

Las humanidades y la fe religiosa
Humanities and religious faith

Ciriaco Morón Arroyo
 Catedrático emérito Cornell University

Resumen: El autor discute con Heidegger la cuestión del humanismo y defiende que la religión ha de formar parte de las disciplinas humanísticas. La crisis de las humanidades se debe a su juicio a que no contemplan el sentido de lo humano, cuyo origen último sería la fe religiosa. Más allá, defiende que las humanidades solo cobran sentido desde una fe religiosa, que sostenga la esperanza en el triunfo definitivo de la verdad y en la inmortalidad personal.

Palabras clave: Humanismo, humanidades, fe religiosa, sentido de la vida, Heidegger, Unamuno, Fernando Rielo, Pensamiento español.

Abstract: The author discusses the question of humanism with Martin Heidegger and argues that religion should be part of the humanities. In his opinion, these disciplines are in crisis because they do not contemplate the meaning of humanity, which ultimately originates in religious faith. Furthermore, he argues that humanities only make sense from the perspective of a religious faith, which sustains hope in the ultimate triumph of truth and personal immortality.

Palabras clave: Humanism, humanities, religious faith, meaning of life, Heidegger, Unamuno, Fernando Rielo, Spanish thinking.

El origen de estas reflexiones es la convicción de que las humanidades están en crisis, porque su sentido final depende de la creencia en Dios, en el mundo sobrenatural y en la inmortalidad de la persona. Como dijo Unamuno, la pregunta fundamental para todos nosotros es “la cuestión humana”:

La cuestión de saber qué habrá de ser de mi conciencia, de la tuya, de la del otro y de la de todos, después de que cada uno de nosotros se muera. Todo lo que no sea encarar esto es meter ruido para no oírnos (Unamuno, 1905, 884).

La palabra “humanidades” es tan compleja que de hecho incluye toda actividad humana: la investigación científica, todo trabajo relacionado con la salud (el del médico, con la psicología y psiquiatría, la y las personas que ayudan a cumplir sus prescripciones), el derecho, con los servicios sociales que fundamentan la solidaridad frente a la xenofobia y el racismo, y toda competencia en oficios de ayuda, desde la enseñanza al control del alumbrado.

Reconocida la amplitud del concepto, en sentido preciso denota cinco disciplinas: lengua (lingüística), literatura, historia, filosofía y teología. Ahora bien, en estas actividades ¿quién es humanista en sentido más preciso: el artista creador o el analista: el poeta o el intérprete de sus poemas; el compositor o el musicólogo? Sin duda, los dos crean humanidades, aunque el estudioso lo hace de manera refleja, tratando de desvelar el foco desde el cual se aprecian los distintos motivos de la sinfonía, el poema o el cuadro.

Un caso especial de complejidad es la historia. Son historiadores el autor de una biografía o de una historia local, lo son Américo Castro, Sánchez Albornoz, Laín Entralgo y Julián Marías con sus respectivas visiones de “la realidad histórica de España” (A. Castro) y es historiador el prodigio Menéndez Pelayo, maestro de la erudición estricta, del análisis magistral de los documentos y de la síntesis de una obra concreta, de todas las obras de un autor y de los rasgos comunes que caracterizan una escuela o una época cultural. Me refiero a la *Historia de las ideas estéticas en España*, pero las portentosas síntesis son la nota quizá más notoria de sus estudios. En el ejemplo de la historia creo que logra un nivel más alto como humanista el autor de la gran síntesis bien documentada, que el historiador local—aunque esta tesis necesita matización.

Las disciplinas que llamamos humanísticas en sentido estricto enriquecen directamente a la persona, y solo en un sentido derivado son útiles a la sociedad, como objeto de enseñanza, como fundamento del respeto a toda persona y a todas las opiniones mientras no se muestren erróneas, y como acicate de veracidad y solidaridad en el trato interpersonal. Esta utilidad de las humanidades, utilidad derivada si se comparan con la utilidad directa de las ciencias sociales, físicas o de la salud, explica que pierdan estudiantes en los centros de estudio, ya que no ofrecen la perspectiva de trabajo que ofrecen estudios “más prácticos”. Hace algunos años leí en el *New York Times* una carta en la que un graduado en historia de la Universidad de Yale se presentaba como conserje de un edificio de apartamentos en Nueva York, y añadía que su título le había cualificado para abrir la puerta a los “brutos” que habían estudiado Administración de Empresas en la misma universidad.

Al hablar de humanidades en el mundo occidental se impone siempre recordar a los clásicos griegos y latinos. En primer lugar, su estudio nos abre al rico panorama de la historia de treinta siglos (y más si nos extendemos a la cultura egipcia y mesopotámica) de pensamiento sobre la “cuestión humana” y, en segundo lugar, nos da la capacidad de reconocer otras aportaciones e incluso críticas de esa historia cultural. Comienzo por una anécdota, ejemplo de la riqueza intelectual y el goce que puede darnos la extensa perspectiva. En la pasada Navidad mis regalos a los nietos han sobrepasado las cantidades acostumbradas; y cuando me han comentado su sorpresa, les he dicho que son síntoma de mi “senilidad”. Con ese motivo les he recordado la historia del Sófocles anciano (vivió casi 90 años, entre el 495 y el 405 a. C.), a quien su hijo llevó a los tribunales por supuesta incapacidad. El viejo débil leyó ante el tribunal unos trozos de su última tragedia: *Edipo en Colono*, y cuando los jueces le oyeron, mandaron al hijo a la calle.

