

# RAZÓN VITAL, RAZÓN FRONTERIZA Y RAZÓN MANUAL

Manuel Ángel Fernández Lorenzo  
Universidad de Oviedo

*“La filosofía no es una colección de conocimientos que puedan adquirirse históricamente, sino un cierto modo de pensar, que tenemos que producir en nosotros”.*

J.T. Fichte, *Doctrina de la ciencia* nova método,  
Natán, Valencia, 1987, p. 2.

## Introducción

Partiendo de la Razón Manual, a la que conduce y en la que se apoya el enfoque metodológico-filosófico que denominamos Pensamiento Hábil, trataremos en este artículo de esbozar una somera visión de los nuevos principios y la estructura más general en la que se despliega el saber filosófico. Para ello situaremos previamente la Razón Manual en el marco histórico que nos suministran la filosofía de la Razón Vital orteguiana y la más reciente filosofía de la Razón Fronteriza del filósofo barcelonés Eugenio Trías. Como trasfondo de ambas recuperaremos la filosofía tardía de Schelling con la intención de contribuir al desarrollo y culminación de una filosofía española hecha en conexión, desde Unamuno y Ortega, con la gran tradición de la modernidad filosófica alemana.

La filosofía, tal como la venimos entendiendo, es un saber teórico, una forma de pensar, una forma lingüística de pensar, una forma de hablar, ya que basta para su desarrollo con el instrumento de la palabra oral (Sócrates no escribió obra alguna). Aunque pensar no es simplemente conversar. Es conversar consigo mismo, diálogo del alma consigo misma, como decía Platón.

Ese “arte interior de la conversación (el auténtico secreto del filósofo)”, que decía Schelling.<sup>1</sup> O como sostiene Ortega: “Pensar y conversar son, pues, dos especies del hablar, y aquél, la primaria o radical [...]. Por eso sostengo que —contra la opinión trivial— es preciso reconocer al hablar-pensar una prioridad sobre el hablar-conversar. Tenían razón los griegos cuando hicieron equívoco el vocablo *lógos*, encargándole de significar indistintamente ‘decir’ y ‘pensar’. Hablar es siempre manifestar, pero al conversar con otro le comunico lo que es ya manifiesto para mí. En cambio, al hablar conmigo mismo o pensar, es cuando ejecuto originariamente la operación de manifestar. Me manifiesto a mí mismo algo que antes me estaba oculto y arcano. Si no, ¿para qué me he fatigado en pensar? Pensar es descubrir lo oculto, y lo mismo es hablar”.<sup>2</sup>

Pero pensamiento filosófico es pensamiento riguroso, es decir fundado en razones y hechos, extraídas de otros saberes (científicos, técnicos, artísticos, religiosos), saberes que incluyen necesariamente, y no sólo como mero auxilio, las manipulaciones además del uso de palabras. La pregunta por el Ser radical, por el fundamento racional último, es lo que caracteriza a la filosofía desde sus inicios en los griegos. También la ciencia pregunta por el ser oculto de las cosas, por la Esencia, Ley o Estructura de algo, por ejemplo de la luz. Pero la filosofía, tal como la venimos entendiendo y a diferencia de las ciencias, no tiene un campo de objetos o términos físicos, sino que se ocupa de las “cosas mismas”, de las cosas en cuanto que son materia común de estudio a diversos campos científicos o tecnológicos. Ortega retomó la heideggeriana “pregunta por el ser” para definir la actividad filosófica.<sup>3</sup>

Ahora bien, la filosofía, desde el punto de vista de lo que venimos llamando una forma hábil de pensar, es un saber no tanto de “descripción de esencias” en el sentido de los fenomenólogos, cuanto de reconstrucción genética de dichas esencias o estructuras, por lo que el método no será ya, para nosotros, fenomenológico en el sentido husserliano sino, como señalamos en un artículo anterior,<sup>4</sup> será un método fenomenológico-operatiológico, pues ahora las operaciones, en tanto que operaciones observables y constatables son los auténticos fenómenos. Será método genético en tanto que se remonta hasta las estructuras operatorias más básicas producidas por el sujeto humano y a partir de ellas pretende alcanzar la más clara explicación trascendental, en el sentido que afecta o interesa a todos los modos posibles en que se constituyen nuestros distintos saberes, en tanto que les corresponde la función de asegurar nuestra

existencia como especie. La filosofía, por tanto, es un saber subjetual-objetual porque el análisis del conocimiento operatorio conduce a un sujeto corpóreo operatorio situado en un medio objetivo, en una circunstancia vital, que se nos revela como fundamento o substrato unificador de todos los conocimientos operacionales. Es un saber subjetual-objetual de segundo grado, para el que no se precisa una sabiduría científica especializada, como ocurre en la Física o en la Economía, sino un conocimiento general o básico del estado de las explicaciones científicas sobre los diversos aspectos de la realidad fenoménica y un conocimiento lo más claro y preciso de la Historia en general y de la Historia de la tradición filosófica en particular.

La filosofía, por ello, es para nosotros —y ya empezaba a serlo para el propio Ortega como veremos a continuación—, un saber esencialmente *operatiológico* en tanto que trata de reconstruir estructuras operatorias que se dan en el conocimiento racional en un estadio previo y en todo caso diferente al de la percepción sensible de las “cosas”. En esto coincidimos plenamente con la crítica que Ortega hizo al idealismo fenomenológico husserliano con su propuesta de sustituir la conciencia trascendental por el sujeto operatorio viviente y corpóreo: “La fenomenología deja fuera de su consideración el carácter ejecutivo del acto que es, precisamente, lo que hace de aquel en vez de mero acto-hecho, un acto vivo. Esto es el nuevo tema: lo ejecutivo de cada acto [...] ver al prójimo como sujeto operante, es decir, como yo me vería si no me objetivase: cuando no me objetivo, cuando vivo. La vida es, pues, siempre absoluta y no sólo cuando o porque es *mía*. A diferencia de todo idealismo, en el raciovitalismo el *yo* no tiene privilegio teórico alguno”.<sup>5</sup>

Ortega añade más adelante, como crítica a los ejemplos de una psicología idealista que actúa todavía en los fenomenólogos, que “convendrían menos ejemplos ‘psicológicos’ y más de actuaciones no psíquicas, como fabricar, coger con la mano, fundar una industria, casarse”. (*Ibid.* p. 53). Su concepción del sujeto operatorio frente al Yo del idealismo, que ha sido subrayada por él y por sus discípulos inmediatos como la concepción del Ser como ejecutividad, debe ser recuperada como un anticipo de la importancia que obtiene, posteriormente a su muerte, concretamente en la década de los sesenta marcada en las ciencias humanas por el estructuralismo francés, la consideración operatoria manual en el análisis de la realidad humana, en la línea en que Jean Piaget

introduce una concepción operatoria en la génesis de la inteligencia infantil. Línea que influye también en la *Teoría del cierre categorial* de Gustavo Bueno. Sin embargo la *Epistemología genética* de Piaget al permanecer anclada en la tradición positivista, renuncia a lo que él denomina “ilusiones y astucias” de la filosofía y considera que las tareas de una epistemología genética son exclusiva de las ciencias. Y la posición de Gustavo Bueno, aunque no renuncia a la filosofía, está inmersa en la tradición marxista, la cual en su oposición al idealismo hegeliano, aun subrayando la importancia del trabajo manual como condición de posibilidad de todo trabajo intelectual, regresa a una filosofía de fondo prekantiano, al materialismo de la Ilustración, del cual se diferencia más en el método, que ahora es dialéctico y no mecanicista, que en los supuestos últimos comunes a todo materialismo, la búsqueda de lo que denominamos en otro lugar como un fundamento terminal. Un fundamento que es entendido como un suelo, una sustancia-substrato, o en la interpretación más sutil, un “objeto trascendental” del que según Kant no podemos tener más que un conocimiento negativo. Un noumeno o sustancia material en sentido negativo. Es sabido que Kant tuvo sus dudas sobre este asunto, lo que dio lugar a una reelaboración de la concepción de lo nouménico en la 2ª edición de la *Crítica de la Razón Pura*. Schopenhauer, apoyándose en dicha duda kantiana quiso mejorar al maestro dando una interpretación positiva de lo nouménico al relacionarlo con la Voluntad, trasunto de lo que después se llamará, en Dilthey y Ortega, la Vida, como el verdadero fundamento que correspondería a una solución positiva de la revolución kantiana. La Voluntad schopenhaueriana es algo incognoscible ciertamente, pero sólo para quien considera que conocer es sinónimo de conciencia reflexiva en el sentido del cogito cartesiano. Schopenhauer, con los precedentes de Leibniz en su crítica al cartesianismo, y de Fichte y Schelling con su noción de una intuición intelectual frente a Kant, es el descubridor del conocimiento pre-reflexivo o inconsciente. A través de él sí tenemos acceso a lo “nouménico”, entendido como la fuente o última raíz del mundo fenoménico de las representaciones conceptuales.

La novedad que introduce Ortega, sin embargo, es que la Vida no debe ser entendida en términos monistas como una Voluntad schopenhaueriana —que al fin y al cabo no deja de ser más que un sujeto, aunque inconsciente, una especie de Espíritu hegeliano, no astuto, sino ciego—, sino como un funda-

mento dual, como una co-existencia de un sujeto y una circunstancia. Un fundamento de este tipo tiene la ventaja de que no necesita remitir a un fondo, sino que basta detenerse en la co-existencia que, en cuanto que equilibrio de fuerzas, permite explicar la estabilidad del mundo como una suerte de flotación en un mar sin fondo. De la misma manera que para explicar el sistema solar físicamente basta con suponer la existencia de dos fuerzas, una centrípeta y otra centrífuga, sin tener que reducir una a otra. Por ello se puede decir que la física newtoniana, interpretada por la Teoría de la Nebulosa Originaria de Kant-Laplace se apoya en una especie de fundamento sin fondo, en función del cual Laplace contestó a Napoleón que no necesitaba la hipótesis divina en sus cálculos sobre el universo.

