

## **ALGUNOS HITOS RELEVANTES SOBRE LA NATURALEZA DE LA RAZÓN EN LA FILOSOFÍA Y SU RELACIÓN CON EL QUEHACER HUMANO Y EL CONOCIMIENTO**

Marco Antonio Ramis Lanyon  
Universidad Católica de la Santísima Concepción  
Instituto de Teología, Departamento de Filosofía

Correo electrónico: mramis@ucsc.cl

El tema de la razón ha sido y es uno de los temas relevantes de la Filosofía (Jaspers, 1967, pp. 9-10; Heimsoeth, 1966, cap. III y VIII; García Morente, 2004, Lección III)<sup>1</sup>. En ello está en juego, de alguna forma, el sentido de nuestra propia existencia, dado que, gracias a ella nos comprendemos a nosotros mismos, el mundo circundante donde se da nuestra vida y las relaciones con los entes y demás seres humanos.

Temprano en nuestros estudios filosóficos nos hemos interesado en el tema, gracias a un antiguo profesor que nos mostró este camino a través de sus cursos: “La razón y sus formas” y “Fichte y las raíces del pensamiento contemporáneo”, publicados más tarde en Costa Rica (Álvarez, 1992). Con ello quisiera rendir un sentido homenaje a quien fuera nuestro profesor, Dn. Francisco Álvarez González.

La aparición del ser humano en el mundo representa un hecho extraordinario. En efecto, no obstante todos los esfuerzos científicos que explican el surgimiento de la vida desde la materia inerte y, en la vida, el surgimiento de la conciencia auto reflexiva, ésta última estrechamente ligada al ser humano, hacen que este ser resulte algo único y peculiar en relación con el mundo al que pertenece, pero ya, como algo distinto de éste. Al decir de los existencialistas contemporáneos “está en el mundo”, pero su modo de “estar” dista mucho de los modos como los otros entes o cosas están en el mundo (Heidegger, 1968, [Introducción], cap. I).

---

<sup>1</sup> Se indican, a título de ejemplo, a estos autores que, entre otros, han destacado la relevancia del tema de la razón en la Filosofía.

Uno de los atributos propios del ser humano es su necesidad y capacidad de explicar la realidad, explicaciones que, a su vez, se tornan orientadoras de su propia existencia. Esto implica el surgimiento de diferentes saberes que dicen relación con la naturaleza propia del ser humano, de los entes que lo circundan, de los otros seres humanos con los que existe o convive y, de lo que Jaspers denomina “lo circunvalante” (Jaspers, 1965, cap. III).

Pero estos saberes no son del mismo tipo. El saber vulgar o popular, basado en las vivencias de cada uno y en la tradición, no nos da los fundamentos por los cuales eso que se propone explicar es así. El saber científico, basado en la demostración o experimentación, se circunscribe a ámbitos parciales o concretos de la realidad, recae sobre objetos determinados, por lo que no nos da objetivos que permitan orientar nuestra vida en forma global. El saber filosófico ve a la realidad como un todo, busca la totalidad del ser, cuya base es, en parte, el saber científico. El saber teológico, referido a lo circunvalante, que toca lo filosófico, lo desborda en su intento de fundamentos primeros a la luz de un saber trascendente o de la fe (Raeymaeker, 1962, cap. I, art.1). Todos ellos son saberes diferentes que pueden articularse y complementarse para una comprensión de la llamada “realidad”, en sentido lato, aún cuando, en la historia de nuestra cultura a veces se han mostrado en pugna y, no pocas veces, en oposición.

En su intento por comprender la realidad, el ser humano se aprehende a si mismo como algo distinto de los demás entes, no solo por el hecho de poder interrogar a los demás entes, sino por su naturaleza propia.

Él es un ente peculiar. Posee una corporeidad que lo liga a la totalidad (Mounier, 1957, 1ª parte), *physis* en sentido griego, como, a su vez, posee algo no-corpóreo, inmaterial o espiritual, que a diferencia de los otros entes le permite hacer su vida, existir, esto es su inteligencia o razón. Aristóteles dirá precisamente que lo propio del ser humano es su inteligencia (*zoon echon logou*), Heidegger expresará que es el único ser que necesita de una comprensión de si mismo para poder existir.