En *Edipo en Colono* el protagonista exclama contra el destino al que le arrojaron los dioses. Mató a su padre y engendró hijos en su propia madre; pero él lo hizo en el estado de lo que se llamó tradicionalmente “ignorancia invencible” y, por tanto, no era culpable. El pobre ciego desterrado le dice a Creonte, hermano de su madre:

¡Oh, atrevido imprudente! ¿A quién crees injuriar con eso?... En lo que de mí ha dependido, no podrás encontrar mancha alguna de pecado por la cual cometiera yo esas faltas contra mí mismo y contra los míos (*Edipo en Colono*, 406 a. C., 27).

La obra de Sófocles es un texto clásico, porque el grito de Edipo no es de hace veintiséis siglos; es el de todas las víctimas de la injusticia en el pasado y el presente. La libertad es una experiencia personal indiscutible; pero esa experiencia se ha negado desde cuatro factores: en la antigüedad por la influencia de los dioses (Edipo) y los astros (Calderón, *La vida es sueño*), y en nuestro tiempo, desde la panacea del ADN y, en algunos casos, desde la “infraestructura social”. Como se ve, los estudios de latín y griego no solo le dan a uno la perspectiva histórica y el respeto progresista que esa perspectiva conlleva, sino los contenidos culturales de valor permanente que aportan los clásicos. En un libro como la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, encontramos el lenguaje de toda la ética occidental. Y los latinos nos liberan para estudiar en los textos originales toda la cultura europea, y por supuesto la española, hasta bien entrado el siglo XVIII, como demuestra la obra de Mayáns y Siscar. Las humanidades clásicas son, pues, perspectiva, respeto, razón histórica y libertad.

Desde luego, las humanidades no crean muchos puestos de trabajo, pero es por el tipo de valores que investigan. Max Scheler dio ya en 1913 su clasificación de valores: en el lugar más bajo están los económicos; por encima están los vitales, luego los intelectuales, los éticos y en la cima, los religiosos. Pues bien, los valores económicos se dividen, y cuantas más personas participen de la limitada cantidad, menos recibe cada una. En cambio, los valores superiores no se dividen. Un comedor de Cáritas (valor económico) solo puede remediar a un número limitado de personas; en cambio, una conferencia (valor intelectual) puede ser gozada en su totalidad por miles de oyentes. Es decir, los valores superiores son indivisibles. La utilidad y el valor de las humanidades en su sentido más preciso (lengua, literatura, historia, filosofía y teología), consiste en que nos enfrentan con nuestra identidad personal: lo que somos, queremos y podemos ser; la identidad colectiva (nuestra comunidad, nación y estado); la comunicación (en gran medida la lírica occidental dramatiza nuestra aspiración a ser queridos y a querer), el sentido de nuestra existencia (la “cuestión humana”) y la creatividad, o sea, la reflexión sobre los tipos de discurso que tratan de estos temas.¹

¹ Desarrollé estos temas en el último capítulo de mi libro *Las humanidades en la era tecnológica* (1987).

Algunos planes de educación han limitado el cultivo de las humanidades como inútiles. Las restricciones se han impuesto de manera especial al estudio de la religión. Es una triste miopía; por suerte, los historiadores del arte seguirán exigiendo que los estudiantes sepan lo que es una “Adoración de los Reyes” o una “Inmaculada” para poder contemplar y apreciar un cuadro de Velázquez o Murillo. Cuando yo enseñaba el *Libro de buen amor* en la Universidad de Pennsylvania y en Cornell, tenía que explicar a los estudiantes del doctorado qué eran los pecados capitales, como noción elemental para comenzar a leer el libro del Arcipreste de Hita. Solo conocían esa lista de pecados las alumnas del Colegio del Sagrado Corazón de San Juan, Puerto Rico. En 1939 los falangistas españoles reclamaron el derecho exclusivo del Estado totalitario a la educación, y, según ellos, la Iglesia no debía quejarse, ya que la educación en el nuevo Estado sería católica. Frente a la concepción totalitaria la Iglesia no renunció a su derecho y mantuvo la enseñanza en sus colegios. Lo mismo pasará ahora; no se puede admitir un Estado totalitario.

Hoy la prueba más fuerte y clara de la necesidad (no solo utilidad) de las humanidades es la historia. Solo auténticas infusiones de historia pueden curarnos de la repugnante ideología separatista y de las falsificaciones camufladas en una memoria llamada “democrática”, porque tiene que borrar muchas checas y asesinatos de la memoria histórica verdadera. La historia de España, hoy en su dimensión europea, debiera ser una disciplina transversal, exigida a todos los estudiantes universitarios españoles en algún momento de su carrera. Porque el médico, la magistrada, el ingeniero y la doctora-coronel del hospital militar son españoles antes que profesionales o además de profesionales de un campo concreto.

Pero, como las humanidades tienen como foco y centro a las personas, el problema central está en indagar si realmente logran responder a “la cuestión humana”, o sea, si encuentran el sentido último de nuestra existencia. Aquí surge la pregunta: ¿Es la pura razón capaz de formular una respuesta “razonable” a la cuestión? Antes de dar mi tesis, presentaré, como hacían los neoescolásticos, la postura de un “adversario”: Heidegger.

En el siglo 20 y en lo que va del 21 hemos conocido básicamente tres filosofías: la “continental”, la analítica y el marxismo. Una cuarta corriente sería el “posmodernismo”, cuyo término distintivo es la “deconstrucción”; pero esa palabra traduce un término de Heidegger: *Ab-bauen* o *Destruktion* (Heidegger, 1927, 19ss.). Heidegger (1889-1976) sigue siendo la figura más relevante de esa “filosofía perenne”, a la que llaman “continental” los cultivadores de la filosofía analítica, predominante en Inglaterra y en los Estados Unidos. El filósofo alemán menciona la metafísica en todos sus escritos, pero en nuestro caso baste recordar la identificación que hace de la metafísica con el nihilismo europeo en el estudio “La expresión de Nietzsche ‘Dios está muerto’”, de 1943.