### **La filosofía tardía de Schelling como antecedente**

Si queremos buscar en la tradición filosófica un antecedente de semejante modo de fundamentación aplicado al campo filosófico, debemos remitirnos a Schelling. Ya la crítica de Schelling a Fichte inaugura esta forma de fundamentación sin fondo. Pues introduce una fundamentación no monista sino basada en la contraposición insuperable de un Sujeto-Objeto como una estructura básica más allá de la cual ya no se puede regresar y, en tal sentido, es entendida como lo Absoluto. Esta forma de entender lo Absoluto la mantiene Schelling a lo largo de su larga vida, profundizándose en su filosofía tardía, frente a un Hegel triunfante, en un sentido que podemos denominar trágico como anticipación del existencialismo, sobre todo a partir de *Las edades del mundo*, que se abre paso no obstante en un lenguaje todavía, como el que también utilizaba Hegel entonces, onto-teológico. Schelling en esto se considera discípulo y deudor del *ben kai pan* de Espinosa. El planteamiento schellinguiano, coincidente con Fichte en el rechazo del dogmatismo espinosiano, tiene sin embargo el añadido de que trata de buscar una superación tanto del unilateral realismo del materialismo o hilozoísmo antiguo — del que Schelling considera renovador a Giordano Bruno en el inicio de la modernidad, renovación continuada en Gassendi y Hobbes hasta el materialismo francés y, añadimos nosotros, en el marxismo durante los siglos XIX y

XX—, como del también unilateral idealismo leibniziano-fichteano. Sin embargo hace una excepción con Espinosa presentándolo como una verdadera novedad en la modernidad en tanto que en él aparece, aun dentro de un fondo panteísta, un sistema que trata de integrar el realismo y el idealismo en una unidad superior, pues su Substancia es, a la vez e inmediatamente, Extensión y Pensamiento. Lo que Schelling reprocha a Espinosa, dentro de su admiración y entusiasmo al reconocerlo como un poderoso y verdadero precursor suyo, es el entender la unidad de ambos atributos como un substrato muerto y no como una unidad activa, operante.<sup>6</sup>

Esa forma de entender la sustancia espinosiana como fundamento último o radical, entraña, como tarea de la reflexión filosófica, encontrar un fundamento entendido como vínculo *vivo* de extensión y pensamiento, o de objeto y sujeto, superador tanto de la posición materialista, que no obstante sigue lastrando en el fondo a Espinosa, y de la posición idealista, que Schelling identifica con Fichte —para el que Espinosa más que un modelo era un contra-modelo—, es algo que acerca a Schelling a Ortega y Gasset, en tanto que este define la Vida precisamente como esa unidad indisoluble de un yo y de unas circunstancias, de un sujeto y de un objeto. En Schelling ya aparece esa unidad dual definida como la vida, pero está todavía muy contaminada por una terminología procedente de su época, la misma que la de Hegel, y que tiene un regusto teológico.<sup>7</sup> Pero su división de la Historia de la filosofía en dos periodos, uno que domina el realismo (filosofía positiva) y otro dominado por el idealismo (filosofía negativa), y el anuncio de un nuevo periodo que se abre en el futuro, en el que ambas posiciones coexisten, sin ser superadas, en una nueva filosofía que comprende en sí las dos, es muy similar a la que establece también Ortega, al entender el raciovitalismo como tercera posición histórica tras el realismo antiguo y el idealismo moderno.

La conexión de Ortega con Schelling, por lo que sabemos —a falta de lo que sobre esto los investigadores de archivos tengan todavía que decir— es indirecta, a través de la ciencia biológica alemana. Ortega utiliza un lenguaje prestado en gran parte de la nueva biológica de su tiempo, una ciencia que reacciona frente a la interpretación mecanicista del evolucionismo biológico,<sup>8</sup> en una tradición que en Alemania se remonta precisamente a la llamada ciencia romántica de la *Naturphilosophie* schellinguiana. Por ello Ortega entiende

el fundamento, o ser radical, como la vida humana, la cual, en común con la vida animal, es también una dualidad, una co-existencia del yo y las circunstancias objetivas: “No, pues, el pensamiento ni la subjetividad es el dato radical, sino esa otra realidad infinitamente más amplia. A esta realidad consistente en existir un yo y, además, un contorno de ese yo, distinto radicalmente de él; y en que ese mi existir consiste en estar yo *en* ese contorno, dirigirme a él, ocuparme de él, sufrir de él y, viceversa, en que el existir de ese contorno consiste en rodearme, plantearme problemas y forzosidades, hacerme sufrir o gozar: (a esta realidad) debo llamar ‘mi vida’. El contorno y yo formamos un organismo indisoluble y absolutamente existente. Y así podemos ahora, rigurosamente, decir: ‘mi vida es lo absoluto’. El dato radical o la realidad absoluta no es, pues, un monomio o monólogo, como en el idealismo (*der Sich-selbstdenkende*), sino un binomio, o diálogo”.<sup>9</sup>

### **La Razón vital**

La vida humana, como toda vida, se basa entonces, para Ortega, en la conjunción de algo objetivo con algo subjetivo. Denomina circunstancias al conjunto de todo lo meramente objetivo en nuestra vida; el conjunto de lo meramente subjetivo será el yo o la inteligencia. El Yo y la circunstancia, por tanto, se contraponen. Pero la vida es la unidad indisoluble, simbolizada en la figura de los *dii consenten* orteguianos. La tarea de la filosofía no es explicar el sujeto, o Yo, reduciéndolo a las circunstancias (materialismo o realismo), ni las circunstancias en tanto que mera posición de un sujeto (idealismo), sino la conjunción misma, el encuentro de ambos, su unidad indisoluble e irreductible. Pues en la vida misma lo subjetivo y lo objetivo, el yo y las circunstancias, están tan unidos que no se puede señalar la prioridad de ninguno.<sup>10</sup> Por ello cuando quiero explicar la conjunción desde el idealismo (el recuerdo del yo que mira a la pared de Fichte-Husserl) o desde el materialismo (teoría del reflejo en el marxismo), tengo que suprimir dicha conjunción. Por tanto para explicarla sin hacer trampa sólo me queda anteponer uno a otro. Con lo que, según Ortega, no sólo hay dos posibilidades como creía toda la Historia de la Filosofía hasta nosotros, posibilidades que identificaba con el materialismo y el idealismo, sino que hay tres, como veremos: o se parte de las circunstancias,

de lo objetivo y a partir de ellas se trata de explicar el yo, la conciencia etc. Es la tarea que realizan los materialistas, tomando como modelo las ciencias naturales; o se parte del yo, de lo subjetivo. Entonces la tarea a cumplir es la del origen de lo objetivo a partir de lo subjetivo, el origen del No-Yo a partir del Yo en el idealismo fichteano, como modelo más depurado de todo el idealismo moderno desde Descartes; o, por último, se parte de la unidad de lo subjetivo y de lo objetivo, que es la vida misma en tanto que actividad, en tanto que operatividad. Pero para ello hay que deshacer previamente una inveterada confusión que ha empañado secularmente cuestiones que ahora se nos aparecen como muy importantes y decisivas. Es la cuestión del análisis del acto vital más simple. En él encontramos un sujeto corpóreo, vivo, por tanto en relación con un mundo entorno, entendido como sujeto activo, operatorio y no como mera conciencia que establece relaciones entre objetos circunstantes. Dichas relaciones pasan a formar un depósito de respuestas, cuando se repiten no como meros reflejos, hábitos, etc., sino como respuestas intencionales que inventan una solución adecuada ante un tipo de situación nueva, solución que a través de la memoria van constituyendo el saber consciente.

Hechas estas precisiones, podemos decir que estamos en condiciones de establecer un nuevo concepto de filosofía, recuperando los planteamientos orteguianos en los que al mismo tiempo se ofrecía una visión de la historia entera de la filosofía, similar a la propuesta por Schelling y recientemente por Eugenio Trias,<sup>11</sup> realizada en dos posiciones fundamentales y consecutivas, materialismo e idealismo. Posiciones opuestas entre sí en la dirección aunque compartiendo el mismo tipo de fundamentación monista, la sustancia material en un caso y la sustancia espiritual en el otro. Dicha unilateralidad conducía en el primer caso al dogmatismo y en el segundo al nihilismo. Pues ya el sagaz Jacobi previó que el idealismo fichteano conduciría inexorablemente al nihilismo, en un sentido similar en el que Kant y Fichte denunciaron el dogmatismo de la filosofía anterior.<sup>12</sup>

La tercera posibilidad es la que Ortega denomina razón vital y Eugenio Trias razón fronteriza. Si para la razón-vital, la Vida, entendida como una dualidad originaria insuperable, es lo primero y el único y legítimo fundamento filosófico al cual se regresa para explicar todo lo demás, ella comienza necesariamente entonces con la posibilidad de la muerte, inscrita en su horizonte. Así como para el filósofo materialista la muerte no es objeto de conside-



ración seriamente filosófica, pues no es más que un accidente, o un espinosiano e inevitable “mal encuentro”; o como para el idealista la muerte tampoco existe realmente, pues somos inmortales, ya como individuos o como especie, para el filósofo vitalista la muerte es algo real que amenaza positiva y continuamente a la vida. Como escribe Ortega: “Tenemos, pues, que rigurosamente hablando yo no soy sino el que actúa sobre la circunstancia y la circunstancia lo que actúa sobre mí. Ni yo ni ella tenemos un *ser* aparte, ni yo ni ella somos ‘substancias’. Más, como tampoco podemos ser ambos accidentes, el uno del otro, sino que todo accidente lo es de una substancia, quiere decirse que en la realidad vida ni ella ni nada en ella tiene carácter substancial ni accidental, sino que estas dos venerables categorías no nos sirven si queremos pensar con ellas la realidad primaria que es la vida, y todo en ella”.<sup>13</sup> Ortega recoge, pues, el sentimiento trágico de la vida de Unamuno, pero integrándolo en una dirección que trata de evitar el excesivo pesimismo y tragicismo de este. La muerte, ciertamente, es una amenaza que acecha al naufrago viviente. Pero la vida no contempla la muerte en tanto que naufragio como una necesidad inmediatamente ineluctable, pues esa muerte, bien mirado, no tiene sentido para la vida, pues la vida sabe ya, desde el materialismo de Epicuro, algo negativo: que cuando ella es yo no soy. La muerte que tiene sentido positivo es la que se presenta, en la desorientación y mar de dudas que es toda vida auténtica, como una amenaza angustiosa que se puede evitar, al menos en su inmediatez, como el naufrago puede evitarla si sabe nadar, si sabe orientarse: “La vida es en sí misma y siempre un naufragio. Naufragar no es ahogarse. El pobre humano, sintiendo que se sumerge en el abismo, agita los brazos para mantenerse a flote. Esa agitación de los brazos con que reacciona ante su propia perdición es la cultura —un movimiento natatorio—. Cuando la cultura no es más que eso cumple su sentido, y el humano asciende sobre su propio abismo”.<sup>14</sup>

