

# SENDAS PERDIDAS DE LA RAZÓN

## (Cuando «el sueño de la razón produce monstruos»)

REYES MATE  
Instituto Superior de  
Investigaciones Científicas  
Madrid

### ABSTRACT

The author resorts to the Weber-Scheme, which explains rationality on the basis of an underlying *religiöses Weltbild* (ascetic Protestantism in the case of Western rationality). In view of the crisis of Western rationality, the author asks himself what would happen if one would resort to some other *religiöses Weltbild*, as for example Judaism, to face the great challenges of the *Aufklärung*. He then pleads for an *anamnetische Vernunft*, upheld by Spinoza (the "Marrano of reason") and the jewish-german philosophers H.Cohen, F.Rosenszweig and W.Benjamin.

### 1. CUANDO «EL SUEÑO DE LA RAZÓN PRODUCE MONSTRUOS»

La frase de Goya al pie de uno de sus aguafuertes más conocidos tiene, como es sabido, una doble interpretación. No hay que olvidar, en efecto, que los sueños pueden ser diurnos y nocturnos. En los nocturnos, la imaginación manda sobre la razón. Si hay monstruos será por ausencia de razón. En los diurnos, la razón proyecta sobre el futuro sus deseos y esperanzas. Si hay monstruos será por la presencia de la razón. En el aire queda la pregunta ¿es por presencia o por ausencia de la razón que se dan los monstruos?

Quizá ayude, puesto que de sueños se trata, el que tuvo Sócrates en *Cármides* o *De la Sabiduría*. Sócrates se imagina un mundo organizado científicamente con más y mejor salud, mejor aprovechamiento de las riquezas, más y mejores bienes materiales. En un momento, sin embargo, le asalta una

pregunta: si el hombre vivirá mejor y si será más dichoso. La respuesta de Sócrates no despeja el interrogante: «quizá no haya otro ideal que no sea el de la ciencia, pero me gustaría saber un detalle: ¿a qué ciencia te refieres?» (Cf. Gadamer 1990, p.34-35).

Sócrates no está contra la ciencia, tan sólo le asalta una duda: que si la ciencia nos hace mejor gente y más dichosos. Ante el sobresalto de su interlocutor, que no se puede imaginar un mundo sin productos de la ciencia y de la tecnología, Sócrates da a entender que existen dos tipos de ciencia: una que hace a los hombres más dichosos y otra que les hace más desdichados.

## 2. LA CIENCIA CAMBIA DE SENTIDO

Esa relación entre ciencia y felicidad es hoy más compleja que en tiempos de Platón, no sólo porque ahora como antaño hay que saber distinguir entre ciencia y charlatanería sino porque hoy, a diferencia de ayer, la ciencia ha cambiado en su misma esencia, esto es: en su relación con la realidad y, por tanto, con la felicidad.

La relación clásica del amante del saber (filósofo o científico) con la realidad queda magistralmente descrita en el *mito de la caverna* de Platón (Cf. *República*, 514a/515d). Un grupo de hombres se encuentran en una caverna, encadenados. Están sentados frente a la pared. Gracias a la luz proveniente de una hoguera situada a sus espaldas, sus rostros se proyectan sobre el muro como sombras que se mueven al ritmo de la luz de la hoguera. Como nunca han salido de la caverna toman las sombras por la única realidad. Uno de los hombres consigue, sin embargo, romper las cadenas y salir al exterior. A tientas, semiciegado por la luz del sol, comienza a describir lo que ve: distingue la realidad, de las sombras. Los encadenados, que le oyen, le toman por loco. Entonces se impone la tarea de liberar a sus compañeros de las cadenas y conducirlos a la luz. La luz del sol es la verdad de la ciencia, que no persigue apariencias ni sombras, sino que va en busca del verdadero ser.<sup>1</sup>

Max Weber que evocaba ante sus alumnos estas viejas historias, se preguntaba si alguno de ellos se reconocía en la intención de Platón. La respuesta que se da a sí mismo traiciona una cierta decepción: «todas las estructuras intelectuales de la ciencia constituyen para la juventud actual un reino ultraterreno de abstracciones artificiales que tratan, sin jamás lograrlo, de aferrar

<sup>1</sup> El comentario de M. Weber se encuentra en su famosa conferencia «Wissenschaft als Beruf», en M. Weber (1985), 582-613. Hay varias traducciones al castellano

entre sus macilentas manos la sangre y la savia de la vida real. Precisamente lo que para Platón no era más que un juego de sombras en el muro es aquí (para la ciencia actual) el palpitante de la auténtica realidad». El mundo de la ciencia no es la realidad de la vida sino su abstracción.