El libro principal de Heidegger, *Ser y tiempo* (1927), significó un verdadero estallido en la filosofía europea y un estallido o “deconstrucción” de esa filosofía. Heidegger afirma en las primeras líneas de su libro que la pregunta

por el ser se ha olvidado, aunque “nuestro tiempo se atribuye como progreso el afirmar de nuevo la “metafísica”. Su pregunta por el ser, que en buena traducción es sinónimo de realidad, como aparece en la obra de Zubiri, no se conecta con el resurgir de la metafísica, que había propuesto Nicolai Hartmann, y en la que puede incluirse a Ortega con su artículo “La metafísica y Leibniz” de 1925. La pregunta por el ser

tuvo en vilo el pensar de Platón y Aristóteles, aunque quedó silenciada desde entonces como objeto directo de una verdadera investigación. Lo aportado por Platón y Aristóteles se mantuvo en las más variadas derivaciones y matizaciones hasta la *Lógica* de Hegel. Y lo que en aquel tiempo se extrajo de los fenómenos con el mayor esfuerzo, aunque solo de manera fragmentaria y en primeros esbozos, hace tiempo que se convirtió en algo trivial (Heidegger, 1927, 2).

La filosofía vigente en las universidades alemanas desde Kant presentaba hacia 1925 dos direcciones: 1ª la fenomenología de Husserl, encarnación de la última fase del idealismo, y 2ª, la especulación sobre la dualidad vida-cultura o vida y valores, el tema “de moda”, según Heinrich Rickert en 1920.² En ese dilema se centra *El tema de nuestro tiempo* de Ortega y Gasset (1923). Heidegger rompe esos planteamientos con dos impulsos: primero, al preguntarse por el ser, pone un manto de silencio a toda la tradición idealista, cuyo origen él sitúa en Descartes y asocia con la modernidad europea. Pero más revolucionario todavía fue el segundo paso: dar como premisa de su pensamiento la nueva definición de la persona (*Dasein*): la esencia de la persona consiste en su existencia. Ha sido normal identificar la palabra existencia con vida humana. Pero esa identificación es lo que evita Heidegger, en cuya obra apenas aparece el término vida (*Leben*), precisamente por la connotación biológica implicada en esa palabra. Heidegger utiliza el término “existencia” para denotar la vida diaria como esfuerzo de realización de cada persona en su interacción con los demás y con todo aquello a lo que prestamos atención y cuidado. Según el filósofo, la existencia es en su fondo, *Sorge*: atención cuidadosa.

Ser y tiempo (1927) era un tratado preliminar a la ontología, ya que estudiaba a la persona, a la que llama Da-sein: porque en ella está instalado y se hace visible el ser. Pero más tarde el pensador, conservando siempre la postura inaugurada en su primer libro, pasa de centrar su atención en la persona para mirar al ser mismo y sus variadas formas, como el arte y la lengua. Es el cambio que él mismo llamó el giro (“Die Kehre”). En las “*Contribuciones filosóficas*” (*Philosophische Beiträge*) de 1938, el centro del pensamiento es el ser como acontecimiento (*Ereignis*). Pero el término “*Ereignis*” tiene en su lengua un significado muy complejo; es acontecimiento (significado corriente de la palabra), apropiación (de *Aneignen*) y es también la visión que nos hace conscientes (*Eräugen*, ojear). Es la aceptación de nuestra identidad y destino auténtico, lo que llama en *Ser y tiempo* “*Augenblick*”: momento de aceptar nuestro ser para la muerte, marchando

² *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Tübingen, Mohr, 1920, 2ª ed., 1922.

hacia ella, que ya está en nuestro presente, y todo ello confrontado con plena conciencia (*Blick*: mirada).

Metafísica es para él toda la filosofía occidental desde Platón, porque redujo la compleja existencia del ser humano a la idea de un sujeto enfrentado con objetos. Con ello los filósofos olvidaron la verdadera naturaleza de la persona, que no es un yo-sujeto enfrentado a las cosas-objetos, sino que es originariamente ser-en-el-mundo. Mundo aquí no significa el conjunto de realidades que nos rodean, sino la estructura de sentido en la cual la conciencia humana se encuentra inserta. La metafísica se olvidó de analizar el ser. Heidegger supera esa tradición postulando la inserción del ser, como verdad, sentido y lengua, en la persona, que por eso es llamada Da-sein, o sea, el lugar del ser, como he mencionado antes. Todavía en 1938 escribe: “La historia del Da-sein, y con ello de la historia que se haya fundado en él, es el verse y sentirse acogido en el ente, en la verdad del ser, el último dios” (Heidegger, 1938, 188, “Fundación”). El libro *Contribuciones filosóficas* (*Beiträge*) es un conjunto de aforismos y sentencias en las que despliega su renuncia al verdadero encuentro con el sentido del ser.