Aparece aquí el término abismo, como algo implícito en la propia vida. Lo cual nos remite de nuevo a Schelling, aunque esta vez al Schelling tardío. La conexión está en la propia metáfora de los *dii consenten*, de los Dioscuros o Cabiros que Ortega utiliza para definir la vida como una dualidad de yo y circunstancias: “Lo que verdaderamente *hay* y es dado es la *coexistencia* mía con las cosas, ese absoluto acontecimiento: un yo *en* sus circunstancias. El mundo y yo, uno frente al otro, sin posible fusión ni posible separación, somos como

los Cabiros y los Dióscuros, como todas esas parejas de divinidades que, según griegos y romanos, tenían que nacer y morir juntas y a quienes daban el lindo nombre de *Dii consentes*, los dioses unánimes”.<sup>15</sup> Schelling, en su *Philosophie der Mythologie*, relaciona precisamente a los dioses Cabiros con el dios Jano: “Jano no era contado entre los dioses que habían sido engendrados como consecuencia del proceso mitológico, sino que era considerado más bien como fuente y unidad del entero mundo de los dioses [...]. Lo que juega en favor de esta tesis es el hecho de que se encuentra en las monedas en que se representa Jano, además de otros de sus atributos, los llamados sombreros de los Dióscuros, de los cuales no puedo decir aquí nada más que son los signos, los símbolos de potencias indisolublemente encadenadas, que los griegos y los romanos celebran del mismo modo con el nombre de Cabiros y los etruscos, sin embargo, los llaman, según Varron, *dii consentes et complices*, porque no pueden nacer más que juntos y juntos morir”.<sup>16</sup> Unas páginas más adelante Schelling relaciona a Jano con el dios griego Caos: “Nuestra tesis principal es que Jano es una figura paralela al caos griego [...]. Caos viene, como hemos dicho, de la raíz Kao, que significa lo abierto (*offenstehen*) en el sentido en que un abismo (*Abgrund*) o la sima que se traga todas las cosas (*alles verschlingende Tiefe*), son imaginados como abiertos. [...] Añado incluso brevemente que la palabra que en alemán corresponde al Káo y Kaíno griegos es también empleada por algunos poetas para hablar de un abismo abierto o desgarrado (*einem jähnenden Abgrund*), o bien para decir que la sima se ha abierto bajo nuestros pies (*die Tiefe gähnte uns an*)”.<sup>17</sup> Por eso el jánico Ortega (racionalista por una cara, vitalista por la otra) dice que la vida, en tanto que coexistencia dioscúrica de un yo con las circunstancias, implica un riesgo continuo de abismarse y ahogarse. Lo cual produce una angustia y una zozobra que en la época de Ortega describió y analizó genialmente Heidegger, dando inicio a la moda existencialista. Aunque para Ortega la vida no es sólo vértigo, desesperación, sino también adaptación creadora, con su sensación consiguiente de alegría cuando se consigue perseverar en el ser. La habilidad natatoria permite al naufrago no sucumbir.

Ortega se remite, en el apoyo a estas ideas, a un enfoque con raíces biológicas que debe ser planteado en el marco del giro copernicano de Kant. El propio Ortega habla de una salvación de Kant desde una nueva crítica de la Razón vital, en un planteamiento que tiene sus raíces lejanas en el vitalismo

que inauguran Schopenhauer (la vuelta a Kant) y Nietzsche y sus raíces más próximas en la nueva biología de los Driesch, Von Uexkühl, etc.,<sup>18</sup> los cuales son la culminación de la *Naturphilosophie* antimecanicista de origen göethiano-schellinguiano. Pues el vitalismo clásico habría realizado lo que podemos denominar un giro biológico como corrección al carácter idealista que tomo el giro copernicano que Kant introdujo en la concepción del conocimiento. Dicho giro biológico condujo a la inversión de la relación entre el hombre y la naturaleza, en especial, con la naturaleza viva para empezar a ver lo humano *sub specie animalitatis*. En tal sentido la vida humana empieza a ser vista, en principio, como un caso particular de vida animal y, por tanto, su consideración no puede ser más que la de un organismo dado, de forma irresoluble, en relación a un medio o mundo entorno. Por tanto, el conocimiento científico o filosófico debe ser contemplado en relación con los recursos para perseverar en la co-existencia, para vivir. El problema del conocimiento no se resuelve entonces como quiere el idealismo cuando parte de una conciencia que se enfrenta a un objeto. Las críticas de Ortega al idealismo en su última versión más depurada, la del idealismo fenomenológico husserliano, son pertinentes y claras en tal sentido. Su propuesta de solución es la de concebir el conocimiento no como conciencia de algo, sino como racionalidad de un organismo vivo que tiene que ejecutar determinadas acciones par vivir de una forma o de otra. El propio Ortega propone la sustitución del sujeto-conciencia por el sujeto corpóreo operatorio.<sup>19</sup> Hay aquí, en la crítica a Husserl, un paralelo con Heidegger cuando en *Ser y Tiempo* se habla de un Ser-ahí que trata originariamente con seres a la mano (*Zuhandenheit*) y no meramente con seres a la vista (*Vorhandenheit*). Pero, además de que Ortega habla de co-existencia y no de mera existencia para diferenciarse de la posible interpretación existencialista de los análisis heideggerianos (interpretación existencialista que, no obstante, el propio Heidegger rechazó, al menos en la versión sartriana), hay otra diferencia que nos parece esencial: es la diferencia que lleva al segundo Heidegger a sustituir completamente el método fenomenológico por un método hermeneúutico, de origen diltheyano, por el cual se privilegia como trascendental la actividad lingüístico-simbólica, lo que lleva a orientar el pensar por el poetizar y a buscar la fuente de la inspiración filosófica en los textos de los grandes poetas y escritores, línea que será urbanizada por Gadamer, Derrida, etc. Ortega no se sitúa en esta línea metodológico-hermenéutica; a pesar de

que habla de la razón narrativa, en el sentido de la razón histórica, como método, lo hace de una manera muy genérica, como cuando dice que para explicar algo hay que remitirse a su origen, y por lo tanto contar una historia, una génesis, etc. A diferencia de los fenomenólogos y de los hermeneutas, siempre mantuvo una voluntad de sistema, incompatible con dichas metodologías.

### **La Razón Fronteriza**

Entre nosotros, Eugenio Triás ha insuflado “voluntad de sistema” —ausente en Heidegger por su dependencia de una metodología fenomenológica meramente analítica y descriptiva, nunca sistemático-constructiva—, a la misma experiencia del vértigo ante lo abismático que comparece en Schelling, en Heidegger y en Ortega, pero interpretando la verdadera existencia como la existencia en la frontera que se abre entre el sujeto y el fondo abismático de la existencia. Dicha frontera es interpretada como Límite ontológico entre Ser y Ente. Consecuentemente, Triás considera la obra propiamente filosófica de Ortega, en este punto, menos interesante que la de Heidegger, el cual al menos había apuntado a la Idea de Límite con la Idea de la Diferencia Ontológica entre Ser y Ente como verdadero nuevo quicio de fundamentación de la filosofía.<sup>20</sup> En nuestro caso la consideración hacia Ortega es diferente, pues debe tenerse en cuenta la propia oposición de Ortega a Heidegger, que en términos filosóficos es, a grandes rasgos, la que media entre el existencialismo y el raciovitalismo. En el primer caso, en el existencialismo, no hay superación del idealismo, pues se entiende todavía al sujeto como arrojado en un mundo ante el que inevitablemente perece, a no ser que sea salvado por un Dios, por el “sólo un dios puede salvarnos” del último Heidegger. Se concibe así el sujeto en Heidegger y los existencialistas, según Ortega, existiendo en un mundo (*in-der Welt-Sein*) y no co-existiendo con él. De ahí que el problema para Ortega no sea el de la existencia, inevitablemente angustiada, etc., entendida en un marco dualista del Ser y la Nada, a lo Sartre, sino el de la posible o imposible co-existencia. La existencia conlleva ciertamente angustia, miedo, pero el encontrar la solución para coexistir, conlleva la acción, la invención de alguna habilidad o destreza positiva como es el caso que señala Ortega de la

habilidad natatoria que saca a flote al naufrago. Por ello, existencialismo y racio-vitalismo o incluso vitalismo sin más son tan diferentes en el mundo moderno como pudieron serlo epicureísmo y estoicismo en el antiguo. Habría que rastrear esta diferencia ya entre Schopenhauer y Kierkegaard, aunque este no es el lugar apropiado, la opción debe quedar al menos planteada.

No obstante Trías aborda, con la misma “voluntad de sistema” característica de Ortega, el despliegue sistemático de una filosofía trágica —lo que también empezó a hacer Ortega en sus cursos de los años treinta, *Unas lecciones de metafísica, ¿Qué es filosofía?, ¿Qué es conocimiento?*, pero no culminó, ni tampoco sus discípulos directos, entregados mayormente a la exégesis doxográfica—; por ello dicho despliegue sistemático, esto es, el análisis filosófico de la unidad entre el yo y las circunstancias, entre el sujeto fenoménico y el objeto nouménico que lo rodea y amenaza, supone una novedad en la tradición de esta filosofía trágica española. Trías, realizando desde *Los límites del mundo* el despliegue sistemático que no hizo Ortega, define esta relación entre el yo y las circunstancias, como la relación entre el sujeto del conocimiento y el objeto nouménico, centrándola de forma obsesiva en el *límite* entre ambos. Por ello, para él, el Ser en tanto que Ser, esto es el quicio o gozne sobre el que apoyar una nueva fundamentación filosófica, la realidad radical, para decirlo con palabras de Ortega, no es la Vida, sino el Límite. ¿Por qué esta diferencia? Creemos que porque Trías también está relacionado e influido positivamente por Schelling, esta vez a través de la lectura directa, de la que da muestras progresivas y abundantes especialmente desde el inicio de su aventura filosófica de la filosofía del Límite. En tal sentido, únicamente los que conocen la obra de Schelling, sobre todo la tardía, entre los que me cuento como pionero en España, pueden valorar históricamente la audacia y riqueza de su aventura. Es posible que el descubrimiento del viejo y olvidado Schelling, el perdedor frente al Hegel triunfador,<sup>21</sup> empiece a generar en la filosofía española algo similar a lo que supuso el descubrimiento de Espinosa por las generaciones de Goethe, de Fichte y de Schelling y Hegel. Como primera prueba tenemos la filosofía del Límite de Trías, que es preciso no obstante insertarla en una influencia schellinguiana en la filosofía española en gran parte subterránea e indirecta.<sup>22</sup>