En un reciente artículo del físico e historiador de la ciencia Paul Norman, titulado *Física, modernidad y nuestra evasión de la responsabilidad*<sup>2</sup>, describe la vocación de la física como «un proyecto de trascendencia» entendiendo por trascendencia no el suspiro metafísico por el más allá sino la huida del penoso y vital más acá. Y para apuntalar su tesis trae a colación las reflexiones de Einstein sobre las motivaciones del físico teórico Max Planck para sus investigaciones. Decía Einstein, en efecto, que uno de los motivos más decisivos que lleva a los hombres hacia la ciencia «es una evasión de la vida diaria con su penosa crudeza y vaciedad sin esperanza, (evasión) de los siempre cambiantes deseos de uno mismo. Una naturaleza forjada con finura (como la del científico) ambiciona escapar de la vida personal hacia el mundo de visiones y comprensiones objetivas...busca la manera que parezca adecuada para él componer una imagen simplificada y perspicaz del mundo y así superar el universo de la experiencia».

Sería demasiado ingenuo explicar el cambio de sentido de la ciencia en base al cambio del humor de los científicos: llenos de «pathos» los antiguos y apáticos los modernos. La querencia a la abstracción está en la naturaleza misma de la ciencia moderna.

### 3. LA CIENCIA EXPERIMENTAL O MENTE CONCIPIO

La ciencia moderna, desde Galileo, quiere ser *ciencia experimental*. Eso supone un cambio «copernicano» respecto a la ciencia antigua pues si algo repugnaba a un antiguo era que la ciencia pudiera ser experimental. Eso era como imaginarse una herradura de madera (que dice Gadamer). La ciencia digna de ese nombre sólo podía encontrar fundamento en la consistencia de la *teoría* y no en la contingencia de la experiencia. Pero la conversión de la ciencia a la experiencia no debe entenderse como un ingenuo realismo, como una fidelidad ingenua a los hechos. Desde el primer momento a la ciencia experimental subyace una teoría moderna del conocimiento. *Mente concipio*, decía Galileo: entiendo la realidad desde unos supuestos que son los del hombre y en los que cuenta fundamentalmente su voluntad y su imaginación. Para entender el conocimiento que suministra la ciencia hay que aclararse previamente sobre

---

<sup>2</sup> Cf. Arbor CXLVII, Enero-febrero 1994, 5-75.

las reglas de juego del conocimiento humano, «sus condiciones de posibilidad», en la jerga filosófica. Entonces comprenderemos que la nueva ciencia no es mimesis sino creación, artificio, transformación de la naturaleza a voluntad y a gusto del hombre. La ciencia es invención y el científico un inventor.

#### 4. EL ANUNCIO DE UN PROBLEMA MORAL

Que la ciencia sea una *huida de la realidad*, como denuncia Norman, o que sea un acto de *creación o artificio*, como venía a decir Galileo, lo cierto es que ahí se anuncia un problema moral sobre el que luego volveremos, a saber, el de la responsabilidad respecto a las consecuencias que ese acto tiene en los demás y en la naturaleza. Desde la teoría de la ciencia como «proyecto de trascendencia», en palabras de Formann, no es difícil pronosticar el desinterés de los científicos por las consecuencias de sus investigaciones. Si resulta que la sociedad, según Weisskopf, «espera del físico que investigue lo que él juzgue más interesante», entonces tendremos que a) la ciencia no tiene límites morales a su investigación. El único compromiso es con el objeto investigado y nada ni nadie puede impedir que lo que es o pueda ser se manifieste y b) que los problemas morales sólo pueden situarse en el momento de su aplicación tecnológica. Como diría Bridgmann, la responsabilidad de los científicos se reduciría «a que sus inventos no sean mal utilizados». Lógico entonces que el científico comparta con Heisenberg su opinión sobre los investigadores que descubrieron los componentes de las armas nucleares: «los físicos no acarrearán ninguna culpabilidad, ni individual ni colectivamente, por la muerte y destrucción de Hiroshima». Como dice el relator velado en la novela *Teorema de Pitágoras* de J. Jiménez Lozano, «Hiroshima sólo es la prueba del nueve de que teoría y cálculos precisos sobre la fisión del átomo son perfectos».