En la introducción a la conferencia *Qué es metafísica* de 1929, introducción escrita en 1949, Heidegger afirma que la metafísica fue una amalgama de la reflexión sobre el ser en general y sobre el ser más alto. Esa fusión hizo posible que la teología cristiana se apropiase de la ontología griega y la transformase desde su nuevo fundamento, la fe en Dios y la creación divina del mundo. Ahora bien, está por ver si esa apropiación

fue útil o perjudicial a la teología. Esto deben decidirlo los teólogos desde la experiencia de lo cristiano, tomando en serio la sentencia del apóstol Pablo en la I Corintios (1, 20): ¿No ha convertido Dios en necedad la sabiduría de este mundo?... ¿Se decidirá de una vez la teología cristiana a tomar en serio la filosofía como una necedad, según la palabra del Apóstol y su significado e intención? (Heidegger, 1967, 374)

Curiosamente, en su libro *Teoría del Quijote, su mística hispánica* [1982], Fernando Rielo escribe:

La sabiduría del mundo se opone, según San Pablo, a la sabiduría de Dios. La necedad, entonces, se sitúa en esa oposición de dos sabidurías. El apóstol la resuelve de modo preciso: nuestro acierto consiste en dar con la sabiduría que es tenida como necedad o locura por el mundo (Rielo, 1982, 17).

Pura coincidencia desde fundamentos completamente distintos y con un fin muy distinto. En *Contribuciones filosóficas*, Heidegger escribe en la sección 7ª, titulada “El último dios”: “Uno totalmente distinto de los que han sido, especialmente del cristiano” (Heidegger, 1938, 277). Y en 1946 escribió: “La fe no tiene lugar en el ámbito del pensamiento” (Heidegger, 1950, 343). “Pensamiento” en el filósofo de la existencia es el esfuerzo de revelar el ser (la verdadera realidad de cada ente. Podemos ver ejemplos de esta tesis en su definición del “ser” de “la cosa”, de la obra de arte y de la lengua. Sin entrar en detalles de los estudios donde expone esas tres realidades, se

impone resaltar que el núcleo (ser auténtico) de las tres consiste en la fusión del “cielo y la tierra, los dioses y los mortales”. Es decir, el pensamiento “secular” descubre algo divino en su análisis más estrictamente racional del ser de los entes mencionados.

Donde Heidegger se acerca más al tema de Dios es en la *Carta sobre el humanismo*, escrita en 1946 al francés Jean Beaufret. En ella dice:

La pregunta por la verdad del ser llega a una hondura a la que no puede llegar la metafísica. Solo desde la verdad del ser podemos pensar la esencia de lo santo, y solo desde ella es posible pensar la esencia de la deidad. Solamente a la luz de la esencia de la deidad se puede pensar y expresar lo que decimos al emplear la palabra “Dios”. La pregunta sobre Dios solo se puede hacer desde la dimensión de lo santo; ahora bien, esta dimensión se nos oculta si la persona no está cerca del ser en su abertura y luz. Quizá lo distintivo de nuestra edad sea esa ausencia de la dimensión de lo santo. Quizá sea esta la única desgracia. (Heidegger, 1967b, 327-328).

Según Heidegger estamos en una era de oscuridad, donde los dioses no solo han huido, sino que no han dejado ni huellas de su desaparición. En diciembre de 1946, conmemorando el vigésimo aniversario de la muerte de Rilke, insiste en que nuestra edad es la edad de la noche, porque han huido todos los dioses sin dejar ni rastro de su marcha (Heidegger, 1950, 265). Como se ve, esa noche no tiene nada que ver con la de San Juan de la Cruz, que es “noche amable más que la alborada”.

En 1957 escribió Heidegger la lección titulada “La constitución onto-teológica de la metafísica”. Es otro contraste entre la metafísica y su modo de pensar, que ahora llama “la diferencia ontológica”:

El despliegue (del ser y el ente, los dos polos de la diferencia) origina y sostiene al ser como fundamento generador... Esta es la causa como *causa sui*, que sería el título correcto con el que Dios entra en la filosofía. Ahora bien, a este Dios el hombre no le puede rezar ni ofrecer sacrificio. Ante la *causa sui* no puede el hombre arrodillarse por miedo ni puede ante él cantar y danzar.³

En 1966, en el famoso diálogo publicado diez años más tarde—después de su muerte—en la revista *Der Spiegel*, los entrevistadores le preguntan al filósofo, hablando de la técnica como un poder que nos presiona y determina nuestra libertad:

Ahora surge la cuestión: ¿puede el individuo influir todavía en esta red de realidades inevitables, puede la filosofía ejercer alguna influencia sobre ella, o pueden individuo y filosofía ejercer una influencia juntos, en el sentido de que la filosofía mueva a un individuo o varios a una determinada acción? (Heidegger, 1996)

Y el filósofo responde:

³ *Identität und Differenz* (1957, 152). Antes, en los estudios sobre el fundamento, especialmente en el dedicado al “principio de razón suficiente” de Leibniz, había identificado el “fundamento” con el ser y el logos. Ver *Der Satz vom Grund*, curso profesado en Friburgo (Br.), en el semestre de invierno de 1955/56.

Si se me permite una respuesta rápida y quizá algo radical, pero basada en prolongada reflexión, la filosofía no será capaz de producir un cambio directo en la presente situación del mundo. Esto es verdad no solo para la filosofía, sino para todas las meditaciones y esfuerzos humanos. *Solo un dios puede todavía salvarnos* (cursivas mías). Pienso que la única posibilidad que tenemos de salvación es vivir preparados, mediante el pensamiento y la poesía, para la aparición del dios o para la ausencia del dios durante la decadencia, de forma que, dicho en palabras sencillas, no lleguemos a una muerte sin sentido, sino que cuando caigamos, lo hagamos en la presencia del dios ausente. (Ibid.,)

Como se ve, Heidegger, en su idea de la razón, inicialmente secular, termina postulando un Dios que salve a la humanidad. La última cuestión es si mutilamos la razón, reduciéndola a las puras experiencias de este mundo, o seguimos su naturaleza trascendente, la que busca el último sentido de nuestra existencia: la “cuestión humana” (Unamuno). En términos generales la razón es la conciencia humana como abertura a la realidad; en su pleno desarrollo, implica reflexión sobre sí misma y sobre su relación con el mundo que la rodea en el espacio y en el tiempo.