Contando con la denominada Razón fronteriza de Eugenio Trías y compartiendo la común inspiración schellinguiana nos proponemos reinterpretar los conocidos tres cercos de Trías, el cerco del aparecer (racionalismo, idealis-

mo, etc.), el cerco hermético (irracionalismo, materialismo, etc.) y el cerco hermenéutico o fronterizo (filosofía del límite) desde nuestra división de los tres tipos de fundamentación filosófica, el relacional, el terminal y el operacional respectivamente, que expusimos en otro lugar.<sup>23</sup> De ahí que, para nosotros, el ser, entendido rigurosamente como límite, no remita sólo al operar hermenéutico (comprensión del ser), sino esencialmente, al operar manual (pre-comprensión del ser), como algo que tiene su sede también en la frontera entre el yo y las circunstancias. Pues la mano, como una especificación de los múltiples órganos de prensión que se inventan en la vida y que se remontan hasta los pseudópodos de la ameba —cuyo carácter es ciertamente cortical o fronterizo, como muestra su origen en las variaciones de la piel o membrana que separa al organismo del medio—, es para nosotros la que condiciona y marca, en los organismos animales, las estructuras operatorias que definen el mundo adecuado a cada viviente. Es la auténtica bisagra o gozne que sujeta y ata al yo con sus circunstancias, al sujeto con el medio en su asimilación y acomodación. De la variedad o tipo de bisagra prensora dada en la escala animal se deriva una multitud diferente y asombrosa de mundos entorno. En tal sentido, el ser, entendido ciertamente como ser del límite o razón-fronteriza, está inmerso en las operaciones que se sitúan entre la acción ciega o refleja y el medio. Este ser de la frontera se define positivamente, para nosotros, esencialmente como habilidad, en tanto que capacidad o potencia creativa para vivir, para habitar, o mejor habilitar un espacio en el que sostenerse y perseverar en la existencia, esto es sostenerse y flotar en ese espacio dado entre la conciencia y el abismo de la inconsciencia. La Razón fronteriza de Trías, entendida como Límite, recurre a un procedimiento estético, “figurativo”, topológico, para llevar a cabo de forma sistemática su singladura filosófica. Sus espléndidos resultados están a la vista y nos han servido de preciosa orientación. En tal sentido no los vamos a poner en cuestión. No queremos practicar el vicio nacional-tribal de la división, sino el más creativo de la multiplicación. Por ello, trataremos de profundizar en ellos utilizando otro procedimiento que se nos presente dotado de ciertas virtualidades más genéricas todavía si cabe. Un procedimiento también fronterizo, como lo es el estético de Trías, en tanto que el símbolo es algo intermedio y fronterizo entre la cosa referida y su significado o sentido. Nuestro procedimiento se inspira en los planteamientos Psicológico-algebraicos en el sentido de Piaget, el cual se mueve también en una

frontera, entre el racionalismo algebraico y el empirismo psicológico-fenomenológico que resuelve por la primacía del aspecto operativo sobre el figurativo.<sup>24</sup> Para decirlo rápidamente, de la Topología del Ser pasamos a la Operatiología de la Existencia, entendida como una Álgebra general de la vida.

### **Principios de la Razón manual desde un punto de vista fronterizo**

Así como hubo un segundo Heidegger no hubo propiamente un segundo Ortega. Si Ortega no hubiese fallecido en 1955 y hubiese sobrevivido a la moda existencialista, se encontraría con otra moda, la del estructuralismo, en la que hubiese encontrado una afinidad metodológica mayor para dar con los estímulos que le permitiesen un desarrollo sistemático de la razón vital, del “ser ejecutivo” en cuanto núcleo de una filosofía trágica. Con esta moda se encontró la generación de Eugenio Trías, la llamada generación del 68 o de la Transición a la Democracia en España. En ella forjó el filósofo barcelonés su idea de la filosofía como algo dual que coexiste de forma insuperable con una sombra. Intuición que le llevaría a concebir eso que media entre ambas como el límite o frontera, como quicio sistemático a partir del cual elaborar la reflexión sistemática de una filosofía dual, “trágica”, que Ortega se propuso y nunca culminó. Influida por ese mismo estructuralismo, mi generación se encontró con un arsenal de descubrimientos de la nueva Psicología Evolutiva de Piaget que ciertamente le hubieran permitido también ya a Ortega justificar positivamente el origen del conocimiento en el ser ejecutivo. Por ello se abre para nosotros, que, en términos de Ortega, pertenecemos a la generación inmediatamente siguiente a la de Trías, la oportunidad de revitalizar y sistematizar la razón vital, entendida como una razón fronteriza, por medio del método o camino que denominamos, en otro artículo anterior, *operatiológico*, entendiendo la razón fronteriza bajo la especie de la razón manual.

Desde el estructuralismo para acá, un saber filosóficamente riguroso, por semejanza con el científico positivo —aunque semejanza no quiere decir identidad— debe tener una forma sistemática operativa, cuyas estructuras más generales y prototípicas, por que se repiten en realidades tan dispares como conjuntos matemáticos, lenguajes o circuitos eléctricos, son las llamadas, por

los matemáticos, estructuras “madres”: las que tienen que ver con operaciones claves como la inversión, etc. (álgebra); las que tienen que ver con relaciones especiales como las de orden (análisis); y las que tienen que ver con términos, como los puntos de un continuo (topología). Pero el álgebra, al ocuparse de *todas* las estructuras, ha adquirido un carácter trascendental respecto del análisis y de la topología. Descartes, fundador de la Geometría Analítica, ya vislumbró esto, aunque entendía por álgebra sólo una forma de análisis sumamente fértil en un campo determinado, el de la Geometría. Para Descartes la Idea de Sistema filosófico procedía de una generalización de los procedimientos de la geometría analítica. Pero el álgebra hoy, desde Galois a los Bourbaki, se entiende de una forma más amplia y profunda, como el estudio de las estructuras operatorias mismas. Por ello debemos tener en cuenta la estructura o Idea de fundamentación sistemática que introdujimos en otro lugar,<sup>25</sup> donde la consideramos según ese carácter más general y fundamental, esto es, según su carácter algebraico, como una estructura operatoria cerrada que obtiene relaciones a partir de términos y operaciones. Por tanto no entendemos ya por Sistema lo que entendía el cartesiano Espinosa, o el propio Fichte cuando pensaban que era un conjunto de proposiciones que descansaban en una única proposición fundamental. Pues Fichte tenía una concepción proposicionalista de la cientificidad, o cuando menos de la “rigurosidad”, siguiendo al todavía aristotélico Kant de la “arquitectónica de los sistemas” en la segunda parte de la *Crítica de la Razón Pura*: la filosofía consta de complejos de proposiciones coordinadas entre sí a través de axiomas o proposiciones primeras y más fundamentales.

Ahora entendemos por fundamentación sistemática la búsqueda, no ya del principio terminal (materia) o relacional (espíritu), sino de la estructura operatoria básicamente dual (sujeto-objeto) más simple, en la que comparece un límite(-), a partir de la cual y por complicación, como ocurre en el álgebra o en una sinfonía, se van construyendo estructuras operatorias cada vez más complejas, en una suerte de variación o derivación en cascada, repercutiendo de estructura a subestructura de un modo automático según una especie de *ordre des raison* cartesiano, pero no entendido *more geométrico* sino *more algebraico*. Así sobre la estructura de grupo se edifica, añadiéndole nuevas condiciones a satisfacer, la de anillo, cuerpo, espacio topológico, etc. Cada una de ellas conteniendo a su vez subestructuras. Incluso la sencilla y básica estructura de grupo puede sub-



dividirse en grupos abelianos, grupos topológicos, etc. Como señala Piaget: “Fundamento del álgebra, la estructura de grupo resultó ser de una generalidad y fecundidad extraordinarias. Se la encuentra en casi todos los dominios de las matemáticas y en lógica; adquirió una importancia fundamental en física, y es probable que un día suceda lo mismo en biología. Por consiguiente, interesa tratar de entender las razones de este éxito, pues dado que puede ser considerado como un prototipo de las ‘estructuras’, y en dominios en los cuales todo lo que se postula debe ser demostrado, el grupo proporciona las más sólidas razones para abrigar esperanzas en el porvenir del estructuralismo cuando adquiere formas precisas”.<sup>26</sup>

Para nosotros la explicación de la racionalidad ya sea científica o filosófica no es, por ello, lógico-proposicionalista, sino constructivista algebraica, en el sentido ya expuesto, p. ej., por Piaget: las estructuras racionales son construidas, o reconstruidas en el proceso de su adquisición, por sujetos-corpóreos, dados en un medio (Sujeto-Objeto), partiendo de las coordinaciones de sus acciones: “Desde semejante perspectiva, el carácter esencial de la vida mental es su solidaridad con las acciones, y la inteligencia misma ha de concebirse como un sistema de operaciones, es decir —y esto es una definición—, de acciones interiorizadas, hechas reversibles y coordinadas entre sí en forma de ‘estructuras operatorias’ que nos presentan leyes de totalidad en cuanto estructuras (leyes que el observador puede describir valiéndose de reticulados, grupos, etc., esto es, en el lenguaje del álgebra general)”.<sup>27</sup> Por tanto, ya no se trata de buscar un principio proposicional al que se llega tras un regreso en la interioridad de la conciencia, como en la proposición fichteana  $Yo=Yo$ . Ahora lo que hay que establecer son las estructuras algebraicas más generales, en tanto la disciplina matemática que se ocupa de ellas, desde la Geometría Analítica de Descartes hasta la Lógica algebraizada de Boole, ha devenido en el mundo moderno modelo de racionalidad científica, auténtica *mathesis universalis*. Pero el fundamento no puede ser a su vez algebraizado, las estructuras algebraicas básicas (grupos, retículos, etc.) que están implícitas tanto en la aritmética (el conjunto de los números naturales tiene estructura de grupo, de anillo, etc.) como en la lógica (el álgebra de Boole), o en la antropología (las estructuras elementales del parentesco), en el lenguaje, en la lógica de circuitos eléctricos, etc., no pueden ser a su vez algebraizadas. Deben ser consideradas hipótesis, en el sentido platónico, que piden su rebasamiento para ser

fundamentadas. Su fundamento se ejerce en ellas, ciertamente, pero permanece irrepresentado. En tal sentido toda sistematización o representación introspectiva o lingüístico-formal algebraica presupone el ejercicio previo de un sujeto operatorio dado en un medio. Pues la raíz de dichas estructuras no hay que buscarla en la conciencia o en el cerebro de los sujetos, donde su captación es problemática, ni siquiera en la conciencia lingüística, sino, según Piaget, en su conducta operatoria externamente observable. Por ello no se trata ahora de un mero cogito, del sujeto meramente sensitivo del aristotelismo, ni siquiera de un sujeto perceptivo como el de la fenomenología, pues la percepción misma no es autónoma sino que se subordina a la ejecutividad, a la motricidad: cuando percibo una casa, no veo primordialmente una imagen que me entra en el ojo, veo un sólido en el que puedo entrar.

