



CRITICA DE LIBROS

LA SINRAZON DE LA RAZON

VICTORIA CAMPS

Barcelona



De un tiempo a esta parte, la filosofía española parece volver a rumiar un tema viejo como la filosofía misma y sin embargo (o por ende) un tanto orillado por las corrientes del pensamiento contemporáneo más aceptadas y aplaudidas: el problema de la racionalidad. A pocos

meses de distancia, dos brillantes pensadores de nuestro país han publicado sendos estudios con títulos harto similares: *Racionalidad y acción humana*, de Jesús Mosterín, y *De la materia a la razón*, de José Ferrater Mora; añadámosles el ya menos reciente pero no menos preciado libro de Javier Muguerza, *La razón sin esperanza*, y un concienzudo estudio de Gerard Vilar, joven filósofo catalán, titulado *Raó i marxisme*, y necesariamente nos sorprenderá la obsesión aparentemente casual e inconexa de nuestros filósofos por el poder y los límites de la razón (1).

Sorprende la coincidencia, pero no sería lícito negar la oportunidad, la urgencia incluso, de retomar y actualizar la exigencia más temprana y fundamental de la cultura de Occidente. Exigencia, digo, que a más no ha llegado la caracterización aristotélica del hombre como ser racional. En efecto, hoy somos muy conscientes de que veinte siglos y pico de reflexión sobre la razón del hombre y su mundo dan un balance más bien triste: ni la razón ha triunfado ni se ven trazas de que llegue a hacerlo nunca. En vano las diversas ideologías se han esforzado por establecer unas pautas, unas nor-

mas de comportamiento y por convencer al mundo de que lo razonable es atenerse a ellas. Está claro que, contra la opinión de Sócrates, del conocimiento del bien no se deduce su realización; por lo menos, no se deduce en nosotros que somos humanos y no sabios ni santos: que ni lo sabemos todo, ni somos capaces de dar fácilmente el paso de la teoría a la práctica. Es corriente atribuir «la-crisis-que-hoy-vivimos» a la falta de valores o de fe en algo: sonsonete con el cual parecemos añorar un mundo no mejor, pero sí más previsible. No es cierto, sin embargo, que hoy nos falte la fe o unos valores; sino que ha sido asumida, tal vez con excesiva convicción, la insuficiencia y precariedad de nuestro saber, la ausencia de garantías que avalen y justifiquen nuestros juicios de valor, teorías y programas. De tal reconocimiento lógicamente han de derivarse actitudes escépticas o relativistas, negadoras de la racionalidad. ¿Por qué seguir adorando a una diosa que, si existe, somos incapaces de reconocer? ¿Qué necesidad tenemos de seguir utilizando un concepto cuya no verificabilidad invita más bien a desecharlo como poco operativo y por lo mismo no válido?.

A mi juicio, ante la no racionalidad del mundo, caben dos opciones: una está en seguir luchando por mantener la pureza de un concepto en cuya realidad vemos nuestra única salvación y «nuestro único asidero» (como aduce Javier Muguerza en *La razón sin esperanza*, donde, diga el título lo que quiera, la esperanza priva sobre la desesperanza); la otra es preguntarse si bajo la idea de razón o racionalidad no se encubre una de las innumerables falacias que sustentan y son sustentadas por las lucubraciones filosóficas. Pues el desencanto y el escepticismo que nos produce hoy la realidad no vienen de que sea racional o irracional, sino que la sospecha de que la razón está legitimando comportamientos de signo

(1) Jesús Mosterín, *Racionalidad y acción humana*, Madrid, Alianza Universidad, 1978; José Ferrater Mora, *De la materia a la razón*, Madrid, Alianza Universidad, 1979; Javier Muguerza, *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 1978; Gerard Vilar, *Raó i marxisme*, próleg de Javier Muguerza, Barcelona, Edicions 62, 1979.

demasiado distinto. Hay razones para la guerra, como las hay para la paz; razones para fomentar el progreso tecnológico y razones para frenarlo; razones para justificar la violencia, el poder, la represión, y razones también para combatir la misma violencia, el mismo poder, la misma represión. Ante ciertos fenómenos y situaciones que a la postre son los importantes de veras, el único punto de vista que al parecer se puede adoptar es el de la «indeterminación», no el de la racionalidad. ¿Cómo confiar, así, en ésta como «una guía para el enfoque y solución de nuestros problemas», según enuncia Mosterín en su «Prólogo»?