Identifico la razón con la conciencia humana refleja; con la “consciencia”, según Fernando Rielo en *Conciencia, neurosis y su terapia* (2025). La razón, como dimensión esencial de la vida de cada persona, se desarrolla con la vida y funciona en cada momento según la capacidad adquirida por la persona. Hasta una determinada edad se supone que la razón no ha llegado a su plenitud. Fundados en esa convicción, los teólogos medievales determinaban la responsabilidad de la conducta personal desde el momento en el que el individuo llegaban al “uso de razón”. En nuestro tiempo, los “menores” son sujetos de una legislación especial, basada en que a cierta edad la razón no está plenamente desarrollada y, por consiguiente, la persona no es totalmente responsable de sus actos.

La razón desarrollada funciona en dos direcciones; primera, la abertura al conocimiento del mundo que nos rodea: la tierra y el cosmos, los seres vivos y la vida, y el hombre con sus creaciones sociales y culturales. Segunda: la razón, al mismo tiempo que se abre al mundo, percibe de manera refleja su propia actividad, sus aspiraciones y sus límites; o sea, es conciencia de sí misma. El trabajo realizado por la conciencia en la doble dirección apuntada es el conjunto de funciones implicadas en el verbo razonar: experimentar, inferir, proyectar, imaginar hipótesis y comprobar su validez, y corregir nuestras decisiones. Normalmente atribuimos a la razón dos funciones: demostrar las tesis que se proponen e inferir conclusiones de dos premisas, mayor y menor. La primera función solo se da en situaciones superficiales. En este trabajo yo no demuestro nada; solo presento un fragmento de realidad que veo, e invito al lector a que él vea esa misma realidad. Yo no convenzo al lector, nos encontramos en la realidad vista por los dos.

La función de inferir (deducción, inducción, analogía) solo se realiza de manera muy limitada. Más que por silogismos, nuestra mente funciona descubriendo realidad, y lo que llamamos inferencia es la concordancia de lo recién descubierto con el sistema de verdades comúnmente aceptadas. Más que aumentar nuestro saber por conclusiones, aumenta por la compaginación

(o contraste) con ese sistema asumido, que sería la premisa mayor de lo imaginado (premisa menor).

La abertura al mundo comienza con ocurrencias imaginativas sobre las realidades que nos rodean, y la razón exige analizar esas ocurrencias espontáneas para percibir y comprender la realidad, o sea, su verdad. Es una postura de dependencia de la realidad y una invitación a someternos a ella. En el ámbito de las posturas sociales, históricas y políticas, la actitud realista exige el rechazo de toda ideología que marque una dirección determinada a nuestro pensamiento, venga de un maestro o de un partido. Las ideologías son actitudes preconcebidas, o por intereses ajenos a la verdad o por falta de reflexión personal, pero la oposición a la ideología no implica renunciar a determinadas ideas e incluso a una ideología que consideremos bien fundada en la realidad. En la disputa entre ideologías, si el desacuerdo es honesto, será siempre posible entenderse, aceptando el acierto, al menos parcial, del adversario, y el criterio para medir el grado de razón de cada uno será siempre la fuerza de la realidad.

La fuerza y llamada de la realidad es el núcleo de la razón: abertura permanente al conocimiento de “las cosas como son”. Ya hemos visto que la inferencia es una función limitada; otra función es “dar razón” de ciertas afirmaciones o posturas. He decidido hacer una obra, vender unas acciones porque considero que han subido al máximo posible, o votar a este candidato frente a otro. En estas decisiones puedo equivocarme por no haber visto, incluso después de una honesta deliberación, variables importantes del tema planteado. Por eso, el ideal de todo razonar es llegar a tener razón, o sea, lograr ver realidad y poder declarar el fundamento de nuestras decisiones. En la medida en que la razón busca conocer la realidad es siempre razón práctica. Hay cuatro decisiones básicas que no siguen el esquema de pensar y decidir; 1ª, la actitud general ante la existencia; 2ª, la decisión religiosa; 3ª, la decisión profesional, y 4ª, la decisión en amor. En estos cuatro casos, aun con la reflexión más honda, al final hay que dar el salto arriesgado de quien no conoce todas las variables.

La dimensión autocrítica de la razón nos da la conciencia de lo parcial que es nuestro conocimiento y de nuestros posibles errores. Esa conciencia de los límites es la nota distintiva de la persona razonable. En la postura autocrítica se funda el respeto a otras maneras de pensar. A veces no será fácil determinar cuándo seguimos exclusivamente el criterio racional, ya que nuestra ideología más poderosa es nuestra ignorancia y, por tanto, con la mejor intención de racionalidad podemos defender posturas falsas. Sin embargo, reconociendo la posibilidad del error, también es cierto que, si nos empeñamos honradamente en la búsqueda de la verdad es posible conseguirla, al menos en un grado aceptable.

