

# LA «RAZÓN VITAL» DE JOSÉ ORTEGA Y LA RAZÓN NATURAL

por MARTÍN ORTÚZAR, O. de M.

Entre todos los que han escrito sobre la estopa postkantiana del vitalismo agnóstico, destaca José Ortega por la claridad del pensamiento y la riqueza de su estilo; hay, en cambio, dentro del equipo quienes le superan en el vigor y hondura de ideas, así como en la información histórica. Son legión los que repiten pasivamente que ha sido el creador del *raciovitalismo*, y algunos pocos quieren hacernos comprender las enormes posibilidades que entraña la «razón vital» en orden a los problemas de la «gnosis» humana. Vamos a presentar un examen imparcial de lo que significa este invento y, en consecuencia, palparemos lo fundado o infundado de ese optimismo.

## NOCION DE LA «RAZON VITAL»

Dentro de la tendencia agnóstica, a la que pertenece Ortega, se rehuyen las definiciones propias, pues las cosas no tienen ser cognoscible, sino que pillamos tan sólo sus mutuas funciones.

Es una renuncia contra la propia naturaleza de la inteligencia que entiende; al entender, entiende algo determinado, algo que es verdad, aun cuando sea en contra de lo que los otros piensan.

Ortega es demasiado impulsivo para contenerse dentro de los artificiales límites del programa sensista, y con cierta frecuencia suelta definiciones *estáticas*, alguna vez verdaderas como fruto de la inteligencia, la mayor parte de las veces falsas y fruto de hábitos mentales muy arraigados.

El hombre es vida, nos dice Ortega, acción, y dentro de ese complejo nunca definido la «razón vital» es a la vez el órgano de esa acción y el «logos» o el darse cuenta de esa acción. Definición puramente dinámica. La razón vital ha de ser sorprendida en el momento de operar, y en ese momento nada entiende de cuanto la rodea, esto es, de las cosas en sí, en su ser, sino tan solo en su función mutua. «Las cosas son vividas, expone Julián Marías, como facilidades y dificultades (para hacer), como ingredientes con los cuales y frente a los cuales tiene el hombre que hacer aquella porción de su vida, por tanto, de toda interpretación o teoría

“Salmanticensis”, 3 (1956).

acerca de ellas. Una roca no es un sólido geométrico de cuarzo y feldespato; es una opacidad que oculta a la pieza, o bien una inmovilidad que asegura la puntería de mi rifle. Un árbol no es un organismo vegetal, sino lo que determina una desviación de la res fugitiva, o lo que me protege del ardor solar.

Cada «cosa» es, pues, literalmente muchas cosas; no tiene un ser *en sí*, sino que lo va recibiendo de las múltiples funciones vitales que va asumiendo. La realidad se fluidifica; no hay hechos todo es puro *hacerse*. La razón histórica —escribe Ortega en otro lugar— no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *fieri* de que proviene: *ve* cómo se hace el hecho. Esto es lo que exige una transformación del *decir* cuando el *logos* no es abstracto sino el *logos* distinto y superior en que consiste la razón vital»<sup>1</sup>.

Esta larga cita de Julián Marías viene a punto; los subrayados son del mismo autor.

La razón vital, pues, nada sabe ni de sí misma ni de las cosas que la rodean, en cuanto a lo que son; embebida en el ímpetu vital conoce el objetivo que la impresiona; es decir, lo conoce en cuanto es vivido por ella. De lo que no es vivido por ella, no sabe nada, ni la interesa; solo *dice* lo que es vivido, y aun esto de modo descriptivo. Como ejemplo de lo que entiende por razón vital, Ortega escribió su famoso prólogo al libro *Veinte años de caza mayor* del conde de Jebes; prólogo que, como la mayor parte de los escritos de Ortega, plantea la cuestión del género literario, a que pertenece. Pues tanto esplendor lírico o dramático es difícilmente compaginable con la severa responsabilidad de lo que suele ser una investigación filosófica. Lo dicho arriba por Julián Marías es precisamente comentario de ese prólogo.