Aunque sin excesivo convencimiento, seguramente por culpa de esa indeterminación insuperable, tiendo a situarme en la segunda de las dos actitudes descritas y, desde ella, quiero comentar y referirme a algunas de las tesis y opiniones bellamente argüidas por José Ferrater Mora y Jesús Mosterín. El problema que me intriga es el de la viabilidad de la razón práctica, es decir, de la racionalidad como criterio para juzgar el comportamiento humano. Reconozco que al comentar conjuntamente los libros de ambos filósofos, desde una preocupación más mía que suya, soy injusta con los dos y dejo de mostrar la riqueza de contenido y el rigor metodológico de sus respectivas obras, cada una de las cuales merece sin duda comentario aparte.

Mosterín entiende la «racionalidad» como «un método que se predica de nuestras creencias y opiniones, por un lado, y de nuestras decisiones, acciones y conducta, por otro» (pág. 18); Ferrater Mora, como «el punto en que, para decirlo abstractamente, «lo que hay» se convierte en un «decir algo acerca de lo que hay» —y en un aventurar decir algo acerca de lo que se espera que haya—, en una especie de último grado de recursividad» (pág. 15). Según estas primeras acepciones, Mosterín parece hacer un uso más restrictivo del concepto de racionalidad: ciertas creencias, opiniones, decisiones, etc., son racionales, y otras no; en tanto Ferrater Mora predica la racionalidad del discurso humano como tal. Es, pues, el punto de partida de Mosterín el que me lleva a preguntar; ¿cómo distinguir la acción racional de la que no lo es?, ¿cuáles son los requisitos que han de acompañar a la creencia, acción, decisión racional?. Para responder a tales preguntas hay que partir de un supuesto claro en el libro de Mosterín: racionalidad y conocimiento se suponen e implican mutuamente. Así, al enunciar las condiciones de la racionalidad práctica, Mosterín (págs. 52-57), añade que los criterios dados resultan a la postre insuficientes puesto que remiten al conocimiento de nuestros intereses, de los medios adecuados para satisfacerlos, de la compatibilidad y conflictividad entre ellos, de la posibilidad de realizarlos, etc. Requisito el del conocimiento al que, por supuesto, hay que añadir otro: la decisión, la intención de poner en práctica lo percibido como racional. La racionalidad práctica depende, pues, de la información y conocimiento que se poseen (y de las garantías que merecen), así como de la habilidad, capacidad o poder para hacer real lo pensado como racional. Pero —se apresura a observar Mosterín— está claro que «no sabemos qué queremos hacer» y que cualquier definición que se dé de la acción racional resulta en la práctica «demasiado exigente». Por eso mismo, porque «no es posible al-



canzar ningún conocimiento absoluto», Ferrater propone hablar de un «racionalismo relativista».

Puesto que la «razón» supone un conocimiento y éste es irremediamente limitado, tanto Ferrater como Mosterín se refieren a la racionalidad práctica como una aspiración, ideal, estrategia, método, una búsqueda siempre sujeta a crítica y, por tanto, revisable. Sería, además, ésta una de las condiciones que han de acompañar al ejercicio de la racionalidad; la convicción de que el intento del filósofo por asegurar la racionalidad de las acciones no ha de verse gratificado con «la satisfacción adicional de saber de su parte a la Razón con mayúscula» (Javier Muguerza, *op. cit.*, pág. 280). En tanto hipótesis y esfuerzo, hipótesis basada en el escaso conocimiento a nuestro alcance y no en ilusiones infundadas, la racionalidad «no garantiza el acierto ni el éxito», pero produce «un peculiar tipo de serenidad y, de alguna manera, constituye una forma de sabiduría» (Mosterín, pág. 199). El método, concebido como perfecto, es quizá irrealizable y, en definitiva, de dudosos resultados. Por ahí, tras propiciar una acepción excesivamente estratégica, instrumental, de racionalidad —«método conducente a maximizar el acierto de nuestras creencias y el éxito de nuestras intenciones más importantes (aquellas cuyo cumplimiento determina nuestra felicidad)», se lee en la pág. 119—, tras admitir también