La razón es lengua, “logos”, porque todas las experiencias humanas están articuladas en la conciencia. Pero la conciencia es un todo complejo y no siempre tiene expresión en la lengua. Por ejemplo, cuando nos hiere la noticia de un accidente con muertes o de un crimen degenerado, somos conscientes de la situación, pero “nos faltan palabras” para expresar nuestra postura. En

estos casos la palabra se da en el silencio ante lo inefable o inexpresable. También se da en la exclamación o en las interjecciones: “¡Dios mío!”. Cuando la persona se refiere a situaciones normales, la razón se articula en proposiciones, y en estos casos, si falta la palabra, sencillamente falta la idea precisa. Todo esfuerzo de pensamiento al que le falta la palabra puede indicar una experiencia inefable o una intención, pero no denota un concepto. *Logos* significa hablar con sentido, y eso es razonar. Como dice Shakespeare en *Macbeth*, el que habla sin sentido, con puro ruido y gestos, es un idiota; y en *Hamlet* se encuentra una clara condenación de la palabra vacía: Polonio: “¿Qué estáis leyendo, señor?”, y el príncipe contesta: “palabras, palabras, palabras” (“*Words, words, words*”), lo que en español corriente significa: “pura palabrería”.

La lengua tiene una doble dimensión: la puntual y la habitual. La primera versión de un libro o de un artículo es el resultado de una improvisación puntual; las correcciones posteriores surgen de someter ese producto improvisado a nueva reflexión que nos fuerza a buscar palabras más precisas y un orden más lógico. Desde luego, en la relación de lo puntual y lo habitual hay un precioso misterio: por una parte, mi enésima versión de estas reflexiones intenta enmendar versiones precedentes que me han parecido susceptibles de corrección, y por otra, esta versión última no pasa de ser otra improvisación. El misterio está en cómo actúan las versiones anteriores, o sea, cómo el trabajo de la mente hace saltar en nosotros nuevas ideas que completan el discurso previo, y un nuevo orden que reorganiza ese discurso. Esta experiencia de la corrección, que reconoce errores o al menos la posible mejora de nuestras ideas y de su expresión, fundamenta la humildad del discurso: conciencia del posible error, actitud de escuchar, y como principio sagrado, respeto a la vida del adversario. Porque un día pueden parecernos correctas las ideas que en otro tiempo rechazamos, y si hemos quemado al adversario, ya no podemos enseñarle nuestra palinodia. El entusiasmo por la verdad debe ser el enemigo más sano del dogmatismo, de las inquisiciones y de todo gulag. La discrepancia en ideas debe fundarse en el respeto a la otra persona, como queremos que se nos respete a nosotros. Desde ese respeto, por ejemplo, cabe toda honesta diferencia entre individuos de distintas religiones o posturas sociales.

Y como la vida humana es histórica y la razón es la nota esencial de la persona, la razón es histórica. Esta expresión, introducida por Dilthey y popularizada en España por Ortega y Gasset, refleja a mi parecer un aspecto fundamental de la naturaleza de la razón. La razón histórica es la conciencia de los problemas y preguntas que condicionan en cada época el contenido de nuestro pensamiento. Yo estoy escribiendo sobre la razón, porque en nuestro tiempo predomina la convicción de que cada individuo vive en una ideología distinta y es imposible coincidir en el encuentro con la verdad. Estamos en lo que llamó el Papa Benedicto XVI, siendo todavía cardenal Ratzinger, “la tiranía del relativismo”. En esta actitud se postula que la conducta humana está supuestamente condicionada (para muchos determinada) por factores genéticos y por las distintas culturas. Frente a esta

justificación del pluralismo, la globalización, rasgo distintivo de nuestro tiempo, se funda en la existencia de muchas instituciones universales al margen de cualquier criterio diferencial entre sociedades e individuos. La globalización realiza la unidad de la naturaleza humana proclamada desde que se definió a la persona como “animal que habla, o sea, racional”. La razón reflejo de la estructura del yo humano en su presente, en el cual se funden pasado y futuro. El presente es el núcleo denso y rico del que se originan el pasado y el futuro como dos vectores derivados. Cuando en este artículo cito la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles no traigo a mi discurso un texto pasado, sino un texto que afirma su actualidad abriéndonos una línea de comunicación con lo escrito hace 25 siglos.

La presencia del clásico puede ser un ingrediente de la razón histórica, que piensa en su circunstancia temporal. El más riguroso trabajo científico se realiza en una sociedad (espacio) y en una situación histórica (tiempo) que le brindan determinadas posibilidades y le cierran otras. Esa estructura de posibilidades y obstáculos ofrecidos al individuo por su sociedad es la historia. El biólogo actual investiga células madre, y los astrofísicos las condiciones de vida en otros planetas. Pues bien, esos dos ejemplos de búsqueda están condicionados por la situación histórica a la que han llegado la física y la biología en la sociedad global. En *La vida es sueño* (1636) Calderón se planteó el tema de la libertad humana frente a la influencia que ejercen las estrellas a la hora de nacer la persona. Hoy nos planteamos la misma pregunta desde el ADN o desde los condicionantes impuestos por la sociedad sobre el individuo; o sea, nuestra razón funciona desde el horizonte de nuestro tiempo.⁴

Después de describir la razón en sentido general se nos impone mencionar funciones concretas. La primera es la *voluntad*, a veces considerada contraria o, al menos, distinta de la razón. En la escolástica, las potencias del alma eran el entendimiento y la voluntad en el aristotelismo, y memoria, entendimiento y voluntad en la tradición agustiniana. Así se planteaba la pregunta de cómo se comunicaban las dos potencias. Hoy me parece correcto señalar que la razón-conciencia incluye las dos funciones: la razón decide y ama.