A ello podríamos agregar otros atributos -que no son de interés en esta oportunidad-, y que se irán dando con el tiempo, como son su capacidad de decidir -su voluntad y libertad-, como el poder de relacionarse afectivamente con los demás.

Efectivamente, el griego designa con diferentes términos esta capacidad distintiva del ser humano, como, a su vez, cada uno de estos términos indican modos diferentes del pensar y de explicar la realidad: *nous*, *noesis* (pensamiento intelectual, de los primeros principios), *dianoia*, *logos*, (pensamiento discursivo), *phronesis*, *sophia*, (pensamiento intelectual y actuar recto), *mathema*, etc.

El término *logos* griego, en sus múltiples acepciones, tiene el sentido de reunir, unir, ligar, luego también de hablar y de pensar, lo que recogerá la *ratio* latina en la idea de calcular, medir, luego también de pensar, tan propios de la ciencia moderna, por lo que se relaciona con la inteligencia.

Los latinos también las utilizan en su equivalente al latín, pero privilegian un término propio, esto es *ratio* o razón (Chantraîne, 1968-1977; Bailly, 1950; Marías, 1958, cap.V). En griegos y latinos la razón representa el pensamiento correcto frente a lo aparente o ilusorio o sensorial, se dirige a lo universal y está acompañada de justificación o de *razones*. Por lo cual es un conocimiento auténtico y verificable, capaz de traspasar las apariencias y la realidad misma.

A su vez, en su operatoria la razón presenta grados diversos, de los cuales los dos más importantes son el intelectual o intuitivo (*noesis*) y el discursivo (*dianoia*). Éste corresponde al discurso razonado, como en los juicios encadenados de la demostración matemática; el primero, por su parte, aprehende en un solo acto las esencias, sin necesidad de procesos intermedios propios de la demostración o del razonamiento, lo que posteriormente será fruto de múltiples interpretaciones y orientaciones por no haber justificación (interpretaciones lingüísticas, poéticas, metafóricas, etc.), una de las causas por las cuales en la modernidad será privilegiada la primera forma, lo medible, propio de la razón científica.

En el medioevo, dada la irrupción del pensamiento cristiano, aparece una nueva fuente de conocimiento, el de la fe, y con ello, dos fuentes de conocimiento diferentes: razón y fe, cuya relación nueva se hará de acuerdo a diferentes planteamientos: se oponen, se yuxtaponen o se jerarquizan. En este sentido, resulta interesante el planteamiento de Santo Tomás al afirmar que la razón natural tiene una función autónoma, independiente, pero también capaz de elevar al hombre a la verdad, luego la fe puede iluminarla, guiarla, orientarla. Tal situación comienza a interrumpirse en la modernidad con la emancipación de la razón por sobre la fe.

En épocas posteriores encontraremos nuevos términos para designar el modo que adquiere esta forma de pensar y de explicar la realidad, como es, razón dialéctica (Hegel, Marx), razón vital (Ortega y Gasset), razón crítica (Kant), razón histórica (Dilthey), intuición (Bergson), razón práctica (Dewey), intuición emocional (Scheler), intelección (Husserl), razón científica, etc. En otros sentidos, expresadas como pensamiento intelectual o intelección, pensamiento discursivo o demostración, inteligencia, sabiduría o inteligencia práctica, etc. (Ferrater Mora, 1999, tomo II).

Nuestro interés hoy es destacar en estos autores la importancia de la razón o inteligencia teórica como medio para explicar la realidad, el mundo, la razón misma, sin asumir necesariamente las posiciones filosóficas que estas posturas implican.

No obstante los diferentes términos y sentidos que designan esta capacidad peculiar del ser humano, como es el pensar en general y sus diferentes modos de entenderlos, en la reflexión clásica el pensar humano representa una forma de conocimiento fundante, general o universal y abstracto, pero de mayor certeza, luego superior a otras formas del conocer humano como lo es el sensorial y experiencial, que por el contrario son conocimientos más variables, concretos, individuales, subjetivos y sensibles.