que el éxito de la empresa no depende totalmente de nosotros, la racionalidad adquiere valor en sí y por sí. En efecto, el agente racional, aún cuando se ve maltratado por el destino, encuentra en su propio hacer «un cierto tipo de felicidad». Conclusión ésta que, expresada con más o menos retórica, cierra casi todos los capítulos del libro de Mosterín y confiere a la obra un cierto aire entre aristotélico y estoico: la felicidad no es el resultado de la acción racional (o virtuosa), sino el ejercicio mismo de la razón (o la virtud).

No obstante, no es esa felicidad individual la única a que aspira el hombre en tanto ser racional, porque la racionalidad no es empresa individual, sino colectiva, y sólo como tarea colectiva nuestra actual racionalidad, que es incompleta porque la atención a unos intereses le ha hecho olvidar otros, se resolverá en «racionalidad completa». Ahora bien, si es difícil elaborar un plan de vida racional, más complejo es concebir la racionalidad completa y total del mundo, la cual supone saber coordinar los fines propios de cada uno en un plan de vida coherente y que ese plan de vida ayude y no estorbe al del resto de la humanidad. Dicho de otra forma, actuar racionalmente significa saber medir el grado de interés y desinterés necesario y suficiente para que todos seamos felices. Evidentemente, la concepción de un programa colectivo racional no puede enunciarse con el rigor de quien desarrolla un teorema matemático. Por eso, junto a fórmulas de tipo de «x» se comporta racionalmente en *t* si y sólo si», leemos en Mosterín párrafos tan vagos como el siguiente: «¿Qué hemos de hacer los humanos (2) actuales, si queremos comportarnos racionalmente de un modo colectivo?. Hemos de cambiar también nuestros modales y nuestros valores, hemos de acostumbrarnos a despreciar un poco los bienes de propiedad y de consumo y hemos de aprender a sacar más jugo a las fuentes inagotables de goce y de placer que no gastan energía ni consumen materias primas, fuentes tales como el conocimiento, el contacto con la naturaleza, el sexo, la contemplación, etc.» (pág. 70). Las fronteras de la racionalidad distan de estar claramente delimitadas. Y, sin embargo, la exigencia de racionalidad se compagina mal con el relativismo: lo racional ha de serlo para todos, ha de ser universal. Ahí está el centro del problema, que el libro de Ferrater Mora aborda más directamente.

Lo cual no impide que los predicados «racional» e «irracional» aplicados a la acción humana sigan ofreciéndose como un par de actitudes identificables y contrarias. El pensamiento de Ferrater Mora, cuya coherencia y fidelidad al método «integracionista» —perseguido desde *El ser y la muerte*, pasando por *El ser y el sentido*, y ratificado ahora— es notable, lleva años debatiéndose por evitar las dicotomías e «integrarlas» en una realidad «continua» no enteramente reflejada en ninguno de los

(2) «Humanos» y no «humanos». Es una decisión terminológica que Mosterín adopta en su obra: la de «usar el sustantivo 'human' con el significado de 'hombre o mujer' (como, por ejemplo, *Mensch* en alemán), el sustantivo 'infante' con el significado de 'niño o niña' (como, por ejemplo, *enfant* en francés o *child* en inglés)», y otras que ahora no hacen al caso. Decisión que como mujer debiera agradecer —según el amigo Mosterín—, pero que no soy capaz de contemplar sino con bastante escepticismo: el género, en castellano, depende del artículo.

ismos que han ido nombrado a los sucesivos sistemas filosóficos. Continuidad entre «materia» y «razón», continuidad evolutiva, que lleva a la comprensión de la racionalidad como el proceso de una toma de «sentido» que desde lo físico-orgánico llega hasta el nivel socio-cultural y, por último, moral. Entre el nivel teórico y el práctico, entre el ser y el deber ser o entre los deberes *tout court* y los deberes morales no hay rupturas ni deducciones falaces, sino sucesivas adquisiciones de sentido, complementarias. Y se presume que tal continuidad, en la medida en que es expresable, susceptible de tomar un «sentido», constituye la racionalidad.