La razón es la *imaginación*. En la escolástica la imaginación era considerada un “sentido interno” inferior al entendimiento y la voluntad, potencias superiores. Por eso, cuando los soldados de *Hamlet* le cuentan a Horacio que han visto la figura del rey muerto, Horacio, con su arrogancia de universitario, les dice que eso no es más que engendro de la “fantasía”. A pesar de esa idea tradicionalmente peyorativa de la imaginación, se impone reconocer su carácter de potencia superior en la función inventiva o creadora del entendimiento. Como refleja muy bien Cervantes, la razón o entendimiento tiene dos funciones: *el ingenio* y *el juicio*. El ingenio es la capacidad creadora o inventiva (invención), y el juicio la capacidad de discernir, aceptar lo

⁴ Ortega y Gasset introdujo el concepto de vigencia para expresar el contenido predominante en la atención colectiva en cualquier época de la historia. Concepto parecido es el de “paradigma” en el libro de Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (1962).

aceptable y rechazar lo falso (disposición). La razón es, pues, creación imaginativa y juicio discreto. Todo progreso en cualquier campo es fruto de la imaginación a la que damos el nombre positivo de creatividad. Como se ha dicho tantas veces, a muchas personas les habría caído una manzana en la cabeza mientras sesteaban bajo el frutal, pero solo Newton descubrió en el vulgar incidente la ley de la gravedad. Esa función creadora de la inteligencia no solo se percibe en la creación original, sino también en la recepción de lo aportado por otros.

La razón es *memoria*, la conciencia como un lago en el que el pasado está presente, aunque hayamos olvidado algunos contenidos particulares. Yo, por ejemplo, me esfuerzo ahora por formular lo mejor posible las ideas más claras y mejor ordenadas sobre la razón, pero lo hago con la presencia de mis posibles lectores, con toda la cultura que he acumulado en mi vida de estudio, con la que adquiero al corregir primeras versiones de este proyecto y enriquecido con la bibliografía sobre el tema.

La razón funciona *como hábito y en actos*. No entendemos la naturaleza de la razón si sólo nos fijamos en proposiciones momentáneas o puntuales. En este momento estoy asociando con el acto de pensar recuerdos, el proyecto de todo el artículo y el texto concreto que se plasma en este párrafo. Pero ya repito ideas escritas en otro tiempo, y al dar el último repaso a estas reflexiones, corrijo la versión anterior, añado algunas observaciones, borro las que me parecen oscuras o inútiles, y cambio algunas líneas de lugar para que el texto resulte mejor ordenado.

Mi razón ha trabajado en estos párrafos durante años. No ha sido, pues, una actividad puntual, sino un trabajo habitual, que es el modo como funciona la razón en la vida humana. Como ingrediente de mi vida, la memoria será el conjunto de libros y artículos sobre humanidades con los que enriqueceré mi texto; el futuro actuará como el ideal de conseguir el artículo más rico, breve y mejor ordenado que yo pueda compaginar, y el presente será la suma de años que me ha costado poder redactar estas líneas. La razón-memoria y creatividad es el núcleo central que se despliega en los vectores pasado, presente y futuro. "Soy un fue y un será y un es cansado" (Quevedo).

Junto a la razón-imaginación, voluntad y memoria, hay otros aspectos, que son igualmente racionales, aunque a veces se consideran instancias de irracionalidad: razón y conocimiento sensible, razón y sentimiento, razón y amor, razón y decisión, razón y fe, o sea, confianza humana y creencia religiosa.

La razón, en el ideal de mayor pureza es razón *afectiva*. El rigor del más frío y exigente análisis científico es, como observó Heidegger, un estado de entusiasmo (afecto) por conocer la realidad. La razón pura es razón *confiada*, ya que no podemos demostrar de manera lógica la mayoría de nuestras actitudes y decisiones. En general no analizamos ni podríamos analizar los alimentos que compramos en el mercado. Por eso, de vez en cuando se producen intoxicaciones alimentarias. Cuando vamos a un concierto o a una reunión masiva, confiamos (sin demostración) en el funcionamiento regular del transporte y de las instalaciones que nos acogen. Si no salgo a la calle

porque nadie me ha demostrado que no hay una bomba en mi puerta o en el bajo de mi coche, probablemente sea un paranoico irracional. Pero, por esa confianza razonable y normal, desgraciadamente las aglomeraciones o los coches de algunas personas pueden ser blanco de crímenes terroristas. La confianza es un aspecto de la razón insertada conscientemente en la realidad.

Lo señalado hasta el momento pretende ser un mapa conceptual de la razón en “todos” los aspectos que a mí se me ocurren. Después de señalar el carácter confiado de la razón, viene la pregunta: ¿lleva esa confianza a postular desde la misma razón la existencia de Dios y del mundo sobrenatural que implique la supervivencia de la persona después de la muerte? El primer paso es reconocer la aspiración infinita, o por lo menos indefinida, de la razón. Si no somos esclavos de una ideología concreta, toda conquista en el conocimiento de la realidad nos abre un horizonte ilimitado para seguir indagando, como demuestra, sobre todo, la historia de la ciencia. Los que se contentan con la “pura razón” limitada a la experiencia de “este mundo”, mutilan la dimensión abierta de la razón al infinito. Pero no pueden negar nuestra inserción en el “misterio”: nos encontramos en un universo físico, social y cultural que no podemos dominar ni conocer. De hecho, si Dios (con sus distintos nombres según las religiones) y lo sobrenatural no existen, han sido inventados por la razón humana:

Tu eres el Hombre-Dios, Hijo del hombre
la humanidad en doloroso parto
de última muerte que salvó a la vida
Te dio a luz como Luz de nuestra noche ... (Unamuno, 1920, 20).

Zubiri sostiene que la persona humana limitada se encuentra inserta en el todo que es Dios (*El hombre y Dios*). Y Fernando Rielo nos enseña a ver el ser como borbotón de vida o “ser más”, que sería la traducción más sencilla de la “geneticidad” (J. M. López Sevillano), término fundamental en la metafísica de Fernando Rielo, que denota la fuerza creadora del ser. Frente a la metafísica de la identidad cerrada, la persona se encuentra a sí misma como participación de Dios Padre, que se hace presente en ella.

