea en la forma de lo que «nos va siendo». Y se construye en la objetividad de lo que es, porque hemos visto la necesidad de un paso por la global fundamentalidad del ser para encontrarnos nosotros siendo en la realidad. El convencionalismo hubiera, quizá, bastado si nos hubiéramos limitado a construir esa coherencia en red de nuestras razones siguiendo la objetividad de lo que hay. Entre el «sobre el mundo» y «en la realidad» hay, por tanto, una diferencia esencial. En un caso pasamos por una globalidad que está ahí, podríamos decir casi que a la mano. En la otra pasamos por una globalidad que nos constituye en lo que somos. En una podría valer, en último término, el «principio de objetividad»: no sería necesaria la consideración de que somos personas, como no fuera en las razones de la fundamentación del propio principio, que se sale, evidentemente, de sí. En la otra sería necesario, seguramente, el «principio antrópico», porque ahora es esencial la consideración de lo que somos: personas. Sería demasiado fácil pensar que la «ciencia» está en los entornos del principio de objetividad y la «metafísica» en los del principio antrópico; olvida la fundamentación y lo que en este pensamiento que intento articular es decisivo: la coherencia de la red, sin la que el pensamiento no está asentado en la racionalidad, al menos en cuanto quiere pensar el conjunto y no quedarse en alguna parcialidad, pero incluso ésta sólo se hace posible en el conjunto, sea expresado o presupuesto. Para caracterizar las dos posiciones en una palabra: en un caso somos señores y dueños de la creación, que está ahí puesta a nuestro servicio; en el otro, somos criaturas hechas a imagen y semejanza del mismo Dios.

36. La verdad es, pues, una acción discursiva de coherencia global.

Hablo de una acción discursiva porque no estamos en el mero lenguaje. Todo es dicho, pero no todo aquí es sólo lenguaje. Lo que tenemos entre manos es más que palabras. Lo que nos traemos entre manos es, en verdad, una acción discursiva, pues ni es sólo discurso ni es únicamente acción, sino que lo nuestro está entreverado de ambos. Dentro de esa acción discursiva se dan juicios, juicios puntuales y juicios globales, que buscan adecuación, y en los que nos atenemos o no a la verdad. Pero esa acción discursiva nunca se da en otra parte que en la coherencia global de lo que aquí he ido indicando. Y en una coherencia global que, finalmente, es coherente con los haberes del mundo con los que interactúa. En una coherencia global que, finalmente, es coherente con la realidad en la que está. Sólo ahí en ese paso por la totalidad puede darse la verdad; no en los solos enunciados, tampoco en la misma coherencia de la red en su sí mismo. No se da en los solos enunciados porque ellos por sí mismos y solos en sí están «mentados» y no dicen mundo si no hacemos, como hemos visto, más consideraciones; ahí se necesitaría un decir del decir hasta el infinito sin que nunca saliéramos de allí, estaríamos dando vueltas en redondo: en lo 'meramente mentado'. Pero tampoco la verdad se da en la 'mera coherencia de la red', sin más. Sólo si defendiéramos el convencionalismo que nos aislara la ciencia de la metafísica, dejando para ésta las cuestiones de la realidad, sólo entonces sería así, y sólo referido a lo que fuera entonces la ciencia. Pero no es así, la nuestra es una red tendida para recoger cosecha, que se desecha y rompe cuando de manera sistemática no la obtiene. Es una red global y no está constituida sólo por los nudos e hilos del entramado de la ciencia. No hay diferenciación —o demarcación— entre haceres o metodologías; lo que diferencia a unas acciones discursivas de otras, como partes de la acción discursiva global de la racionalidad, es el tipo de sensaciones, de objetualidades en las que ponen su empeño. Pero la red de razones es única, la construida por la racionalidad, quien pone a punto su acción discursiva con la que actuamos sobre el mundo y en la realidad.