No obstante, es preciso reconocer que Fichte, frente a Kant, admitía una intuición intelectual más fundamental que la intuición sensible, que la intuición cartesiana del *cogito*, la cual no era ya para Fichte una captación teórica (pasiva) sino esencialmente práctica-activa, una actividad operacional (*Tatbestandlung*). Una actividad que presupone un sujeto activo antes que meramente sensitivo, pues la percepción sensible, estética, sólo desempeña una tarea de señalización, tal como ha demostrado Piaget. Por eso la reflexión figurativa, topológica, al estilo de Trías, es una magnífica guía señalizadora, pero no alcanza la cosa misma señalada. Un sujeto asimismo capaz de realizar no sólo acciones o meras coordinaciones de acciones utilitarias (como han señalado acertadamente tanto Bergson como el pragmatismo americano), sino, y sobre todo, de acciones que construyen esquemas de acción pre-lingüísticos. Esquemas que, en tanto que contruidos, no son por tanto innatos o absolutamente preformados, y que no son tampoco cosas útiles para la vida, pero resultantes de un azar irracional, sino asimismo esenciales, en el sentido de evidentes, para el conocimiento y la transformación de los objetos del espacio práctico: “El sujeto cree en los objetos justamente en la medida en que llega a encontrarlos nuevamente mediante una coordinación sistemática de los movimientos (lo mismo que el microfísico se niega a aceptar la permanencia de los corpúsculos que no puede localizar). Y esta coordinación no es sino el producto de un sistema de composiciones de las cuales las conductas de rodeo y retorno al punto inicial desempeñan un papel fundamental. En efecto, un tal sistema constituye precisamente el ‘grupo’ empírico de los desplazamientos

que H. Poincare ponía en el origen del espacio cuyas operaciones inversas corresponden a las conductas de retorno, mientras que la asociatividad corresponde a los rodeos (es decir, a la posibilidad de llegar a un mismo punto por caminos diferentes). Así pues, la permanencia del objeto y del grupo práctico de los desplazamientos son construidos simultáneamente por las acciones, con lo que podemos darnos cuenta de forma inmediata de todas las enseñanzas que sugiere una constatación tal”.<sup>28</sup>

El sujeto operatorio que se presupone para esto, el sujeto del método o habitante-habilitante de la frontera, no es ya, para nosotros, un mero *cogito* cartesiano, ni un cuerpo entendido como la encarnación de una Sustancia-voluntad, a lo Schopenhauer, sino un sujeto-corpóreo, monádico, dotado necesariamente de aparato locomotor y prensor y coexistiendo en un medio. Un sujeto animal y no una planta o una piedra. Un animal ciertamente, pero ya muy evolucionado. Un sujeto dotado de un aparato locomotor con el que se producen una multiplicidad o conjunto de desplazamientos, entre los cuales se introduce una operación suma de desplazamientos, el andar, de tal manera que la conducta de unir dos desplazamientos consecutivos sea reconocida como constituyente de otro desplazamiento, y se añada la conducta de retorno, el ir y volver al mismo sitio (con lo que se construye el esquema de la identidad del lugar en un espacio por reversibilidad), y la conducta de hacer un rodeo para llegar a ese sitio (con lo que se fija la habilidad o capacidad asociativa). Pero dicha capacidad locomotora en el sujeto humano, al ser bastante tardía con respecto al resto de los animales, va precedida de la manipulación de objetos (mamas, biberones, sonajeros, etc.) en la que se constituyen ya lo que Piaget llama “grupos subjetivos”<sup>29</sup> que están a la base y marcan la norma de una conducta operatoria cerrada, esto es la estrictamente racional, conducta básica que posibilita la construcción de los grupos de desplazamientos cuando el sujeto empieza a desplazarse gateando o andando y asimismo las posteriores operaciones que le capacitan para realizar transformaciones con objetos atendiendo a sus características físicas (el mismo volumen de agua arrojado en recipientes diferentes) o formales (el mismo número de fichas ordenadas de forma diferente, siendo indiferente la materia de que están hechas). Un tal sujeto operatorio es, para decirlo clásicamente, tal como Fichte consideraba a su primer principio  $Yo=Yo$ , fundamento material y formal del conocimiento en tanto que capaz de realizar operaciones materiales y formales.

Por tanto, frente a Fichte, el fundamento sistemático que buscamos no se deja expresar en una proposición básica sobre la cual descansaría el resto de las proposiciones que configuran el sistema del saber humano. Supone al menos tres tipos de conductas diferentes: la conducta de aplicación o correspondencia (ley de composición interna), la conducta de retorno (elemento inverso) y la conducta de rodeo (ley de asociativa). Tampoco lo que expresaría dicha proposición es la actividad de un Yo mental o sentimental. Lo que expresaría dicha estructura, que ya no se identifica con una proposición, sino con varias conductas básicas (correspondencias, juicios de identidad, de asociatividad, etc.), sería la actividad de un sujeto corpóreo, de una materia viva generadora de estructuras adaptativas fronterizas y habilitadoras (*dator formarum*), mejor que de un sujeto engendradora de objetos como se atribuye al idealismo fichteano. De ahí que más que la reflexividad de un Yo que pone al Yo, el fundamento es un Cuerpo vivo humano que se adapta en su relación con el medio construyendo relaciones según unas estructuras operatorias básicas, que acompañan siempre a las más complejas en una suerte de repetición y variación metódica. Dicho cuerpo humano, además de ser un objeto entre los objetos, como cuerpo vivo y activo es capaz de generar estructuras racionales de las cuales resultan, como las más fundamentales, las estructuras algebraicas del tipo de grupos de transformaciones, cuerpos, anillos, etc. Dichas estructuras resultan por análisis, no ya a partir de una sola proposición, sino partiendo de la confluencia de varias conductas básicas, las cuales a su vez brotan de cursos operatorios diferentes. Dichas conductas se pueden ciertamente contar con los dedos de una mano, pues son aquellas condiciones que se requieren para construir las estructuras algebraicas más simples, como son las de grupo, reticulado o espacio. Tales estructuras, hartó quedó de señalarlo Piaget, no son innatas, ni meramente empíricas, sino que brotan de la propia actividad fronteriza que posibilitan las manipulaciones corpóreas. Por tanto el fundamento del conocimiento ya no es un Yo consciente, ni tampoco es, lo que propiamente decía Fichte, un Yo inconsciente o fundamento del mundo relacional, el Yo Absoluto. Pues dichas manipulaciones no sólo son, en su más remoto origen, pre-lingüísticas y por tanto pre-conscientes, como prueba la Epistemología Genética piagetiana, (en el sentido en que el Yo Absoluto de Fichte queda rebasado por la Identidad pre-consciente de Schelling), sino también en su estructura más profunda, ya que el propio conocimiento científico, como modelo de conoci-

miento firme, necesita reiteradamente de la actividad manual operatoria. El fundamento del humano estar en el mundo y conocerlo es, entonces, un sujeto corpóreo operatorio dado en un medio, y por tanto empíricamente observable, dotado de habilidad manual capaz de construir dichas estructuras originarias que son la base de todas las restantes estructuras algebraicas. En este sentido recuperamos una definición del cuerpo humano con la cual podemos decir frente a las conocidas palabras de Espinosa,<sup>30</sup> que ahora sí sabemos positivamente lo que esencialmente puede un cuerpo, pues sabemos su capacidad o habilidad esencial, la capacidad de construir melódica y algebraicamente los esquemas transcendentales en cuanto constitutivos de nuestro conocimiento adaptativo a la realidad.

La actividad de un cuerpo humano, como fundamento sistemático, en tanto que no se reduce a un bulto o a un mero coordinador instintivo o preprogramado de acciones, sino que construye inventivamente operaciones cerradas y normativizadas (*datur formarum*), no se define a partir de una sola proposición, ni de dos, ni de tres (p. ej., los Tres Principios de los *Grundlage* de Fichte), sino que requiere para la comprensión de sus actividades más complejas definirse por una estructura operatoria, que aunque resultante de una dialéctica, debe ser explicada en términos positivos, y no precisamente en los que suministra la mal llamada “lógica dialéctica”, sino que requiere ser contemplada desde una interpretación algebraica (pues el álgebra es la parte de las matemáticas que estudia precisamente las propias operaciones) como poseyendo unas condiciones mínimas: en primer lugar debe estar dotado de una ley de composición interna por la cual se señala el carácter cerrado del sistema operatorio corpóreo. Espinosa y Fichte expresaban el carácter cerrado de sus respectivos sistema con la definición del Principio, la Substancia o el Yo, como *causa sui*. Cuando se entiende “a lo Espinosa”, al ser la Substancia, por su infinitud y eternidad, una entidad situada más allá de la experiencia humana, dicho principio resulta ser un principio metafísico precrítico, pues no podemos tener conocimiento de las cosas en sí, como señaló Kant. Fichte lo utiliza de una forma ya estrictamente filosófica aunque idealista, pues el Yo como *causa sui* quiere decir —recuperando la indudabilidad del cogito cartesiano al que el genio maligno debe dejar pensar para engañarle, es decir debe dejarle construir sus propias representaciones— que el Yo es causa, no del mundo o de los objetos externos a la conciencia, sino de objetos que pertenecen a la

propia conciencia, es decir que el Yo es causa de sus representaciones, lo cual expresa Fichte como un Primer principio de su filosofía, diciendo que el Yo pone al Yo. Lo que pasa es que dada su concepción proposicionalista de la ciencia lo identifica con el principio lógico de identidad ( $A=A$ ). Pero desde una perspectiva no logicista, sino algebraica, como la que sostenemos aquí, tal principio no expresa ya una identidad lógica originaria, no es la condición primera, sino que tal condición, en un álgebra, se obtiene tras disponer de una ley de composición interna sobre un conjunto de elementos y de un elemento neutro, el cual supone a su vez al elemento inverso. Por ello el principio de Identidad lógico, en un contexto algebraico, no es originario, sino que puede ser construido teniendo en cuenta dicha ley de composición interna, pues expresa el reconocimiento de un elemento neutro implícito, tal que  $A*0=A$ .

El segundo principio utilizado por Fichte, el principio de que al Yo se opone un No-Yo, es visto por él como un equivalente del principio de contradicción. Desde nuestra perspectiva algebraica no es más que otra condición necesaria para la existencia de un grupo algebraico, la existencia del elemento inverso ( $A'$ ), para todo elemento de un conjunto determinado. Sin embargo, Fichte lo interpreta como un principio que abarca toda la realidad —recuperando asimismo el sentido negativo del genio maligno, amenazador y terrible de Descartes— de ahí la tesis de que la contradicción es un principio ontológico que amenaza la racionalidad de lo real; un postulado excesivo, pues, algebraicamente considerado, es una condición que expresa la necesidad de que las operaciones entre un determinado y acotado conjunto de elementos, sean reversibles, precisamente para construir la identidad, que por ello tampoco puede ser entendida como un principio ontológico exento u originario, ( $A=A$ ), sino como construido ( $A*A'=0$ ), siendo  $A'$  el elemento inverso. En general se podría hacer corresponder mejor con la idea conjuntista de no-pertenencia, entendida en sentido relativo. Fichte utilizaba como modelo principios de la Lógica escolástica de su tiempo. Pero esa lógica todavía era pre-algebraica, pues el propio Leibniz, debido al prestigio de la Lógica aristotélica escolástica, no dio a conocer sus intentos de construir una lógica algebraica, según nos cuenta Bertrand Russell.<sup>31</sup> Después de Boole se inicia con éxito y aceptación la matematización del territorio lógico. Desde entonces el proceso de algebraización de la lógica ha sido espectacular y creciente en complicación y fertilidad. Pero no se ha comprendido *more algebraico* la propia filosofía, al