Si la razón vital sólo aprecia en la roca su función vital de apoyo de un rifle o de protección contra una agresión; si en el árbol sólo se ve la función de defensa contra los ardores del sol, en ese caso ¿qué diferencia hay entre la razón vital y lo que, según una buena tradición árabe, se llama la estimativa animal, o el instinto? Justamente la estimativa animal no conoce el agua como agua, sino en cuanto es agradable al gusto. La *estimativa animal*, dice Santo Tomás, percibe las intenciones individuales —Ortega diría funciones—, «*non ut existentes sub natura communi*», sino que percibe lo individual «*secundum quod est terminus vel principium aliquid*. «*Sicut ovis cognoscit hunc agnum, non in quantum est hic agnus, sed in quantum est ab ea lactabilis et hanc herbam in quantum est ejus cibus*». Como la roca es principio de la acción de colocar el rifle o de la pasión de protegerse contra el adversario agresor. Y como la razón orteguiana llamada vital se limita a lo que es vivido en la acción vital, de la

1. JULIÁN MARIAS, *La Filosofía española actual* (ed. Espasa Calpe, 1948), p. 113-114.

misma manera el conocimiento instintivo se limita a lo que es principio o término de esa acción o pasión —«*unde alia individua ad quae se non extendit ejus actio vel passio*»<sup>2</sup>. El doble aspecto de acción y pasión es también expresamente reconocido por el moderno filósofo, solo que con un matiz que analizaremos más tarde: «El contenido de todo concepto es siempre vital, es acción posible de un hombre». Esta frase es frecuente en el escritor madrileño.

Pero prosigamos la comparación. «*Naturalis autem aestimativa datur animalibus, ut per eam ordinentur in actiones proprias vel passiones prosequendas vel fugiendas*»<sup>3</sup>. Es decir, la estimativa se subordina a la vida animal totalmente, puramente a sus acciones y pasiones vitales. «El tema de nuestro tiempo, dice Ortega, consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, sujetarla a lo espontáneo»<sup>4</sup>. Palabras muy claras. La vitalidad en cuanto contrapuesta a la razón es lo mismo que lo espontáneo, todo lo que hay en el hombre fuera de la parte racional; es decir, lo vegetal y animal. «Dentro de pocos años, continúa, parecerá absurdo que se haya exigido a la vida ponerse al servicio de la cultura. La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética quienes han de servir a la vida»... «Todo lo que hoy llamamos cultura, educación, civilización, tendrá que comparecer un día ante el juez infalible Dionysos, decía proféticamente Nietzsche en una de sus obras primerizas» (Ibidem).

«La razón pura no puede suplantar a la vida: la cultura del intelecto abstracto no es, frente a la espontánea, otra vida que se baste a sí misma y pueda desalojar a aquélla. Es tan sólo una breve isla flotante sobre el mar de la vitalidad primaria. Lejos de poder substituir a ésta, tiene que apoyarse en ella, nutrirse de ella como cada uno de los miembros vive del organismo entero»<sup>5</sup>.

La razón está en la misma proporción que los cuernos y las pezuñas.

### Observación global

Esto significa materialismo puro, pero Ortega no admite el principio de contradicción de manera teórica. En la práctica, cuando le conviene, lo admite como los demás. Esto es evidente; porque si las cosas no tienen ninguna naturaleza, entonces sobra el principio supremo de la razón. En esta situación, ni ofende a nadie que vea el mundo de manera distinta a la suya, ni los demás pueden darse el gusto de confutarle. Para estos casos puso Aristóteles el ejemplo del vegetal (fitós).

2. *In De Anima*, lib. II, n. 398 ss.

3. *In De Anima*, ut supra.

4. *Obras* (ed. 1936), p. 850.

5. *Obras* (ed. 1936), p. 858.

Para filósofo de envergadura secular era Ortega demasiado apasionado.