La cuestión se ha tornado problemática a partir de la modernidad. La reflexión moderna se centra en la consideración de si esta capacidad

reflexiva y cognoscitiva, del tipo que sea, nos entrega un conocimiento cierto. Descartes, Locke, Kant, son un claro ejemplo de esta crítica severa a la razón humana. Sus análisis culminan, de algún modo, poniendo límites a esta capacidad de pensar de modo de asegurarnos que en dichas reflexiones hay alguna certeza objetiva. En otros casos, desvinculándose de algún modo de la realidad, toma una orientación abstracta o de alguna actividad propia del yo y de la subjetividad.

Las consecuencias de la primera reflexión descrita sobre la razón resultan paradójicas. Las certezas se encuentran en aquello que para los clásicos, griegos y latinos, consideran más imperfecto: en las sensaciones, en lo empírico, en lo observable, en lo experiencial, luego en lo extenso, cuantificable, medible –de ahí la relevancia de la matemática como ciencia de lo mensurable-, influencia que se extiende a nuestros días o postmodernidad, tornando como equivalente lo real a lo observable.

Es cierto que esta postura contribuyó al desarrollo de la ciencia moderna y a exigirnos una mayor rigurosidad de nuestros juicios sobre la realidad, cuyo mejor ejemplo podemos encontrarlo en la física clásica de Newton, pero trae consigo una desvalorización de lo cualitativo y del poder teórico de la razón, con lo cual, lo no-físico, lo meta-físico, queda a un nivel de creencia o de tradición popular, claramente como un saber no-científico. En este nuevo contexto, todo saber que desborde o traspase los límites de lo sensible no puede ser reconocido como saber propiamente tal y es digno de sospecha.

Pero no sólo el ámbito de lo físico es explicado desde esta nueva perspectiva, también lo será el ser humano y sus posibles facultades. El ser humano es un ente entre los demás entes de la naturaleza y todo en él ha de ser explicado desde esta misma perspectiva.

A título de ejemplo, recordemos el hombre-máquina cartesiano (Descartes, 1990, 1ª y 5ª partes). Descartes cree aún en una realidad sobrenatural, como lo es su alma, pero su comunicación con el cuerpo es también corporal a través de la llamada glándula pineal, lo que terminará

desacreditándose con los estudios científicos del cuerpo humano; lo que se extiende a todo estudio sobre la realidad espiritual humana, como es su inteligencia, entendida ahora como mente o entendimiento.

Desde otro punto de vista, las tres sustancias cartesianas (infinita, extensa y pensante) (Descartes, 1967, Meditaciones III, Principios I, 13 y I, 51), son duramente criticados por sus sucesores, dejando como consecuencia la plena capacidad de la sustancia pensante (y como consecuencia el idealismo, el panteísmo o teísmo y, el solipsismo contemporáneos) o de la sustancia extensa (y como consecuencia el fenomenismo, sensualismo, científicismo o materialismo actual).

Para Descartes el verdadero sentido de la razón es medir. La razón matemática es el mejor ejemplo de verdades bien encadenadas y de un recto uso de la razón, alejándose de la determinación de conceptos o palabras vacías propias de la reflexión anterior.

Kant desde las ciencias matemáticas y físicas de la época contribuye a poner límites a la razón, manteniéndola en el ámbito del entendimiento (como un sistema de axiomas del pensamiento), pues como facultad de principios, la razón tiende a sobrepasar la experiencia, por lo cual sus operaciones no son válidas ni demostrables a nivel teórico.

La nueva realidad así entendida, extensa, medible, observable, es susceptible de ser captada por la razón humana, pero ésta se ha tornado semejante a la realidad que explica; es una razón científica, es una razón matemática, luego no puede sobrepasar los límites de lo que se ha definido ahora como lo real. (García de la Huerta, 1985, [1ª y 3ª parte]).

Incluso la valoración principiante de la razón práctica, tan propia de las llamadas filosofías de la acción que se aprecia, entre otros, en el pragmatismo contemporáneo, implican también una desvalorización del conocimiento teórico, por ende de la razón teórica. En este sentido, el filósofo norteamericano Peirce (véase su artículo de 1878) expresará que “una idea

es una hipótesis de acción”, expresión que muestra la desvalorización de la teoría y la primacía de la acción en el pensamiento contemporáneo. El saber pareciera no tener así consistencia propia y autónoma, sí la acción, por lo que lo que importa en ésta son las consecuencias de la acción realizada independientemente de la teoría que antes la sustentaba. (Dewey, 1995 [cap. VI, XI y XII]).