En esta concepción «continua» de la realidad que se caracteriza por su afán de no detenerse hasta encontrar el «sentido» último y categórico, racionalidad y eticidad acaban coincidiendo. Coincidencia o derivación ineludible si tenemos en cuenta que el uso pleno de la razón es una meta, un progreso sin fin, una exigencia, esfuerzo o búsqueda que, precisamente por ser eso, ha de formularse como «programa» ético. Insistentemente, propone Ferrater Mora resolver las dicotomías entre, por ejemplo, unos deberes absolutos, categóricos, y unos deberes relativos, o entre el «es» y el «debe», pues —afirma— hay innumerables tipos de «deberes» que forman un continuo y de los cuales «ninguno es absolutamente necesario»; observación sin duda requerida para acabar con una imagen deontológica de la moral, poblada de deberes absolutos e injustificables, que para muchos (Mosterín entre ellos, dicho sea de paso) es la moral sin más. Pero aunque para Ferrater está muy claro que la moral no constituye un universo autónomo, separado y distinto del socio-cultural, no obstante, «moral» y «bueno» —escribe— son vocablos que hay que conservar para nombrar ciertas «tendencias que



se manifiestan en la sociedad humana en forma de programas, propuestas, ideales, etc. Por medio de ellos se aspira a transformar el mundo, es decir, a realizar 'sentidos'» (pág. 155). Tendencias, pues, que coinciden con el «ejercicio de la racionalidad», el cual determina cómo conocer adecuadamente la realidad y cómo comportarse de acuerdo con tal conocimiento. La conciencia de las deficiencias de nuestro conocer implica la conciencia de las deficiencias de la razón, y ello implica a su vez que la revisión y la crítica son componentes de la racionalidad, que aparece entonces como «tarea o actividad nunca agotada y posiblemente nunca agotable» (pág. 188). En definitiva, «razón», «moral» y «sentido» coinciden en la constatación de una falta (de razón, de moral o de sentido); o, como lo expresa Ferrater, la insatisfacción ante lo que es exige de nosotros hacer algo para mejorarlo, hasta el punto de que si tal exigencia llega a parecernos vacua o absurda, habrá que pensar que nuestro juicio «ha quedado mellado —quedando con ello desvirtuado el ejercicio de la racionalidad» (pág. 155).

Ese «modo de funcionar en el mundo» que es la racionalidad, ese ejercicio de dar sentido llega hasta la «conjetura» de las valoraciones o preferencias irreductibles, los «fines supersuficientes» que no por ser últimos gozan de esta total y extraña autonomía atribuida por Kant al imperativo categórico. Los «fines supersuficientes» son los «modos de vivir» o «modelos de existencia» u «objetos de un sistema de preferencias», irreductibles a la experiencia empírica aunque informulables independientemente de ella, pues es el «caso», la «situación» concreta lo que da «sentido y contenido al fin abstracto». Los fines o preferencias que, siguiendo un criterio «minimalista», propone Ferrater Mora —*vivir, ser libre, ser igual*—, no son absolutos, sino hipótesis criticables y refutables si se les sitúa en la «coloración» propia de cada caso. Dicho de otra manera, en abstracto, la vida, la libertad y la igualdad son *los* fines, preferencias, valores últimos y absolutos, pero carecen de contenido y al proponerlos como tales no decimos nada. Si, por el contrario, hacemos el esfuerzo de «colorear» la vida y tratamos de especificar qué clase de vida merece tal nombre y cuál no vale la pena de ser vivida, nos encontramos valorando desde unas situaciones empíricas e históricas y «conjeturando» sobre lo que creemos que debe ser o esperamos que sea la vida.