Puesto en el plan de acumular datos y más datos humanos, sin afirmar ni negar algo determinado, pudo Ortega escribir: «Soy más racionalista que los así llamados, porque para éstos la razón se reducía a la razón pura (razón en las ciencias abstractas), al paso que para mí la razón es la integral, la que funciona en la vida; la pura es una manifestación particular, angosta y secundaria. El hombre hace ciencia por razones vitales. Estas son siempre fundamento de aquella y de todo»<sup>6</sup>.

Ortega se olvida de sí mismo, al afirmar que la razón abstracta es una derivación particular, angosta de la razón vital. Es largar una definición disimulada acerca de la naturaleza de la razón humana, la única que entiende en abstracto y en concreto. No han faltado, ni faltan psicólogos por el mundo que hablan lo mismo que el famoso profesor madrileño: la razón no es sino un instrumento o un medio en el proceso vital, y conforme a esto suelen hablar de la verdad; esto es, que la verdad consiste en la satisfacción del instinto, que unas veces implica atracción y otras repulsión. Esto es, la vida es acción, como dice Ortega, o impulso, y el impulso determinará las verdades.

De modo que cuando hacemos una sencilla operación aritmética, la hacemos por un impulso, y no porque veamos la relación o proporción de las cantidades comparadas. Esto se llama pecar contra la luz.

Quien habla del instinto, es algo diferente del instinto. El instinto no puede hablar, ni de sí mismo, ni de lo que sea otro. Toda palabra que algo signifique es un signo de una facultad que abstrae, es decir, que conoce lo material por un proceso de inmaterialidad; una facultad, en suma, que por ser inmaterial aprehende o pilla al instinto sin tocarle ni herirle en su individualidad, pero dándole un estado de comunicabilidad y de distinción de otros objetos. Por eso habla. Todo este conocimiento se hace con perfecta independencia de satisfacción o insatisfacción biológica, independientemente de la conservación del individuo o de la especie, que es el fin del instinto.

Se han visto monos que satisfacen su instinto, dando golpecitos a una esfera ligerita. El mono nunca se hará cargo de que aquella esfera fué construída por una inteligencia, en este caso práctico, que veía en ella ciertas propiedades, a la vez sensibles e inteligibles, en proporción con el elemento capital, llamado centro.

Realmente hay cosas buenas en la vida, entendida sin la restricción materialística de Ortega, y esas cosas nobles producen satisfacción; pero en ese caso la satisfacción es un efecto de la verdad espléndida, lo que muestra que lo primero es el conocimiento, independiente de la satisfacción.

---

6. Vide *Ortega y los tres Antipodas* de JULIÁN MARÍAS, p. 196-197.

Con finura, no comprendida por muchos modernos, observa Aristóteles que la delectación intelectual es la máxima de todas (*Met.*, c. VII, 1073a), muy distinta de la satisfacción instintiva. Estas son cerradas, limitadas y fugaces, el apetito de comer, la concupiscencia, el afán animalesco de dominar cesan, conseguido el objeto, todo dentro de la inmanencia del bruto, aunque Ortega suele preferir la traducción de «Selbstheit» o «mis-midad».

El conocimiento humano procede por vía diametralmente opuesta: primera y constitutivamente se dirige a conocer objetos externos en cuanto externos e independientes de mi ser, sin preocuparse por el momento de si la digestión va bien o medianamente, antes bien, sacrificando a veces sus instintos hasta dar con el objeto buscado; pero este descubrimiento, lejos de apagar o satisfacer su tendencia natural, la enciende más todavía, pues tiene una capacidad sin límites.

La estimativa, en cambio, como todos los sentidos, se paraliza o se destruye por la vehemencia del objeto sensible. La luz demasiado intensa nos ciega. «Intellectus autem, cum non sit potentia alicujus organi corporei non corrumpitur ex excellenti intelligibili»<sup>7</sup>.