Nuevamente estamos ante una paradoja: la realidad es lo que la razón explica, como a su vez, la razón es el medio a través de la cual se comprende esta nueva realidad.

Es verdad que esta crítica moderna a la razón no deja de tener algunos rasgos de verdad. Ésta llegó a ciertos niveles de abstracción que hacían difícil aceptar dichas especulaciones con respecto a la realidad empírica. A título de ejemplo, recordemos las exigencias y criterios de *verificación* de diversos epistemólogos contemporáneos o las críticas al discutido abstraccionismo hegeliano de diversas escuelas contemporáneas que afirmarían la existencia del hombre concreto, Pedro, Juan, Ana, María, frente a la noción de hombre.

Esta situación positivista del saber conducirá con gran fuerza a un reduccionismo científico (Comte, 1984, Lecciones 1ª y 2ª), el que solo cambiará en los albores del pensamiento contemporáneo. Las razones de este giro son diversas, señalemos algunas de las más representativas.

El empirismo extremo que está a la base de esta postura no logra dar una respuesta satisfactoria de los hechos que se pretenden explicar, luego de la realidad. Lo que los hechos son, objetivo propuesto por el positivismo, resultan, de algún modo, de una construcción de la actividad del pensar del ser humano sobre los hechos para edificar la realidad, luego, tras los hechos hay algo que no es meramente fáctico.

Husserl, entre otros, lo ha denunciado. Las explicaciones de los hechos del positivista no dan cuenta de la verdad, sus pretendidas leyes científicas son contingentes, empíricas, refieren, a lo más, al pensar, pero el

resultado de ello, el pensamiento, no es empírico sino lógico, por lo que estas verdades tienen un carácter diferente y desde dónde es posible aprehender las esencias. (Husserl, 1995) En sus obras ha denunciado el fracaso de la nueva ciencia (Husserl, 2008, I y II).

Las teorizaciones de las ciencias requieren fundamentos epistemológicos que trascienden la experiencia misma y que les dan sus fundamentos. Con ello, el poder de la razón recobra todo su valor en la explicación de la realidad. Parece que con ello, el idealismo, en sentido lato, parece haber logrado un triunfo, es la razón humana que en conexión con los hechos la que construye lo que hemos denominado realidad. En este sentido, Kant ya lo había afirmado en la Introducción a la 1ª edición de su *Crítica de la razón pura*: “el conocimiento comienza con la experiencia pero no procede de ella” (Kant, 1967, p. 147).

El surgimiento de nuevos saberes que pugnan por justificarse como tales, operan con procedimientos, métodos y objetos de estudio distintos a los de las ciencias naturales, esto es, surgen nuevos métodos de investigación y nacen nuevas ciencias como son las de la vida y las ciencias sociales, a las que se agregan las ciencias formales, humanas y artísticas (Lyotard, 1989). Esta nueva realidad se comporta de manera diferente a los hechos naturales, fenómenos que ahora no parecen ser lineales ni reversibles.

Bergson lo expresa claramente al explicar el fenómeno de la vida y en ella el de la memoria y de la conciencia. Para él, la ciencia moderna muestra solo lo externo, lo extenso, sacrificando la vida de la conciencia, la libertad y espontaneidad humanas, frente a las explicaciones deterministas y mecanicistas de la realidad. Mientras el mundo y el espacio de las ciencias físicas es homogéneo, esquemático, sometido a necesidades mecánicas, el mundo de la conciencia es heterogéneo, irreversible y siempre diferente, gracias al fenómeno de la vida que es evolución creadora, expresada como *durée*, y este es el tiempo real, por lo que la razón científica no lo puede captar a través de conceptos esquemáticos, estáticos, uniformes, lo que si puede hacer la intuición (Bergson, 1963, cap. I, II y IV).



Este modo de ver la realidad, por lo demás, también se extiende a las mismas ciencias naturales, como es la física cuántica frente a la física clásica o newtoniana.