No he hecho más que reproducir ciertas ideas de Ferrater, y es aquí, en la caracterización de los «fines superficientes», donde vislumbro las mayores dificultades con que ha de tropezar el supuesto ejercicio de la razón. Con Schopenhauer y Wittgenstein pienso que el conocimiento ético no puede expresarse porque no es abstracto, no debe serlo, y si se expresa no tiene más remedio que echar mano de fórmulas tan «abstrusas» y «crípticas» como la así denunciada por el propio Ferrater: «la libertad es libertad para la libertad» (pág. 183). Dudo, pues, que el ejercicio de la razón nos permita decidir qué es mejor o peor en las distintas «coloraciones situacionales». Entre otras cosas, porque nunca sabemos a ciencia cierta el grado de racionalidad que motiva nuestros juicios y nuestras opciones. No sólo lo que hoy parece racional puede no serlo dentro de veinte años, sino que una sola situación hoy puede parecer-

me a mí misma racional e irracional. Tomemos, por caso, uno de los fenómenos que más nos angustian en los últimos tiempos: la violencia terrorista. ¿No hay que afirmar que es censurable precisamente en tanto es cálculo *racional* de unos medios en sí despreciables e inadmisibles aunque quizá eficaces, y es, en cambio, encomiable por lo que representa de *irracional*, audaz y desinteresada fidelidad a unas ideas e ilusiones?.

Superado ya el «error categorial» que proyectó a la razón como *la* facultad superior del hombre, seguimos, sin embargo, creyendo excesivamente en el poder de la razón. Si no la facultad humana por excelencia, la razón o la racionalidad sigue siendo *el* ideal, *el* método, *el* ejercicio propio, característico y exigible del hombre; algo hacia lo que se tiende pero que, hasta cierto punto, ya se posee y que puede funcionar como garantía de que uno va por buen camino, de que conoce y hace lo adecuado. A mi modo de ver, esa concepción de la racionalidad, es falaz, pues el ejercicio de la razón (supuesto ejercicio de una razón que nunca se da en estado puro) sólo llega a convencernos de la necesidad de mejorar la realidad (o cambiarla simplemente) o de defender ciertos valores tan «genéricos» (yo no dudaría en denominarlos así) como la vida, la libertad y la igualdad. Pero ahí terminan las garantías que nuestro específico y superior modo de ser puede ofrecernos, pues las «coloraciones concretas» de dichos «fines supersuficientes» pueden contradecir, y de hecho contradicen, las definiciones unívocas y genéricas de los mismos. Como repite Gerard Vilar en su obra: el problema actual de la razón y de la ética es que no tenemos garantías. Aparte de esos valores, fines, preferencias realmente universalizables en abstracto, lo demás serán sólo —como muy bien escribe Ferrater Mora— puras «conjeturas», refutables no por los demás o por la historia, sino por nosotros mismos, puesto que no podemos fiarnos ni de lo que sabemos ni de lo que podemos hacer.

De lo dicho, sin embargo, no se ha de derivar una actitud escéptica, porque la incógnita sobre la racionalidad de nuestras conjeturas no nos dispensa del tener que hacerlas. Carecemos de garantías, pero tenemos que vivir *como si* las tuviéramos. Ciertamente nada tiene un valor absoluto porque el hombre no es quien para dárselo; aún así es un hecho que contemplamos la realidad valorándola y necesitamos creer en el valor de nuestros valores (permítaseme la expresión). Seguramente por esa ambivalencia a que estamos condenados, necesitamos referirnos maniqueamente a la realidad y al comportamiento humanos: lo bueno y lo malo, lo racional y lo irracional, lo que es y lo que debería ser; tal vez sólo mediante el uso de esos conceptos adquirimos una falsa pero ventajosa seguridad en nosotros mismos. En definitiva, la grandeza del hombre está en su propia miseria, en que habita «el reino de este mundo», único en donde se dan los delirios e ilusiones de grandeza, según lo expresa el hermoso texto de Alejo Carpentier citado por Ferrater Mora al final de su libro. De esos delirios grandes y miserables a un tiempo han acertado a hablar con más agudeza —es cierto— los artistas que los filósofos, quizá porque ellos no se dejan esclavizar por la tiranía de los conceptos.