El instinto es siempre relativo y particular, el entendimiento es absoluto y universal en sus definiciones. Cuando dice que uno más uno son dos, dice la realidad tanto en los casos particulares, como que se refiera a los espíritus celestes. Es una proposición totalmente inmaterial y absoluta, esto es, prescinde de los hábitos mentales o de estados subjetivos y posibles. Digase lo mismo del principio de contradicción y de otros principios análogos. Lo bonito es que los problemas de la inteligencia, sólo con ella, exclusivamente, tienen arreglo. La ironía está en que aun para criticar a la inteligencia, hay que pedir a ella fuerza y luz. Es cómodo decir que nuestras ideas no son conformes con la realidad. ¿Cómo se puede decir tal cosa sin un conocimiento previo de esa misma realidad? Y, ¿cómo se puede conocer esa realidad, sino por la inteligencia? Y en definitiva, ¿a quién hemos de asentir: a la inteligencia evidente de una cosa o a una teoría artificial que la niega?

No hablaremos de la libertad, que desde el instinto es imposible.

Lo de la continuidad del instinto con la inteligencia es un tópico de cierta clase de filosofía que empezó en Alemania y ha seguido después por otros países.

Un des traits les plus curieux de la pensée moderne, d'autant plus étrange qu'il contraste avec l'orgueil habituel de l'homme, se manifeste par les efforts entrepris pour prouver que l'intelligence humaine n'est qu'un prolongement glorifié des instincts et de l'intelligence animale»<sup>8</sup>. Hay

7. *In Met.*, lib. II, lect. 1, n. 283.

8. LECOMTE DU NOÛY, *L'homme et sa destinée*, p. 130.

que perdonar lo de la *inteligencia animal*, sabiendo que su autor ha sido hombre de laboratorio.

## EL FUNCIONALISMO Y SUS POSTULADOS

### A N Á L I S I S

Es un concepto netamente germano, y por cierto terrible. Es la «Junktionalisierung» que tanto usa Max Scheler principalmente, sin excluir a otros. Para entender esto, basta recordar lo dicho. La «razón vital» aprehende o conoce lo que le permiten las diversas funciones que integran una acción vital. De este modo, si para beber agua en la sierra de Guadarrama, necesito agacharme para no embadurnar los pantalones, lo que hago es utilizar un tronco de encino donde apoyar mis rodillas.

Funcionalismo es decir que yo conozco de ese tronco tan sólo el servicio o función que me presta o me puede prestar. Esto mismo hace el instinto o la estimativa del animal. Solo que este funcionalismo en Ortega tiene la dimensión de toda la vida humana. «El hombre es primaria y fundamentalmente acción, exponía en su Curso de 1933. La acción es actuar sobre el contorno de las cosas materiales o de los otros hombres, conforme a un plan preconcebido en una previa contemplación o pensamiento. No hay, pues, acción auténtica si no hay pensamiento, y no hay auténtico pensamiento si éste no va referido a la acción y virilizado por su relación con ésta»<sup>9</sup>. En este texto las voces *pensamiento*, *contemplación* tienen un sentido que no es el común y vulgar. Declaran su significación estas palabras: «No hay un vivir abstracto. Vida significa la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es. Este proyecto, en que consiste el yo, no es una idea o plan ideado por el hombre y libremente elegido. Es anterior a todas las ideas que su inteligencia forme, a todas las decisiones de su voluntad»<sup>10</sup>.

Obsérvese de paso cómo se olvida otra vez de su posición y de su método; Ortega renuncia a conocer la naturaleza de cosa alguna y he aquí una definición, vaga y triste, de la naturaleza humana.

Por lo transcrito se ve que para el autor ese pensamiento anterior a la acción es lo mismo que el «Verstehen» de Heidegger, esto es, una vaga preocupación afectiva, un vago sentimiento. ¡Ya hace falta credulidad más que normal para admitir que de un tan oscuro sentimiento vaya saliendo todo el vastísimo programa humano!

En fin, Ortega nos dice que el conocimiento y el ser en tanto es

9. *Obras* (ed. 1947), tomo V, p. 304.