Ahí, y sólo ahí, me parece que es donde hay verdad o no la hay. Por eso, hablando de verdad, el acento se pone más en globalidades que en puntualidades. Habría que decir «estamos diciendo verdad» sobre el mundo y «estamos aposentados de verdad» en la verdad de la realidad. En un caso sería una adecuación de nuestra acción discursiva sobre el mundo con lo que éste «nos va siendo»; en el otro, un estar aposentado de verdad en la realidad que nos ofrece aposento en lo que resulta ser lo que «nos va siendo». En el primer caso podría decirse que el sujeto somos nosotros; es de verdad aquí en donde sobrevivimos como individuos, como comunidades y como género humano. En el segundo, podría decirse que somos sujetos a la realidad que nos acoge; de cierto así comenzamos a existir en verdad como personas, como pueblos, como comunidad humana; es aquí donde vivimos y no meramente sobrevivimos.

La verdad, de esta manera, es una adecuación a la que se llega y en donde se está. La falsedad es una inadecuación que hace que no lleguemos a ninguna parte en nuestra acción discursiva, porque a donde quiere llevarnos —puntual o globalmente— es a una acción sobre el mundo fuera de lo que éste nos

muestra que nos «va siendo»; es una acción en la realidad fuera de lo que ésta nos va mostrando de su ser que «nos va siendo». En ambos casos, sin que debamos presuponer ninguna certeza de absolutidades, que nos está siempre negada aquí, hay un camino seguro que nos habla de la verdad de nuestras acciones discursivas.

37. No hay manera de zafarse de la verdad como no sea en el emperramiento de la razón.

Me refiero al emperramiento de la razón en sí misma, no, evidentemente, a ese otro «emperramiento» del que ya antes he hablado: aquél que nos asegura un lugar, el lugar en el que estamos, seguro y provisional a un tiempo. Ahora el emperramiento es otro, aquél que lo quiere todo para sus razones propias y posesivas. El que no se da cuenta de cuál es el afán mismo de la racionalidad: llevar nuestra acción desde las sensaciones ordenadas primariamente ya a la acción sobre el mundo y —como hemos descubierto sobre la marcha— en la realidad, para que, mediante esta acción que busca fines, digamos de verdad lo que el mundo «nos va siendo» y seamos de verdad lo que «vamos siendo» en realidad. Este es el emperramiento en un estar en el mundo y ser en realidad que con la razón nos hemos construido. Es el emperramiento de quien sabe que está en un lugar, pero que éste, siendo aquél en el que todo lo tiene anclado, le ha de ser siempre provisional y cambiante. Es el emperramiento del que sabe que quien no está en ningún sitio no puede ir a ninguna parte.

Pero el emperramiento al que ahora me refiero es otro, muy distinto; es aquél en el cual la razón —abandonando toda racionalidad, porque no se atiene ya a razones— se emperra en que su sitio es de una vez por todas; en que sus razones son para siempre; en que él sabe bien cómo es el mundo y qué pasa con la realidad. Es el emperramiento de quien, finalmente, todo lo quiere para su mero uso privado porque sólo él está en la razón. Para quien está ahí, su interés egoísta es, seguramente, la única verdad. No quiere escuchar ni a los demás ni al mundo ni ser en realidad alguna, pues todo lo quiere para sí al creerse serlo todo. Puede tener todos los hilos y nudos atados y bien atados, pero quien tiene una tal actitud, aquél, por tanto, cuya racionalidad tenga tales fines, ese tal nada tiene con la verdad; tendrá alguna razón en sus razones, pero en la globalidad de coherencia en red que constituye la racionalidad de la razón, no se atiene a razones, vive en el mundo sin estarse en él; tiene una existencia como fuera de la realidad. El no tiene nada que ver con la verdad y la verdad nada sabe de él. O, quizá, si es inteligente no llegará a tanto y se preguntará, sin más, con escepticismo: y ¿qué es la verdad?

No hay manera de zafarse de la verdad si buscamos en verdad una actitud racional; si seguimos acciones discursivas que sigan estrategias racionales. Si es así, aunque «la verdad» nos sea un problema muy grave, uno de los mayores de todos los que se nos plantean a los seres humanos, sin embargo, siempre deberemos atenernos a ella. En el momento en que nos zafemos de ella, nuestro acción discursiva aportará falsedad sobre el mundo y querrá introducir mentira en la realidad.