menos en el sentido de fundamentación del conocimiento, salvo las investigaciones de Piaget de carácter estrictamente científico por su rechazo positivista de la filosofía. Por ello todavía permanece abierta para nosotros la tarea de apoyarnos para reconstruir la filosofía primera en las estructuras algebraicas más básicas de todo el *savoir faire* (saber-hacer) propiamente humano. No se trata de buscar sólo la condición formal última del saber o del conocimiento humano, a lo Kant. Nuestro planteamiento no es meramente epistemológico o psicológico. Pues el conocimiento psicológico mental o lógico-formal no es más que el resultado de una serie de procesos preconscientes, lógico-positivos que se conforman y cristalizan ya en las prácticas y actividades más elementales de los sujetos-corpóreos humanos como ha mostrado la propia Psicología Genética. Tales estructuras básicas no pueden a su vez ser estructuradas por otras más primitivas. Deben expresar las estructuras elementales a partir de las cuales se origina nuestra construcción-comprensión y adaptación-acomodación a la realidad. Dichas estructuras no se infieren, esencialmente, de la mera observación de unos hechos empíricos (*Tatsachen*), sino de la observación de acciones (*Tathandlungen*) externas, empírico-positivas. Ellas mismas resultan de la combinación de acciones, pero de acciones de las que podemos tener experiencia rigurosa, y por tanto de realidades positivas, externas a nosotros mismos. Tales estructuras deben expresar lo que Fichte denominaba la *Tathandlung*, que podemos parafrasear ahora —ya que la traducción directa como hecho-acción no refleja bien su sentido intencional—, como la acción constructora u operatoria positiva; sólo que para nosotros, y después de Piaget, debe ser entendida no en términos mentalistas, sino en términos de una conducta externamente observable. Nosotros no buscamos, como Fichte, el fundamento de la Conciencia humana, sino el fundamento del saber-hacer humano que condiciona y determina su coexistir con el mundo entorno, su existencia fronteriza.

### **Trascendentalidad *a posteriori* de los Principios**

Las estructuras algebraicas, según las cuales se tiene que pensar la racionalidad corpórea-operatoria humana, las suponemos como conocidas e indudables por su importancia en la constitución de la racionalidad científica. No obstante el

álgebra, como una rama de las matemáticas y, en cierto sentido, como la rama fundamental en tanto que su campo versa sobre estructuras y tipos de las propias operaciones matemáticas subyacentes a la aritmética, a la geometría, etc., no se cuestiona sobre la fundamentación de esas mismas estructuras operatorias, sino que parte de ellas. La Psicología Genética de Piaget ha aclarado muchas cosas sobre la génesis psicológica de dichas estructuras, lo mismo que la Antropología evolucionista lo ha hecho desde un punto de vista de la especie *homo*. Pero cabe todavía, en el sentido platónico, un regreso a la búsqueda del origen, más allá de dichas hipótesis o estructuras formales algebraicas, no ya psicológico o pre-histórico, sino un regreso filosófico trascendental. Y este es el que pretendemos realizar. Pero aquí no tratamos a lo Kant o Fichte de encontrar unas estructuras trascendentales *a priori*, sino que entendemos que la trascendentalidad se prueba, o se deduce *a posteriori*, por sus consecuencias, *per posterius*, como se dice que el pecado de Adán es trascendental porque se transfiere e interesa a todos sus descendientes: “el pecado original de Adán resultaba ser, en el dogma cristiano, *trascendental* a todos sus descendientes; pues ellos nacen constitutivamente, según el dogma, con ese pecado: lo que obligará a rectificar el carácter exclusivo del individuo Adán como sujeto del pecado ( para decirlo con el Sören Kierkegaard de *El concepto de la angustia*, no fue Adán como individuo, sino como especie quien pecó mortalmente”.<sup>32</sup> De esta forma tenemos un sentido de trascendentalidad dialéctico, pues aquí hay una circularidad: la trascendentalidad arranca de una estructura que recae sobre un sujeto (la estructura de grupo de los números naturales) que desborda el ámbito al que originariamente pertenecía y acaba aplicándose al propio sujeto (las propias matemáticas en su conjunto descansan en estructuras algebraicas de grupo, de redes, etc.) de forma constitutiva y no meramente accidental, por lo que aquello que se revela al final como trascendental o constitutivo, ya estaba en el principio, aunque eso sólo lo sabemos al final y no en pequeña medida, debido a nuestra propia acción. Por ello dicha trascendentalidad no es meramente formal o lógica como era para Kant y Fichte, sino que debe ir asociada a conductas *positivas* que actúen como verdaderas y efectivas condiciones de posibilidad de los sucesivos ámbitos que van siendo afectados por las determinaciones de referencia. Por ello el sujeto corpóreo-operatorio (*material* por su físico, *formal* por su capacidad operatoria de conformar y relacionar otras materias), el Cuerpo humano, en tanto que cuer-



po vivo, dado de forma indisoluble y fronteriza entre la vida celular y la materia, es la condición trascendental, por ejemplo, de la racionalidad no sólo de la moral por él establecida, sino también de las verdades matemáticas por el construidas.

El Cuerpo humano, en tanto que no se reduce a un mero objeto entre objetos (pues tal representación no es primigenia, como descubre la Psicología Genética piagetiana, sino que es el resultado al que llega el niño al final del periodo sensorio motriz), no se reduce a un mero cuerpo vivo o muerto, sino que, por sus extremidades superiores e inferiores, que actúan como goznes o bisagras con las que se agarra al mundo entorno, es sujeto corpóreo operatorio, inserto en una especie (intersubjetividad) y dado en un medio. Tal estructura fronteriza y sus operaciones, así entendida, y no la Materia o una Forma Pura (Dios, Espíritu), es el verdadero fundamento *positivo* y último al que puede regresar la búsqueda de la condición última de la racionalidad (*ordo vivendi*), cumpliendo no sólo la necesaria condición kantiana de no rebasar el marco de la experiencia actual o posible (por el cual queda excluida la Materia o Cosa en sí) sino también la condición suficiente de buscar la capacidad o habilidad conformadora que nos permite dar un sentido racional (*ordo essendi*), aunque limitado y fronterizo, a la realidad sin ir más allá de la propia actividad conformadora humana. De nuestra habilidad operatoria se sigue nuestro modo humano de existir, o de estar en el mundo. *Esse sequitur operari*.

### **Estructura más general de una filosofía de la Razón manual**

El Tercer principio del Sistema fichteano, por el que, tras el postulado de limitación —que recuerda también la cartesiana creencia en la necesaria bondad de un ser perfecto, de Dios, como garantía del *cógito*, en el sentido de una limitación del Poder divino, pues si fuese absoluto no habría garantía para que no pudiese ser maligno— se expresa como “Yo opongo en el Yo al Yo divisible un No-Yo divisible”. Dicho Principio pone en forma una especie de relación de orden (principio de acción recíproca) por la que se obtienen las dos partes en que se divide toda la filosofía, atendiendo a la dirección de la acción: (yo \*no-yo) representa la parte teórica de la filosofía en la que el yo es determinado por el no-yo y (no-yo\*yo) la parte práctica en la que el yo determina al

no-yo. Fichte deduce, partiendo de dicho Tercer Principio, la estructura más general de la filosofía entendida como constando de dos partes, la filosofía teórica y la práctica. Para establecer Fichte el Tercer Principio introducía un “postulado de limitación” por el que creía deducir el nivel correspondiente a los Modos de Espinosa: en el Yo se opone un yo limitado a un no-yo limitado. En realidad, dicho principio de acción recíproca era una especie de relación estructural de orden, fórmula con la cual creía comprender todos los modos de la realidad y, en términos kantianos, la parte práctica (yo\*no-yo) y la parte teórica (no-yo\*yo) del Sistema y, por tanto, creía poder deducir mejor que Espinosa (esto es, crítica y no dogmáticamente), la *omnitudo realitatis*. Desde nuestro punto de vista dicho principio de acción recíproca, no permite tampoco tal cosa. No es más que una condición necesaria para la existencia, pero no implica ni deduce ninguna existencia. Por ello el segundo Schelling le reprochaba a esta filosofía el querer un imposible al confundir, lo mismo que la hegeliana, el concepto con la realidad. Nos parece más acertado recuperar la solución kantiana de buscar un hilo conductor (*Leitfaden*) que nos permita orientarnos en el laberinto de la realidad considerada en su más amplia generalidad. El hilo conductor que nos proponemos seguir nosotros no es ninguna Tabla de los Juicios, sino algo que reproduzca con la mayor claridad y a la vez complejidad posible esa racionalidad algebraica constitutiva de la propia inteligencia humana del mundo desde sus orígenes operatorio manuales. Ese algo no es más que el lenguaje humano, entendido, no ya como algo originario —pues en principio no fue el verbo, sino la acción corporal manual—, sino como manteniendo una estructuración análoga y derivada por transposición de la racionalidad manual. En tal sentido, no diremos que los límites de mi mundo los marcan los límites de mi lenguaje, como decía Wittgenstein, sino que los límites de mi estar en el mundo los marcan los límites de mi habilidad operatoria, antes manual que lingüística. Pero dichos límites se pueden equiparar, que no identificar, por analogía con los de mi lenguaje. Por tanto, la estructura de los lenguajes, en tanto que “interiorización”, en el sentido de Piaget, de las estructuras algebraicas madres que construye la propia actividad pre-lingüística nos pueden servir como hilo conductor para explorar las dimensiones de la propia realidad. Pues si la realidad no puede reducirse a algo puramente material, a una cosa, tampoco es algo puramente espiritual, un contenido de la conciencia. Estas dos polarizaciones, la materialista y la idea-

lista, no son suficientes para englobar filosóficamente la totalidad de los contenidos que ofrece la realidad. Nuestro punto de vista quiere situarse hábilmente *in medias res*, en un terreno respecto del cual materialismo e idealismo se nos presentan como verdaderos *scila* y *caribdis* que debemos continuamente evitar, si no queremos ver zozobrar a la nave filosófica. Este terreno intermedio viene dado por el carácter *esquemático* en el sentido kantiano de algo intermedio entre lo sensible y lo inteligible, que tiene por origen (esquemas de acción piagetianos) y estructura el conocimiento humano. La filosofía, en tanto que una forma de saber humano, no es, por ello, un mero saber empírico, pero tampoco es un saber que funciona exclusivamente por construcción de conceptos. La razón filosófica, cuando nos situamos *in medias res* entendiéndola como razón fronteriza, ya no podrá contemplarse a partir de una división entre dogmatismo sustancialista y criticismo idealista como hacía Fichte en su Primera Introducción a la *Doctrina de la Ciencia*, sobre la cual debiésemos elegir. Pues ambas posiciones no son ahora, desde esta nueva perspectiva, más que “puntos de fuga” virtualmente catastróficos a los que ha sido históricamente conducida la filosofía. Ya el propio Kant, al que malinterpretó en este punto Fichte, había contrapuesto al *dogmatismo* de Wolff no el *criticismo*, sino el *escepticismo* humeano. El *criticismo*, para Kant, era una vía media frente a dos excesos: “Por lo que se refiere a los seguidores del método *científico*, pueden elegir entre uno *dogmático* y uno *escéptico*, pero en cualquier caso contraen la obligación de proceder *sistemáticamente*. Mencionando al conocido Wolff en relación con el primero y a David Hume en relación con el segundo, puedo, de acuerdo con el objetivo que ahora persigo, omitir los demás. Sólo queda el camino *crítico*”.<sup>33</sup> El criticismo idealista fichteano, al mantener la elección filosófica como una elección dualista, acabará transformándose en un escepticismo de la voluntad, disolviendo la sustancia del dogmatismo espinosista en un No-Yo, que en el límite se parece cada vez más a una Nada. De ahí la acusación de nihilismo lanzada por Jacobi hacia el idealismo fichteano.