10. *Obras* (ed. 1936), p. 1335.

auténtico en cuanto prepara y acompaña esa acción sensible en toda la línea. En cambio, todo conocimiento anterior e independiente de esa acción o apetencia fundamental, se puede despreciar como si no fuera nada. «Puede acontecer, escribía con elegante despreocupación en su opúsculo «En torno a Galileo», que la verdad sea todo lo contrario de lo que hasta ahora se ha supuesto: que las cosas no tienen un ser, y precisamente porque no lo tienen, se siente perdido en ellas y no hay más remedio que hacerles un ser <sup>11</sup>. El ser de las cosas consistiría, según esto, en la fórmula de mi atenuamiento con respecto a ellas» <sup>12</sup>. Esto es, que se presten esas cosas a ser funciones vitales de mi organismo.

Pero aquí se presenta el conflicto: que justamente la inteligencia es la facultad que adscribe un ser a las cosas, y esto porque así lo ve. Ortega lo resuelve diciendo que por esa vía se suplanta la espontaneidad vital a la razón y que el tema de nuestro tiempo es precisamente «someter la razón a la vitalidad». Uno de los fenómenos de la conciencia vital es el filosofar, explica el autor madrileño, por ser una necesidad de la vida misma. De ahí que los sistemas filosóficos que se suceden «sirven a la función permanente de filosofar», y en consecuencia cambian constantemente como la vida misma, que es variación. «Y siempre es proyectada esa síntesis (o sistema) como si fuese la objetividad misma, hasta que una mayor clarividencia descubre sus juntas y rendijas forzando a reabsorberla en la subjetividad» <sup>13</sup>.

El término de tan inefables caprichos es «la vida desilusionada» que se describe en las siguientes palabras: «Cuando el hombre moderno, perdida la confianza espontánea y primaria en la realidad transubjetiva de lo que él piensa, se encuentra con que no le queda más realidad firme e incuestionable que sus propios estados o hechos inmediatos de conciencia, procura tomar posesión de éstos como tales puros hechos según ellos se dan y presentan en la reflexión del sujeto sobre sí mismo. Este imperativo de empirismo y positivismo es inatacable» <sup>14</sup>.

Antes de la crítica una observación. La inteligencia humana debe ser discutida en muchos de sus razonamientos y postulados, pero no en todo. Ella debe ser indiscutible en aquello que sólo ella ve y tiene perfecta conciencia de que lo está viendo. Esta zona indiscutible de la inteligencia nadie ha sabido mostrarla con el vigor del Maestro Angélico. Si no se procede así, vamos al abismo. Es una soberana muy quisquillosa.

11. Coincidencia singular con esta frase de Heidegger que fué escrita años antes: «verliest sich an die nächsten Gelegenheiten» (*Sen und Zeit*, p. 300, ed. 1927. Halle).

12. *Obras* (ed. 1947), tomo V, p. 82-85.

13. *Obras* (ed. 1947), tomo VI, p. 202.

14. *Obras* (ed. 1947), tomo VI, p. 209.

## C R I S I S

1.—José Ortega era del grupo de los filósofos que profesaban intencio- nismo. Bergson con agudeza israelítica había dicho que la investigación debe terminar al fin en algo misterioso. El madrileño buscaba la claridad del sol madrileño por temperamento, aunque con una lupa que permitía trabajar en escala desproporcionadamente limitada. Solo quería ver la realidad concreta de esta vida mía, vida espontánea y fluente, vida tem- poral e histórica, vida espacial en el mundo y en las cosas; vida, en fin, caótica, donde entran por igual todos sus elementos sin orden posible. Goethe y Nietzsche fueron, según dice, los primeros que tuvieron esa intuición vital, y ahora la ha descubierto la sensibilidad común. Su empi- rismo radical fué su ruina. En resumen, que sólo se conoce lo que se siente, que la experiencia sensible es el principio y el fin de todo conocimiento humano; además lo que se siente nunca es lo mismo, es flúido y relación pura del que siente a lo sentido. Al hombre que se coloca en tal situación, ¿es ingenuo preguntar por la substancia del sentiente y de lo sentido?; porque es evidente que no sentimos la substancia, si no interviene alguna otra facultad; los sentidos no pueden conocer la substancia como tal. Por eso dirá Ortega que las cosas no tienen substancia, sino que son faci- lidades o dificultades para mi hacer, formando unidad puramente diná- mica con mi yo, que es un proyecto.