¿Cabe la falsedad del error en la acción sobre el mundo? Sin duda. El error lo aceptamos aquí sin otro problema que el comprometernos en corregirlo

desde que tengamos razones para pensar que estamos en él. Podemos hacer, hacemos de hecho muchas veces, juicios errados, acciones erradas; la irracionalidad comienza cuando, a pesar de tenerlo presente, los defendemos. Pero, hablando en realidad, si el proceso de la racionalidad en su complejidad tal como he querido describirlo aquí, nos hace pasar por aquellos portillos en los que el «mundo» devino «realidad», hay algo más que error; nos aparece ahora la mentira. Y también la mentira tiene algo de irracionalidad; no una irracionalidad de mera lógica, sino una irracionalidad que proviene de haber transitado hasta el final por los últimos caminos por los que nos señalaba con buenas razones nuestra construcción de razones en red, caminos ahora ya de fundamentación, allí en donde el «mundo» se nos apareció como «realidad», yendo más allá de su estarse como conjunto de lo que hay para mostrar el ser de lo que es, y habiendo transitado por esos caminos, haberlos abandonado cerrándonos a lo que ellos nos muestran.

Siendo las cosas así, racionalidad y verdad tienen íntimas conexiones, en las que aparece de nuevo la virtud de una voluntad de llevar los fines asumidos hasta el final.

38. La realidad se nos da de verdad —como verdad, quizá— en la palabra de nuestra acción respetuosa de lo que sea ser, entreverado, en verdad, con lo que hagamos que sea.

Si volvemos al momento en el que nos topamos con la realidad, debemos recordar que hay en él una sorpresa insalvable. Estábamos considerando el mundo y de pronto parece que nos fuimos más allá de la mundaneidad, cuando consideramos la necesidad de razones que llevaban a la globalidad, incluso a una globalidad fundante que nos dejó hablando de «realidad». El mundo que «nos iba siendo», por muchas sorpresas que nos depare, aunque, es evidente, se nos niegue constantemente a estar a la mano, nos sume en la dificultad de su explicación y de la acción sobre él, pero no nos deja en las borrosidades con las que de primeras no sabemos a qué atenernos, aunque en ningún momento dejamos nuestro camino de racionalidad; en las borrosidades de «portillos» y «fundamentos» que nos pusieron en la realidad de lo que «nos va siendo»; en un lugar en el que ya no se está, sino que se es. El mundo, pues, si vale decir así, no se nos da, sino que estamos en él, nos posee a la vez que lo poseemos. Se nos escapa, pero podemos asirlo muy fuerte. El mundo es, dicho así, para ser explicado; para intentar una explicación de él, y que esa explicación —con las condiciones que antes pusimos— sea «acertante». La realidad, en cambio, no parece que podamos agarrarla; es, quizá, ella la que nos tiene, la que nos sostiene. La realidad, vistas las cosas como aquí las veo, se nos da de verdad. Quien atraviesa los «portillos» de la fundamentalidad de todo lo que se nos ofrece en la acción discursiva de la racionalidad, encuentra que la realidad se le da. Nadie tiene obligación de hacerlo, de irse hasta allá, quizá, pero no es esa la cuestión. La cuestión es que quien los atraviesa no ha abandonado en ningún momento su camino de acción de racionalidad. Y quien los atraviesa, de verdad que a él la realidad le viene dada.

Esa realidad se nos ha dado, como digo, en la acción respetuosa de nuestra racionalidad hecha palabra; no se nos ha dado en ninguna fuerza imaginati-

va ni cosa parecida. Se nos ha dado en la palabra de nuestra acción racional, como todas las demás cosas. Para llegar a este punto no hemos hecho ninguna pirueta de irracionalidad, no hemos dado palabra alguna fuera del conjunto de nuestras razones, no nos hemos salido del camino de la razón conforme a fines. Nos hemos atendido a razones; nos hemos atendido a la globalidad de las razones, a las razones de la globalidad. El haberlo hecho así nos ha puesto ante lo que sea ser. Ahí en esa visión de globalidad hemos entrado en la escucha de lo que sea el ser; no a la escucha de lo que hay, sino de la realidad que nos fundamenta desde ahora. Algo de lo que es en la realidad en la que somos se nos ofrece como verdad. La realidad se nos ofrece así como verdad. Y, sin embargo, tenemos todavía capacidad de acción en la realidad, pues en ningún momento hemos perdido esta capacidad ni nunca la vamos a perder. Esta acción nuestra en la realidad es así una realidad. Pero al serlo, presupone aquél punto en el que se nos dio la realidad, con lo que ello conlleva.