Si concedimos más arriba que los principios más generales de una filosofía de la razón manual, entendida como síntesis de la razón vital y de la razón fronteriza, suponen estructuras algebraicas madres originadas en la propia y primigenia coordinación y organización de las acciones vitales, en la habitación-habilitación del mundo, dichas estructuras, cuando se aplican a la habitación y organización e interiorización cerebral de la conducta simbólica, es

decir, de la conducta susceptible de una re-presentación, constituye, al alcanzar una cierta complejidad, el lenguaje algebraicamente articulado. Por ello, parodiando a Gadamer y a su principio hermenéutico, diríamos que el Ser que puede ser comprendido (*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*), aunque no se reduce a un lenguaje, se le asemeja por su estructura más general y básica. De ahí que tengamos a mano en la estructura del lenguaje una vía indirecta que puede funcionar como un hilo conductor para explorar los aspectos y dimensiones de la propia realidad. Dichas dimensiones o ejes más generales han sido ya utilizadas por G. Bueno para analizar la estructura de las ciencias, basándose en los análisis clásicos de Charles Morris y de K. Bühler.<sup>34</sup> Pero aquí vamos a utilizarlas para explorar la estructura de la propia filosofía. Las dimensiones *sintáctica*, *semántica* y *pragmática* de Morris se corresponden ahora con la clásica distinción, de procedencia helenística, de las partes de la filosofía en Lógica (Teoría del conocimiento), Física (Ontología o Teoría de los Objetos) y Ética (Antropología). La dimensión pragmática a su vez se subdivide en Ética y Estética, atendiendo a las respectivas funciones *apelativa* y *expresiva* que Bühler asigna también a los lenguajes. Por la dimensión sintáctica se consideran esencialmente las actividades del sujeto vivo que consisten en relacionar términos por medio de operaciones. Por la segunda dimensión, la semántica, se constituyen objetos, términos o entidades significativas esenciales a partir de referenciales físicos y fenoménicos. Y por la tercera dimensión, la pragmática, se considera la construcción de relaciones o normas éticas, religiosas o estéticas a partir de la relación con los demás (dialogísmos) o con uno mismo (autologísmos).

Tenemos ante nosotros un extenso valle al que desde la altura alcanzada contemplamos en sus cañadas más llamativas. Debemos ahora, como Zaratustra, bajar de la montaña y adentrarnos por sus veredas comenzando por la primera, la exploración de una concepción operatoria del conocimiento. Quede para otra ocasión. Limitémonos a recordar, a modo de conclusión, que la propuesta filosófica que intentamos desplegar como una nueva filosofía de la Razón Manual, como una nueva forma de pensar la realidad basándonos en la reflexión sobre las habilidades corporales y, de modo especial, en la habilidad manual, asociada al origen de la cultura específicamente humana por su relación esencial con el surgimiento de la técnica y de las artes, es una propuesta que se hace en el marco de la filosofía contemporánea española. En dicho

marco se incardina por la síntesis o confluencia de dos de sus creaciones más importantes: la Razón Vital propuesta por Ortega y Gasset, ampliamente reconocido como el verdadero padre de dicha filosofía contemporánea española, y la más reciente propuesta de una Razón Fronteriza realizada por Eugenio Trías.

La Razón Manual es una racionalidad de raíz y fundamentación biológica evolutiva, esencial en la comprensión de la formación de la inteligencia humana, tal como ha resaltado abundantemente Jean Piaget con sus experimentos de niños manipulando masas de plastilina hasta convertirlas en bolas o salchichas, con el fin de construir, por medio de tales manipulaciones, conceptos abstractos como el de identidad de la masa de una sustancia a través de sus cambios y transformaciones. Por otra parte, las manos son órganos corporales situados entre el sujeto que observa el mundo y los objetos mismos. Son extremidades del cuerpo, por lo que tienen un papel fronterizo y central en el sentido de que cuanto más manipulamos los objetos mejor los entendemos y a la inversa, cuanto mejor los entendemos mejor controlamos sus efectos a través de nuestras hábiles manipulaciones. Racionalidad fronteriza, por tanto, en el sentido de Trías. Ambas Ideas de Razón, la de Ortega y la de Eugenio Trías, nos parecen, por ello, esenciales para comprender la nueva Idea de la racionalidad manual que se abre camino en la segunda mitad del siglo XX con la Psicología evolutiva piagetiana o con la Paleoantropología evolucionista que, de modo firme y científico, ha conseguido relacionar el perfeccionamiento progresivo de la mano humana en los homínidos, con su atribución del surgimiento de la industria técnica al *homo habilis*.

### Notas

1. F. W. J. Schelling, *Las edades del mundo. Textos de 1811 a 1815*, edición de Jorge Navarro Pérez, Madrid, Akal, 2002, p. 171.
2. J. Ortega y Gasset, “Sobre la realidad radical”, en *¿Qué es conocimiento?*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1984, pp. 80-1.
3. “La filosofía, decíamos, es por lo pronto algo que el hombre hace; por ejemplo, nosotros ahora. Luego precisábamos un poco; entre el innumerable hacer del hombre encontramos el hacer filosofía en aquel conjunto de actividades que comienzan siem-

pre por un preguntarse uno a sí mismo: ¿Qué es tal cosa?, por ejemplo, ¿qué es la luz? A esta clase de preguntas que inquietan y postulan lo que una cosa es llamábamos ‘preguntas esenciales’ o ‘del ser’ y constituyen a su vez un peculiarísimo hacer del hombre. En su análisis estábamos. Nos llamaba la atención que al preguntarnos ¿qué es esta luz? no preguntamos por esta luz. Un ciego podía preguntarnos: ¿dónde está la luz de esta habitación? Este hombre no hacía una pregunta por el ser de esta luz, sino por esta luz misma. Pero nosotros tenemos delante esta luz, patente, inmediata, sin cuestión, y no ha lugar a preguntarnos por ella. Lo que inquirimos es otra cosa que ella: su ser, su esencia. Ahora bien, el ser, las esencias de las cosas, no están delante, inmediatamente, sino que por lo visto están siempre tras las cosas, latentes, más allá de ellas, a ultranza de ellas. Frente al mundo de las cosas o inmediato, constituyen un trasmundo, que se halla por su índole inexorable a una distancia absoluta de nosotros; es decir, que el ser de esta luz no está de nosotros más o menos lejos, como está más lejos de nosotros que esta luz la farola de la Puerta del Sol, sino que se halla en un lejos radical o absolutamente lejos. Por lo mismo ese trasmundo nos impone la tarea de buscarlo. El no se presenta nunca por su propio pie y palmario, sino constitutivamente se halla al cabo de un esfuerzo nuestro por buscarlo”, J. Ortega y Gasset, *op. cit.*, pp. 74-5.

4. M. F. Lorenzo, “Para la fundamentación de un pensamiento hábil”, en *Studia Philosophica*, Oviedo, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1998. Una información más amplia sobre lo que denominamos “una forma hábil de pensar” puede encontrarse en mi libro *Introducción al Pensamiento Hábil*, Lulu, Morrisville, North Carolina (USA), 2007, publicado como material de apoyo para los alumnos que asisten a mis cursos sobre Fundamentos de Filosofía en la Universidad de Oviedo.

5. J. Ortega y Gasset, “Vida como ejecución (el ser ejecutivo)”, en *¿Qué es conocimiento?*, *op. cit.*, p. 14.

6. “Spinoza merece ser tratado en serio; lejos esté de nosotros renegar de él en aquello en que ha sido nuestro maestro y predecesor [...]. Spinoza conoce ese poderoso equilibrio de las fuerzas primigenias que contraponen como fuerzas extensa (¿y por tanto originariamente contractiva?) y pensante (debido a la contraposición: ¿expansora?). Pero sólo conoce el equilibrio, no la disputa que surge de la equipolencia; las dos fuerzas están inactivas la una junto a la otra, sin estimulación ni incremento recíprocos. Así pues, la dualidad se ha perdido debido a la unidad. De ahí que su sustancia (o la esencia común de las dos fuerzas) permanezca en igualdad eterna, inmóvil, inactiva. La unidad misma es un ser puro que jamás se transfigura en algo ente, que nunca aparece operando, *in actu*; por consiguiente, debido a la contraposición adoptada a Spinoza sólo se le puede considerar un realista, aunque esto lo es en un sentido más elevado que el Leibniz idealista. En vez de que el objeto principal sea la disputa viva entre unidad y pluralidad de los dos ‘atributos’ y de la sustancia, Spinoza se ocupa sólo de los dos atributos contrapuestos (de cada uno por sí mismo), sin que llegue a tratar la unidad en tanto que vínculo vivo y operante de ambos. De ahí la ausencia de vida y de progreso en

su sistema”, F. W. J. Schelling, *Las edades del mundo. Textos de 1811 a 1815*, *op. cit.*, p. 256. En unas lecciones dadas en 1830 en Munich reitera Schelling, de una forma más clara, su Idea de un fundamento dual para su propio sistema filosófico: “La doctrina de Fichte, que no era más que un Idealismo sin más, toma en este Sistema (el de Schelling) una significación bien distinta; en un sentido enteramente diferente es el Yo ahora Sustancia de la Naturaleza entera. En vez de aquel Idealismo sin más resulta un Real=Idealismo. (...) Lo objetivo y lo subjetivo encuentran finalmente su punto de Indiferencia (*Indifferenzpunkt*) en la conciencia humana. De la misma manera que en una Línea magnética no hay más que tres puntos, los dos polos y el punto de indiferencia, cada punto de la línea contiene sin embargo otra vez lo mismo; en tanto que cada punto puede ser de modo comparable de nuevo polo norte, sur o punto de indiferencia, lo mismo ocurre en todo el universo”, F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1989, Hrsg. von Walter E. Ehrhardt, pp. 57-59 (traducción nuestra).