Empirismo que le vino *via Germania*, como casi todo lo demás. Es bien sabido que Kant y los postkantianos aceptan íntegramente el otro postu- lado empirista, esto es, que lo sensible es todo él un caos perfecto, polvo informe e indistinto de elementos, que es decir pura materia sin forma o sentido. La «forma» o estructura es obra exclusiva de la espontaneidad del sujeto. Cuando Ortega habla de «estructuras», ya se sabe la solera kantiana que lleva.

La intención profunda de Inmanuel Kant en su «esquematismo transc- endental» fué —no obstante su pobre apreciación de lo sensible— la de establecer un puente entre el mundo sensible y el inteligible, puente que había roto Descartes con su *cogito* vuelto de espaldas al *cogitatum*; fra- casó Kant en su intento, pues su esquema o esquemas eran todos transcen- dentales, es decir, independientes de la experiencia sensible y, por tanto, las relaciones entre los datos físicos o la experiencia sensible eran pura- mente pensables, lo que equivale a reducir la Física a combinación de entes de razón. Y la metafísica del ser era sólo una idea que reduce a unidad esas síntesis pensables.

Después de esto, que hablase de «Objektivitat» poco importaba, pues la realidad continuaba incognoscible. De tales fuentes bebió apasionada- mente Ortega. Los pobres análisis que hace sobre el mundo físico, no



corresponden al vigor, ni a la penetración de su fértil ingenio. Insiste una porción de veces sobre la insignificancia inteligible del color, como si en ello le fuese algo decisivo para su tesis biológica. Su mal hábito mental le impedía ver que lo importante no son los colores precisamente, sino ciertos objetos que se presentan colorados; como tampoco la pura cantidad es algo por sí interesante, sino ciertos objetos cuantificados.

Para destruir la tesis empirista de la no inteligencia del mundo físico, basta mirar lo que sucede todos los días en la Física actual. Los físicos con unanimidad impresionante hablan de partículas, electrones, protones, neutrones, y nadie duda de su existencia real. Pero estas partículas son invisibles, nada tienen de esas *vivencias* orteguianas, y desde el momento resulta falso decir que el «contenido de los conceptos sea siempre vital». ¿Por dónde conocen los físicos la existencia de esas partículas? Por un razonamiento de efectos a causas. Porque sin esas partículas nuestros objetos materiales, las fuerzas que utilizamos, es decir, todo el universo inorgánico sería ininteligible y absurdo. De modo que el mundo material se presenta inteligible.

Hace año y medio ocurrió un famoso eclipse. Los científicos de una y otra parte del mundo con pasmosa unanimidad declararon muy anticipadamente la conjunción de varios astros, determinando hasta el segundo el tiempo del acontecimiento y hasta el milímetro el espacio en donde se verificaría, la entidad de la cobertura minuto por minuto, así como el ámbito espacio temporal donde el fenómeno es visible o no. He aquí otro razonamiento dentro del orden sensible que llega a una conclusión innegable. El espacio y el tiempo no son formas puras, como quería Kant, sino que tienen un hermoso fundamento empírico, esto es, son propiedades de dos sensibles comunes, del movimiento y de la magnitud corpórea. No hay nada del funcionalismo de la «razón vital».

Hay esparcidas a través de este pobre mundo físico unas luces inteligibles, que nos parecen como ángeles encarnados. Esas operaciones tan específicas, tan propias de una clase de seres, y que no se dan en otras; esos movimientos tan originales y característicos que nos abastecen de luz suficiente para llegar al principio mismo del movimiento, y mediante esto penetramos la misma substancia. De este modo distinguimos perfectamente a los vivos de los no vivos, y dentro de los vivos distinguimos muy bien los diversos grados de perfección substancial.