El reclamo de las reflexiones contemporáneas es, entonces, severo en contra de lo que hemos llamado la razón científica (Husserl, 2008, §73). Esta se muestra incapaz de comprender esta nueva realidad que se ha abierto a nuestros ojos, de un mundo que se ha tornado diverso, dinámico, y que abre nuevamente la posibilidad de una explicación holística de la misma, en su naturaleza, funcionamiento y fundamentos primeros.

Se reclama ahora una nueva visión de la razón. Husserl clama por una razón teórica o eidética, Bergson por una intuición, Scheler por una intuición emocional, en fin, razón histórica, razón vital, razón dialéctica, en suma, intelección. Una inteligencia o razón confiable en sus propósitos de dar una explicación de la realidad como un todo, de trascender válidamente los datos empíricos, pero en relación con la realidad.

En una época donde el discurso metafísico pareció alejarse de gran parte de la academia, se mantuvo latente la reflexión clásica sobre la razón, no sin distanciamientos severos con la nueva ciencia nacida en el seno de la modernidad.

Uno de los hitos relevantes lo constituye el Magisterio de la Iglesia que llama a un nuevo diálogo entre la fe y la razón, esto es en la Encíclica *Aeternis Patris* de León XIII. La realidad es una sola y no hay una verdad científica y otra católica, en expresión popular, la célula es la misma para unos y otros, luego insta a los científicos a un diálogo nuevo en este contexto y a abrirse a explicaciones de sentido que de algún modo trascienden los meros hechos, perspectiva propia, interpretativa y valorativa, del saber filosófico y teológico.

Lo planteado hasta aquí dista de aquellas reflexiones realistas o de la llamada Filosofía clásica o de la concepción del hombre que parten

o llegan a una imagen del hombre diferente, a título de ejemplo, desde el concepto de persona, donde el ser humano por naturaleza aparece abierto a la trascendencia, y desde donde éste adquiere el sentido de su existencia, en cuyo caso su capacidad de pensar está abierta a la alteridad en su totalidad, a los otros entes, al mundo, a lo divino y, no obstante reconocerse dificultades, limitaciones y obscuridades en esa reflexión, es capaz de llegar, de algún modo, a comprender racional o inteligentemente dicha trascendencia.

Desde la perspectiva de lo que suele denominarse como filosofía cristiana, con todas las complejidades que esta noción conlleva, la cuestión es aún más precisa, el ser humano en su ser es *imagen y semejanza de Dios*, por lo cual, su inteligencia por débil que sea, es uno de los medios más adecuados para elevarse a lo trascendente.

No obstante, en esta situación la razón o inteligencia filosófica humana, está orientada por otro saber que no es el suyo propio; o al menos, permítasenos mostrar el objetivo de nuestra ponencia de hoy, cual es, que por el mero impulso filosófico es factible llegar a una visión teórica y unitaria de la realidad mediante el ejercicio de la mera razón o inteligencia humana, y justificar así, la necesidad de una mayor y mejor comunicación entre los diferentes saberes de los que el ser humano vive y que dan sentido a su existencia. Al respecto las nuevas Encíclicas *Fides et Ratio* (Juan Pablo II) y *Lumen Fidei* (Francisco), señalan un camino.

En efecto, *Fides et Ratio* pone el tono a este nuevo ambiente a través de la metáfora inicial al comparar la fe y la razón con las dos alas de un ave para remontar el vuelo, las dos son independientes, poseen, si se admite la expresión, una racionalidad propia, pues refieren a realidades diferentes, pero que requieren dialogar, comunicarse, pues el ave no podría remontar su vuelo con solo un ala (*Fides et Ratio*, nn., 61-62).

Por su parte, *Lumen Fidei* reitera el mismo espíritu (nº 25 y ss.), que estemos animados por el deseo de verdad, tan necesaria al hombre para existir,

pero no exclusivamente limitada a aspectos de ella como el de la ciencia o de la técnica o del interés de cada uno, luego, liberada de las contingencias y fragilidades del momento (nº 26).

Pero esto requiere un nuevo enfoque de la razón, que sea capaz de abrirse a la realidad en su totalidad.