7. Así, en *Las edades del mundo*, Schelling habla de “lo vivo primigenio (das Urlebendige), el ser al que no precede otro, el mas antiguo de los seres” (*op. cit.*, p. 169). El entendimiento de la Vida como una dualidad irreductible (“Ohne Gegensatz kein Leben”), se remonta a las *Stuttgarter Privatvorlesungen* de 1911. También la Razón histórica orteguiana aparece prefigurada en la recomendación del último Schelling de seguir el camino histórico, positivo, en vez del idealista y hegeliano camino lógico, negativo o puramente racional: “No por el camino subjetivo puede llegar a ser determinado el objeto existente; un otro camino debe conducir hacia allí y lo llamo provisionalmente histórico para no ocasionar malentendidos [...]. En la última exposición aclaré los conceptos de filosofía negativa y positiva porque anteriormente designé también aquella filosofía con el nombre de histórica [...]. El universo no ha surgido de la mera necesidad del pensamiento (*Denknotwendichkeit*) sino de un acto singular y de una libre autodeterminación; aquella filosofía que intenta probar documentadamente el Ser por el camino indicado la llamo filosofía histórica”, F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie*, *op. cit.*, pp. 6, 8, 9 (traducción nuestra).

8. Ver Manuel Benavides Lucas, *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1988. Sobre la relación entre Schelling y Ortega me remito a mi artículo “Superación del Idealismo en Schelling y Ortega”, en Asunción Herrera Guevara (Edit.), *De animales y hombres. Studia Philosophica*, Biblioteca Nueva, Madrid 2007, p.p. 271-293.

9. J. Ortega y Gasset, “Vida como ejecución (el ser ejecutivo)” en *¿Qué es conocimiento?*, *op. cit.*, pp. 43-4.

10. “para Husserl la reflexión, en su forma más pura, es el dato inmediato. En Ortega ni objeto ni sujeto son dados, como no lo es el conocimiento; lo dado es su mutuación, el desposorio o la fraternidad, que los hace vivir y morir juntos, como sucedía con los ilustres dioses del mito”, Manuel Benavides Lucas, *op. cit.*, pp.216-7.

11. “El espacio en blanco que media entre la ‘tesis’ y la ‘antítesis’ en la Crítica de la razón pura es el factum que permite al sujeto del método determinar la naturaleza trágica de un logos que dice, o piensa, el ser como ser, es decir, como lo que exhibe ese mismo espacio en blanco. Este es ese ‘vacío’ que se muestra como un velo en relación al fundamento (el gozne, en el límite como límite). Pero ese espacio permite, asimismo, insinuar una reflexión sobre la teleología de la razón, o sobre la historia en su articulación intrínseca con la ontología. Esta, en su historia, ‘escribe’ en primer lugar, a tenor de la ‘primera revelación’ del ser, la naturaleza (Schelling), la ‘hilera’ de la ‘izquierda’, la que determina lo Incondicionado (Causa primera y última) como necesidad que excluye ‘causalidad por libertad’. Así sucede, en efecto, en la filosofía griega (hasta Platón), es decir, en la reflexión ‘materialista’ (según Platón o Aristóteles) que busca la ‘causa material’ o la que se remonta a la radical necesidad (*ananque*) del ser (en su absoluta diferencia ‘innegociable’ con el no-ser), así Parménides. Acierta Kant en decir que esa filosofía tradicional o precrítica, llevada a su última coherencia, conduce al spinozismo, que es el esfuerzo más coherente y consecuente por eliminar una ‘causalidad por libertad (o por conceptos)’ y todos los corolarios de la misma (la posibilidad del mal). En segundo lugar, la historia ontológica ‘escribe’ la otra hilera (la tesis), la que afirma la causalidad por libertad, o la que, en su designio histórico profundo, conduce a la afirmación del ser como voluntad (así en Schelling, o en Schopenhauer; en general en toda la modernidad). La historia metafísica inscribe ambas ‘revelaciones’, la del ser como causalidad (sin libertad) y la del ser como voluntad. Pero el ser mismo y con él la historia misma del ‘decir’ acerca del ser se repliega, reflexivamente, a aquello que es condición y fundamento de ambas revelaciones, el límite que de-limita la ‘tesis’ de la ‘antítesis’ (y viceversa) y que deja que ambas broten como dos ‘sistemas’ con pretensión de decir lo absoluto de lo absoluto. Ambas son el manifestarse o revelarse (proyectarse) de ese límite que, en tanto que límite, los trasciende y los hace posibles. Sólo que ese ‘trascenderlas’ no significa ni ‘superarlas’ ni ‘refutarlas’, ni tampoco ‘sistematizarlas’ en una síntesis ‘final’, sino que el límite deja libre la verdad de ambas revelaciones, sin excluir una de otra, aun cuando, cada una de ellas, desde dentro de ellas (como en las hipótesis del uno y del ser del Parménides platónico), se excluyan necesariamente” (E. Trías, *La aventura filosófica*, Mondadori, Madrid, 1988, p. 392-3). El esquema figurativo propuesto por Schelling (ver nota 7) de la tripartición de la Línea tiene mucha semejanza con el esquema utilizado por Trías, el cual entiende el schellinguiano Indifferenzpunkt como el Límite.

12. Ver M. Müller-Lauter, *Nihilismus als Konsequenz des Idealismus. F.H.Jacobis Kritik an der Transzendentalphilosophie und ihre philosophiegeschichtlichen Folgen*, en el homenaje a W. Weischedel, editado por A. Schwan, Darmstadt, 1975, pp. 113-163.

13. J. Ortega y Gasset, “Sobre la realidad radical” en *¿Qué es conocimiento?*, op. cit., p. 113.

14. J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Madrid, Alianza Editorial/Revista de Occidente, 1983, v. IV, p. 397.



15. J. Ortega y Gasset, *Prólogo para alemanes*, Madrid, Tecnos, 2002, p. 256.
16. *Schellings Werke*, München, Beck und Oldenbourg, 1943, XII,604-5 (trad. nuestra).
17. *Ibíd.*, XII, 610-14.
18. M. Benavides Lucas, *op.cit.*, pp. 230 y ss.
19. Ver nota 5.
20. E. Trias, “Entre el silencio y el estruendo”, en *El último de los episodios nacionales*, Madrid, F.C.E., 1989.
21. Ver el artículo de Trias, “El triunfador y el perdedor (Hegel y Schelling)” en E. Trias, *Pensar en público*, Barcelona, Destino, 2001, pp.310-13.
22. El peso de Schelling en lo que se conforma como una tradición de filosofía española conectada creativamente con la modernidad y sus crisis e intentos de superación puede medirse ya desde su influencia indirecta en el krausismo español, pues Krause fue un discípulo de aquel, como señalamos en nuestro artículo “Schelling o Krause” publicado en *El Basilisco* (nº14, 1983, 41-48). La influencia en Unamuno y Ortega es también indirecta, en el primero a través de Kierkegaard, que tomó la Idea de Existencia del último Schelling de Berlín y en Ortega a través de la *Naturphilosophie*, como se puede comprobar en el brillante estudio antes citado de M. Benavides Lucas. Entre los filósofos que destacan, a nivel nacional, de la llamada generación del 68 o de la Transición a la Democracia en España, es Trias el único que reconoce explícita y positivamente la influencia de Schelling en su obra. En la generación siguiente, en la que comienza el estudio de la obra de Schelling en nuestro país, a la que pertenezco, aparecen una cosecha de nombres tales como J. L. Villacañas, Arturo Leyte, J. Rivera de Rosales, etc., todos los cuales tenemos en común el trato con la obra de Schelling, lo que nos ha conducido a ser convocados por los organizadores del Congreso Internacional sobre Schelling celebrado en Santiago de Compostela en Octubre de 1996, cuyas Actas han sido publicadas con el título *Una mirada a la filosofía de Schelling*, A. Leyte (editor), Servicio de Publicacións da Universidade de Vigo, 1999.
23. Ver nota 4.
24. J. Piaget, “Las lecciones de la historia de las relaciones entre la lógica y la psicología”, en J.Piaget & E.W.Beth, *Relaciones entre la lógica forma y el pensamiento real*, Madrid, Ciencia Nueva, 1961, p.195 y ss.
25. Ver nota 4.
26. J. Piaget, *El estructuralismo*, Buenos Aires, Editorial Protéo, 1971, p. 21.
27. J. Piaget, E. W. Beth, *Relaciones entre la Lógica formal y el pensamiento real*, *op. cit.*, p. 195.
28. J. Piaget, *Psicología y epistemología*, Barcelona, Ariel, 1971, pp. 134-5.
29. J. Piaget, *La construcción de lo real en el niño*, Barcelona, Crítica, 1985, p. 109.
30. “Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el

cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine”, B. Espinosa, *Ética*, Madrid, Editora Nacional, 1975, trad. de Vidal Peña, Parte III, Pro. II, p. 186.

31. B. Russell, *La sabiduría de occidente*, Madrid, Aguilar, 1962, p. 205.

32. G. Bueno, *El sentido de la vida*, Oviedo, Pentalfa, 1996, p. 51. Ya en Piaget se puede encontrar este entendimiento de la trascendentalidad: “demostrar a posteriori que de las leyes de una estructura dada se puede sacar legítimamente tal o cual consecuencia, por más que aquélla haya quedado reconstruida con tal fin sobre el plano de la reflexión, en el que lo traspondrá la abstracción reflectora, es asimismo demostrar que las posibilidades abiertas por la estructura de partida estaban determinadas. Mas incluso aunque estuviera determinado de antemano el hincapié hecho sobre la posibilidad particular del caso, ello no significa que se la hubiera podido conocer antes de estar realizada: significa —cosa que ya es algo— que cabe reconstruir retroactivamente tal predeterminación”. J. Piaget, E. W. Beth, *op. cit.*, p. 373. Ya en el último Schelling se inicia esta Idea: “Wenn Schelling die Philosophie jetzt als Wissenschaft a priori, als ‘von vorn anfangende Wissenschaft’ bestimmt (19. Und 20. Vorlesung), so verbindet er mit dem Begriff a priori eine ganz andere Bedeutung, als sie ihm bei Kant zukommt: a priori heisst jetzt ‘im Ausgang von dem faktischen Sein’, das als seiender Anfang allem Denken immer schon zuvorgekommen ist, mit Schelling Worten: Ausgang ‘nicht von einem gemachten prius, sondern von dem positiven, aber nicht blos von einem prius, sondern von dem schlechthin positiven prius wovon ich sagen kann dass es ist und erkennbar weil es ist und insofern a posteriori erkannt wird’”. Siegbert Peetz, Introducción a F. W. J. Schelling, *System der Weltalter*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1998, p. XVIII.

33. I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Alfaguara, 1978, trad. de Pedro Ribas, p. 661.

34. G. Bueno, *Teoría del cierre categorial*, Oviedo, Pentalfa, 1992, t.1, cap. 3, &18.

Fecha de recepción del artículo: 4 de junio de 2008  
Fecha de remisión a dictamen: 2 de julio de 2008  
Fecha de recepción del dictamen: 11 de julio de 2008