Hoy hace maravillas la física experimental; pero estas mismas maravillas no hacen sino subrayar una verdad muy antigua; que este mundo se compone de seres que se mueven y cambian. Es cierto que los matemáticos embrollan a veces con sus símbolos las nociones más claras del mundo; pero esto no modifica lo más mínimo la realidad: que estos seres cambiables no son poseedores originales de su ser, son efectos evidentes de una Causa superior, esto es, suprema. Tenemos seres que nacen, crecen,

maduran y mueren, y todas las sorpresas futuras dejarán intacta esta realidad tan antigua y nueva. El orden maravilloso que, por ej. en la generación, realizan sin conocerlo los agentes naturales, sin excluir al hombre mismo; orden que necesariamente alguien debe conocerlo. Lo que en su lenguaje sensible nos dicen los seres de este mundo, remite inteligible y necesariamente a una inteligencia y perfección absoluta, que está a infinita distancia del mundo de la experiencia sensible. Si el examen de las propiedades de los cuerpos lleva necesaria y evidentemente a admitir las partículas que están fuera de la experiencia sensible, con mayor claridad urgencia ve a Dios el filósofo natural que el hombre del laboratorio el protón y el electrón.

2.—La separación cartesiana entre lo abstracto y concreto entre la aprehensión intelectual y su objeto, puede producir abundante literatura de tipo dramático, pero no un producto positivo. Mucho criticismo, esto sí; pero al fin, todo se reduce a describir con colores vivos la íntima historia de un naufragio. Y es que los problemas de inteligencia, sólo con la inteligencia tienen arreglo. Quedan en vía muerta todos los esfuerzos intuicionistas del vitalismo alemán o francés, lo mismo que los del idealismo. Como se lee en Peguy, *Lettres et Entretiens*: «L'abstrait est incessamment nourri du concret, le concret est incessamment éclairé de l'abstrait». Aquí está la clave de muchos errores modernos en filosofía.

3.—Lo que tienen de útil las explicaciones de Ortega sobre la «razón vital» caben perfectamente en la *cogitativa*, sobriamente indicada por Aristóteles y muy desarrollada por Santo Tomás, que aprovechó a su vez la aportación arábiga, no despreciable. Hoy es objeto este sentido supremo de interesantes experimentos en varios laboratorios de Europa y América.

No entra en mi objeto dar un detalle minucioso de este sentido que junto con la memoria integra todo el conocimiento sensible. En la *cogitativa* entra el conocimiento funcional de la «razón vital», salvando la complejidad de la participación racional que descubre Santo Tomás en razón de su proximidad con la inteligencia del hombre. Hay muy buenas razones para explicar esta singularidad humana, que ahora no vamos a tocar.

Como todos los sentidos, tiene la *cogitativa* por objeto la conservación y desarrollo del animal, y en esta línea coincide con el funcionalismo orteguiano; pero en el hombre tiene este sentido otra finalidad, además de la primera. Entra el origen mismo de los universales. El origen del conocimiento natural del hombre está en la experiencia sensible o «empeiria». *«Experimentum enim est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum. Hujusmodi autem collatio est homini propria, et pertinet ad vim cogitativam, quae ratio particularis dicitur, quae est collativa*

*intentionum individualium, sicut ratio universalis intentionum universalium*»<sup>15</sup>. De este cuadro comparativo de muchos individuos sale la razón universal que aprehende algo no diferente o idéntico en muchos. Precisamente porque entra en el origen del conocimiento universal, tiene su papel la cogitativa en la prudencia u ordenación de nuestros actos morales, en la reducción *ad sensum* de las ciencias menos inmateriales o las naturales, en las construcciones artísticas, y aún en el argumento histórico, como hicimos ver en un trabajo sobre Newman<sup>16</sup>.

El conocimiento universal es muy otra cosa del funcionalismo, su objeto es la realidad en sí misma, prescindiendo de funciones.