Nuestra acción en la realidad, por tanto, lo será en verdad si es una realidad que nos nace no en cualquier lugar, sin que importe cual, sino en nuestro ser en la realidad. Una actitud de respeto se nos pide aquí; quien es en la realidad, como nosotros lo somos, no es de cualquier manera, pues lo que fundamenta la realidad nos fundamenta a nosotros, ofreciéndonos una actitud respetuosa con nosotros y con ella misma. Ahora, menos que antes aún, no todo da igual.

VII

39. No podemos olvidar que, desde el comienzo de esta manera de pensarlo todo, la racionalidad tenía que ver esencialmente con los fines.

Desde el comienzo, es verdad, nos aparecieron los fines. La racionalidad como aquí la he entendido no tendría orientación alguna sin una finalidad, sin una direccionalidad, sin una decidida voluntad de ordenamiento para lograr unos fines. Porque la racionalidad es un uso de las razones y de su encadenamiento buscando unos determinados fines. Sin ellos no habría la posibilidad del uso que aquí he defendido. Lo que la racionalidad nos proporciona es la capacidad de hacer el mejor uso posible de las razones para los fines determinados. Siendo esto así, cabe en verdad decir que ahora todo pende de fines, lo mejor y lo peor. Y así es, hemos visto en la historia personal, en la historia de las comunidades y en la historia de la humanidad. Lo vemos incluso hoy día: construcciones racionales de una perfección asombrosa se han usado para fines tales como el exterminio y la aniquilación.

Sería demasiado ingenuo por nuestra parte no ser conscientes hasta lo profundo de esta posibilidad del uso de nuestra racionalidad. Es decir, todavía nada hemos dicho sobre los usos de la razón cuando hemos dicho, de principio, que somos seres racionales; porque, precisamente por eso, tenemos capacidad asombrosa para el egoísmo y la maldad. Sería demasiado ingenuo pensar que de la propia racionalidad, por ejemplo de la racionalidad científica, mana una música que es siempre y sólo música celestial como por intrínseca necesi-

dad. Sería demasiado ingenuo creer que nuestra acción es sólo acción de bondades. Sería demasiado ingenuo creer que todo en el corazón humano es fuente de honestidad y de mirada limpia. Sería una ingenuidad culpable.

Esa ingenuidad no es razonable, no se atiende a razones, no se atiende a realidades. Nuestra experiencia personal e histórica nos lo muestra. Quien es observador de sí mismo, de los demás, de la comunidad y de la historia de la humanidad sabe que esa visión ingenua es demasiado fácil, cuando no encubridora. Si no hubiera pecado original en la condición humana, darían ganas de inventarlo. Pero al decir esto, ni mucho menos que todo ha sido dicho ya sobre nosotros y sobre nuestra actuación. Todos sabemos, también, que somos capaces de lo mejor, que lo hemos sido y que, probablemente, lo seguiremos siendo. Es decir, todos sabemos que somos capaces de libertad, de actuaciones libres, por más que tengamos determinaciones constrictivas fuertes, aunque nunca determinantes. La libertad nos apareció ya antes con toda su enorme fuerza.

Las primeras acciones racionales desde aquél magma de sensaciones buscan ya algo, quieren llegar a algo, se preguntan por algo, inquietan en una cierta dirección. Todas las actuaciones de la razón son direccionales, vectores orientados. Pero, utilizando esta analogía, no es, por parte de la propia racionalidad, una dinámica en la que los vectores son fuerzas que marcan desde sí su valor escalar, dirección y sentido, sino que son vectores en un campo de fuerzas; reciben su orientación y sentido —pero no su valor escalar— de fuera de sí mismas: la reciben del campo de fuerzas de los valores, es decir, de los fines. Todo el proceso complejo de la racionalidad tal como aquí lo hemos vislumbrado se produce en ese campo de fuerzas.