Volviendo a nuestra pregunta inicial, toda creación humana tiene una dimensión de humanidades, puesto que todas realizan el bien, que es “honesto, útil y deleitable”. Pero las disciplinas humanísticas, que se centran en lo “honesto”, no tienen, al menos a primera vista, utilidad y capacidad de deleitar. Las disciplinas humanísticas estudian realidades que implican renunciar a ciertos atractivos espontáneos en busca de la verdad, la belleza y el bien, o sea, de una ética del mejoramiento personal y la solidaridad con los necesitados de pan, de esperanza y de consuelo. Como se ve, las humanidades aspiran a una perfección de la persona, perfección que, según Santo Tomás, se conservará en la vida eterna. En 1935 afirmó Heidegger: “con la filosofía no podemos hacer nada, pero quizá pueda ella hacer algo con nosotros” (Heidegger, 1935, 14). Y en 1966 y terminó confesando: “solo un dios puede salvarnos”. Yo propongo que las disciplinas que clasificamos con el título de humanidades solo cobran sentido en última instancia desde la fe

en Dios, fe que da sentido a la vida humana permitiendo esperar el triunfo definitivo de la verdad, y el verdadero sentido de nuestra existencia en la inmortalidad del individuo. Solo desde la fe se puede responder a la “cuestión humana”, como la llamaba Unamuno.

Pero ¿puede esta postura considerarse “puramente” racional? Cuando el filólogo trata de descubrir el contenido y sentido del *Quijote*, está empleando la razón con el mismo rigor que el biólogo dedicado a encontrar una vacuna eficaz. La ciencia, sea físico-biológica, historia o filología, utiliza la razón, pero confinada por el tema o realidad de este mundo, que estudia; sin embargo, es claro que la razón confinada no es la razón en su plenitud. Sobre la razón hay, en general, hay posturas muy ambiguas. Karl Popper, por ejemplo, habla de un “racionalismo irracional”, porque en definitiva no podemos demostrar el fundamento de la actitud racionalista. Pero, a mi parecer, Popper comienza con una idea errónea de la racionalidad, como demostración. Parece más correcta la postura de Aristóteles, según la cual, toda demostración se basa en principios—de identidad, no contradicción y tercero excluido—que no son demostrables, sino que se imponen como naturaleza de la misma razón y como último foco de contraste y origen de todo argumento.⁵ Hoy, al menos desde Husserl, parece indiscutible que la razón incluye la experiencia que se despliega en la fenomenología. La fenomenología no demuestra nada, sino que llama al lector a ver la realidad que se le presenta. Es lo que yo he tratado de presentar en mi análisis de los distintos aspectos de la razón.

Esa razón que comienza manifestando realidades, queda siempre abierta a nuevas preguntas, y no funciona cerrada en el análisis de realidades de este mundo, sino que se manifiesta como abierta, está reflejamente abierta a preguntarse por muchas cosas, pero, sobre todo, por el sentido de la vida. En definitiva, la razón es la que ha descubierto el mundo sobrenatural, ha descubierto a Dios como creador del mundo. Y si, como dice Unamuno, el origen del mundo, el “por qué”, no necesita explicación, la razón se abre a la pregunta por el “para qué”. Y las humanidades cobran sentido si todo el sacrificio, que conlleva la vida, culmina en un para qué salvador de la vida humana.

Bibliografía:

Heidegger, Martin (1927). *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe Band 2. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.

Heidegger, Martin (1935). *Einführung in der Metaphysik (1935)*. Gesamtausgabe Band 40. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983.

Heidegger, Martin (1938). *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis) (1836-1838)*. Gesamtausgabe Band 65. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985.

⁵ Un planteamiento magistral de la base racional de la fe en Dios puede verse ahora en el libro *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo (2023)*.

Heidegger, Martin (1950). *Holzwege*. Gesamtausgabe Band 5. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980.

Heidegger, Martin (1957). *Identität und Differenz*. Gesamtausgabe Band 11. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1967). "Einleitung" zu *Was ist Metaphysik*. En *Wegmarken*. Gesamtausgabe Band 9. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1967b). "Brief über den Humanismus". En *Wegmarken*. Gesamtausgabe Band 9. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1997). *Der Satz von Grund (1955-1956)*. Gesamtausgabe Band 10. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1996). *La autoafirmación de la universidad alemana. El rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Traductor Ramón Rodríguez. Madrid, Tecnos.

Morón Arroyo, Ciriaco (1987). *Las humanidades en la era tecnológica*. Oviedo, Ediciones Nobel.

Rickert, Heinrich, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Tübingen, Mohr, 1920, 2ª ed., 1922.

Rielo, Fernando (1982). *Teoría del Quijote, su mística hispánica*. Madrid, Fundación Fernando Rielo.

Rielo, Fernando (2025). *Consciencia, neurosis y su terapia*. Introducción de José María López Sevillano. Madrid, Editorial Dykinson.

Sada, A., Rowland, T., y R. Albino de Assunçao, R. (Eds.) (2023). *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*. Madrid, Ediciones Encuentro.

Sófocles (406 a. C.). *Edipo en Colono*. Trad. José Alemany y Bolufer.
Descargado de www.elejendria.com:
(https://www.mercaba.es/grecia/edipo_en_colono_de_sofocles.pdf)

Unamuno, Miguel (1905). "Soledad", en *Obras Completas*. Barcelona, Vergara, 1958.

Unamuno, Miguel (1920). *El Cristo de Velázquez*. Madrid, Calpe-Los-Poetas.