Solemos hablar de la fría razón, y aun se la suele llamar aguafiestas, por eso mismo. Si, en consecuencia, experimentamos disgusto o dificultad, no se ha de atribuirlo a ningún defecto de ella. Por tanto, la función de la cogitativa en cuanto ayuda desde su medio sensible a la formación de la especie inteligible, no tiene nada de semejanza con la función de la «razón vital». En los problemas de prudencia no se vé qué papel pueda desempeñar la «razón vital»; en todo caso muy remoto y subordinado. Lo que decide todo suelen ser las definiciones de la razón vistas en singular, mediante la cogitativa. Ortega suele confundir la razón pura de Kant con la razón abstracta, pero no es lo mismo. Pongamos un ejemplo acerca de la prudencia. El autista que marcha a buena velocidad, se ve de repente ante la alternativa de matar a una persona o a un perro; el mecánico no duda ni un momento y con conciencia clara se decide a lo segundo. ¿Por qué? Porque posee una definición verdadera, absoluta y no relativa a su sensibilidad, de la persona y del perro.

En los problemas de arte ya no es lo mismo. El constructor de una casa busca las comodidades posibles, pero no son éstas el fin único, sino que juega también expresa o implícitamente el fin honesto, como el hacer habitaciones separadas para dormir... Aun esas comodidades estarán tasadas por una razón que hace universales o inducciones. Al técnico como tal no le interesan los universales, sino en la medida que sean necesarios para el mejor acondicionamiento de la vivienda, espaciamiento de los departamentos. Al fin resultará una obra humana y en el hombre los instintos están regidos por la razón, que es la que le distingue de los brutos. No hay que olvidar la sabiduría de los griegos, que tenían tan aguda conciencia de que la mente no se limita a lo puramente teórico, sino que domina también en la parte de la conducta y el arte.

Si se habla de la proyección cultural o histórica de la «razón vital», sólo puede tener un sentido muy limitado. Un estado de ánimo muy tenso de un individuo por sí solo tiene poca viabilidad, si no va acompañado de

15. *In Met.*, lib. I, lect. I, n. 15.

16. Newman, en «Estudios», mayo-agosto, 1947.

realidades macizas que lo justifiquen. Ni las prédicas de Carlos Marx o de Pablo Iglesias hubieran tenido éxito sin la miseria del Londres victoriano y de otras partes. Era un hecho real, así como el fausto indignante de los favorecidos. Es accidental que esto toque de manera directa al instinto de las masas.

En suma, el abismo que separa a Ortega de toda filosofía posible, es que hace de la «razón vital» el fundamento y medida de las actividades superiores del hombre.

4.—Ortega habla a veces de un psicologismo deplorable que existe de hecho en ciertos psicólogos modernos. Parece que lo acepta según el párrafo que hemos transcrito más arriba, donde dice que «perdida la confianza espontánea y primaria en la realidad transubjetiva de lo que él (el hombre moderno) piensa, se encuentra con que no le queda más realidad firme e incuestionable que sus propios estados o hechos inmediatos de conciencia... Este imperativo de empirismo y positivismo es inatacable»<sup>17</sup>.

Pero en contradicción con esta actitud, que asfixia a la conciencia en fuerza de aislar y reificar su función intencional, practica la tolerancia, diciendo que él sólo sugiere una manera posible de concebir, que no excluye otras mejores y más perfectas, pudiendo ser falsa su propia explicación.

Desde este punto de vista y emparedado dentro de la inmanencia vital de la «razón vital», se pierde el derecho a enjuiciar: «La filosofía como metafísica es imposible»<sup>18</sup>. Mucho menos se puede hablar de Dios, de los dogmas, de la moral, de la Iglesia, con el tono de suficiencia de quien aparenta estar ya de vuelta en todas las cuestiones.

A veces el ateísmo se puede expresar con frase algodónada. Por ejemplo: «Es más, la idea de eternidad, del ser incondicionado, ubicuo, brota en el hombre porque ha menester de ella como *contraposto* salvador a su ineludible circunstancialidad»<sup>19</sup>.

En definitiva, la alquimia interpretativa de Julián Marías no podrá dar viabilidad a la «razón vital» de Don José Ortega. Al menos yo no veo esos montes y morenas que él nos prometiera.

17. *Obras* (ed. 1947), tomo VI, p. 209.

18. *Obras* (ed. 1947), tomo VI, p. 206.

19. *Ibid.*, p. 350.