Además, en aquél peligroso paso que nos advino desde «sobre el mundo» hasta «en la realidad», nos encontramos de nuevo con algo que nos orientaba, nos atraía, quizá nos repelía. Y ahí había algo que es también un potentísimo campo de fuerzas, curioso campo de fuerzas al que nos es posible resistirnos. Precisamente en nosotros cabe la posibilidad real de la libertad. Por esto la analogía física no puede llevarse hasta el final, porque hay algo en nosotros, que se genera en nosotros, pero posiblemente en algo que es más allá de la racionalidad, en este caso de la mera racionalidad, que tiene también capacidad de cambiar orientaciones. Producimos nuestros propios fines, originamos nuestros propios campos que orientan la labor de la racionalidad. Hay, pues, una interacción de campos. Un campo, seguramente el de la especie, que viene dado en aquella organización primaria de las sensaciones; otro el de lo que va siendo la historia o tradición en la que nos encontramos; también el de nuestra propia libertad con capacidad originadora de potentes campos de finalidad; igualmente, lo hemos encontrado, el poderoso campo que produce el fundamento último de lo que sea la realidad. Es un juego de campos, una batalla campal a veces.

40. Los fines, pues, son decisivos para la racionalidad.

Sin estar orientada potentemente por fines, no podría lograrse ese enorme esfuerzo de razonabilidad de los individuos, de las comunidades y de la especie que es la razonabilidad de la razón. Piénsese, por ejemplo, en la supervivencia

de la especie, de las comunidades y de las personas. La racionalidad pende de fines. Sin fines, no se daría en nosotros un uso razonablemente global de la razón y del entramado en red de sus razones. Piénsese en los procesos históricos asombrosos a los que estamos asistiendo en estos últimos tiempos. Piénsese en la historia personal de cada uno.

41. No nos podemos zafar de sostenernos con nuestros fines como no sea en el emperramiento sin razón.

Nuestros fines sostienen nuestra razón. Nunca podremos zafarnos de que así sea. ¿Por qué lo habríamos de hacer después de todo lo que aquí hemos visto ya? Sólo emperrándonos en que la propia razón genera de sí sus propios fines, como si fueran algún tipo especial o definitivo de razones, podríamos pensar que no son los fines quienes sostienen a nuestra razón, sino que es ésta la que genera sus fines. Pero éste no es en caso alguno el buen «emperramiento» de quien está en el lugar al que ha llegado y en el cual lo que sea ser «nos va siendo», sino el mal emperramiento de quien no se da cuenta, o prefiere no darse cuenta, de que también la suya es una razón que se guía por fines, pero que suplantando a éstos por aquella quiere obviar una consideración razonable de sus propios fines y de los supuestos de su acción, discutiéndolos en donde debe hacerlo, en el terreno de razonabilidad de la discusión ética y no en el de la 'mera racionalidad', convertida ahora por la fuerza de los fines que la guían en una razón seguramente demasiado cercana todavía a la mera razón lógica y que ha creído poder cortocircuitar así el complejo edificio que hemos construido con nuestras razones. Este es un emperramiento sin razón.

42. Los fines en los que nos sostenemos sostienen nuestra racionalidad.

El reino de los fines, pues, guía la orientación final de todo nuestro edificio de racionalidad. Hay una orientación general de «lo que debemos hacer» que no se vacía en la racionalidad, aunque de seguro que un uso decidido y global de la razón le ayuda. Y mi sorpresa última es, pues, ésta: es la voluntad la que guía finalmente a la razón, mientras que la razón ayuda a la voluntad. No podrá hacerse una demarcación tampoco aquí, pero las cosas aparecen claras: una voluntad que, seguramente, no es despótica y voluntarista, sino una voluntad de razonabilidad, que se empeña en serlo, pero voluntad al fin. Una voluntad de razonabilidad que quiere «ser en la realidad».

ALFONSO PEREZ DE LABORDA