Hegel había expresado el valor de la razón en su historia (Hegel, 1980). La razón científica es un aspecto importante en la comprensión de la misma, pero no es la forma exclusiva del comprender. Requerimos de una razón teórica o intelectual que, sin desconectarse de la realidad empírica, es capaz de elevarse válidamente sobre ella para dar una explicación razonable y más acabada de la misma. Es esta nueva confianza en nuestra capacidad teórica la que también es susceptible de comunicarse mejor con las verdades de fe, desacreditada por el positivismo decimonónico.

Pero no olvidemos algo importante. Lo que está en juego no es solo el tema de la razón. Ésta es un tipo de actividad relevante y específica del ser humano, cuya historia y desarrollo está conectada a la razón y cuyas vicisitudes en su historia hemos tratado de mostrar, lo que está en juego es la persona humana, el ser que piensa, siente, quiere, desea, se relaciona con otros, elige, etc., de cuya comprensión podemos formarnos un juicio mas vasto de la razón misma.

### **Bibliografía**

Álvarez, F. (1992): *Reflexiones sobre la vida humana*. Costa Rica: Ediciones de la Universidad Autónoma de Centro América.

Bailly, A. (1950): *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachete.

Bergson, H. (1963): *Obras Escogidas* [especialmente *La evolución creadora*]. México: Aguilar.

Comte, A. (1984): *Curso de Filosofía Positiva*. Bs. Aires: Orbis.

Chantraîne, P. (1968-1977): *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. 4 T. Paris: Klincksieck.

Descartes, R. (1990): *El Tratado del hombre*. Madrid: Alianza.

\_\_\_\_\_ (1967): *Obras Escogidas* [Discurso, Meditaciones, Reglas, Principios]. Bs. Aires: Sudamericana.

Dewey, J. (1995): *Democracia y Educación*. Madrid: Morata.

Ferrater Mora, J. (1999): *Diccionario de Filosofía*. 4 T. Barcelona: Ariel.

Francisco (2013): *Lumen Fidei*. Santiago de Chile: Paulinas.

García Morente, M. (2004): *Lecciones preliminares de Filosofía*. Bs. Aires: Losada.

García de la Huerta, M. (1989): *Crítica de la razón tecnocrática*. Santiago de Chile: Universitaria.

Granger, G. G. (1968): *La razón*. 3a edic. Bs. Aires: Eudeba.

Hegel, G. (1980): *Introducción a la Historia de la Filosofía*. 10ª edic. Bs. Aires: Aguilar.

Heidegger, M. (1968): *Ser y Tiempo*. 3ª edic. en español. México: Fondo de Cultura Económica.

Heimsoeth, H. (1966): *La metafísica moderna*. 3ª edic. Madrid: Revista de Occidente.

Husserl, E. (2008): *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Bs. Aires: Prometeo.

\_\_\_\_\_ (1995): *Investigaciones Lógicas I y II*. Bs. Aires: Altaya.

Jaspers, K. (1965): *La Filosofía*. 4ª edic. en español. México: Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_ (1967): *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*. Bs. Aires: Sudamericana.

Juan Pablo II (1998): *Fides et Ratio*. Santiago de Chile: Paulinas.

Kant, M. (1967): *Crítica de la Razón Pura*. 5ª edic. 2 T. Bs. Aires: Losada.

León XIII (1998): *Aeterni Patris*. Santiago de Chile: Paulinas.

Locke, J. (2005): *Ensayo sobre el entendimiento humano*. 2ª reimpres. en español. México: Fondo de Cultura Económica.

Lyotard, J. F. (1989): *La condición post moderna*. Madrid: Cátedra.

Marías, J. (1958): *Obras* [Introducción a la Filosofía, Idea de la Metafísica]. 2 T. Madrid: Revista de Occidente.

Mounier, E. (1957): *El Personalismo*. Bs. Aires: Eudeba.

Pintor-Ramos, A. (2002): *Historia de la Filosofía Contemporánea*. Madrid: BAC.

Raeymaeker, Louis de (1962): *Introducción a la Filosofía*. Madrid: Gredos.

Scheler, M. (2011): *Ética*. Madrid: Chaparrós.