Y, sin embargo, a mí me parecen un tanto apresurados tanto los juicios exculpatorios como los inculpativos. Antes de plantear el problema moral de la ciencia, creo que es obligado tratar de entender el hecho de la razón occidental.

#### 5. EL DESTINO DE LA «RACIONALIDAD OCCIDENTAL»

No se puede separar el fenómeno del conocimiento científico moderno del de toda la «racionalidad occidental». Ahora bien, la racionalidad occidental no es un mero *hecho* sino un *destino*. Con el término *destino* quiero dar a entender ese momento fatídico del desarrollo de la razón moderna en el que ésta escapa a la voluntad del hombre y orienta a la historia por derroteros imprevistos.

No soy historiador de la ciencia pero es difícil no ver, a cualquiera que contemple las formas de la razón contemporánea, una profunda herida, una grave frustración en lo referente al proyecto histórico que diseñó la razón moderna. El mérito del pensamiento postmoderno, con sus excesivas denuncias de la muerte de la razón, de la historia y de la filosofía, es el de haber publicitado lo que ya era un secreto a voces: la frustración de aquel proyecto ilustrado y, en cierta medida, de la propia Ilustración.

¿Qué es lo que ha ido mal? Yo recomiendo a quien quiera reflexionar sobre esa pregunta que, en lugar de entretenerse con la gesticulante literatura postmoderna (Fukuyama, Baudrillard, Marquard, etc.), escuche los análisis madrugadores de alguien que desde la empatía con la racionalidad científica supo describir magistralmente el destino de la racionalidad occidental. Me refiero al ya citado Max Weber.<sup>3</sup>

Pues bien. Cuando el Siglo de las Luces alumbró la Ilustración, la *razón* se escribía con mayúscula. La razón ilustrada hereda un aspecto bien señalado por un filósofo *marrano*, quizá el más grande de la Modernidad, llamado Benito Spinoza: que la razón es *salvadora*. Salva el sentido. La función de una razón crítica y autónoma es poner orden en un mundo sin sentido, es dar orientación a una realidad caótica e imperfecta si el hombre la deja de la mano. La razón ilustrada -razón *carismática*, la llamaba Weber- es ofrecer un horizonte común de sentido a toda la actividad del hombre adulto, el que se había sacudido las tutelas tanto de Dios como de la Naturaleza. Por eso la razón moderna es fundamentalmente «teleológica»: su función es transformar el desorden existente en un mundo *cósmico* mediante el «uso crítico y público de la razón», que decía Kant.

La razón moderna es salvadora, dadora de sentido. Pero dar sentido ¿a qué? ¿a quién? Pues a todas esas actividades implicadas en la construcción de un mundo adulto, emancipado de patrocinazgos religiosos u otros y que se hacen cargo no del sentido del individuo sino del sentido de toda la creación. Esas actividades que conforman lo que en filosofía se ha dado en llamar la «racionalidad teleológica» son de tres órdenes: unas se especializan en la fijación de objetivos y de eso se ocupa la *racionalidad política*; otras, en la dotación de medios para obtener esos fines y de eso se encarga la *racionalidad económica*; también hay que contar, en tercer lugar, con la interpretación simbólica de la realidad. Para el hombre el mundo es más que pura facticidad: tiene una

---

<sup>3</sup> Sobre el destino de la racionalidad occidental véase M. Weber, *Wissenschaft und Ökonomie y Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Hay traducción de ambos (ver referencias al final)

plusvalía significativa que hay que desentrañar para poder entender tanto la significación del mundo como la del hombre en relación con él. Y de eso se encarga la *racionalidad cultural* de la que forman parte la ciencia, la ética y la religión.

Tenemos por consiguiente que la moderna racionalidad occidental es una armoniosa construcción con un único estilo y tres grandes naves o, si se prefiere, tiene una inspiración *monoteísta*, tomando al monoteísmo por metáfora de una razón envolvente que da sentido al todo, y un despliegue material *politeísta*, metáfora igualmente de las tres grandes racionalidades o lógicas específicas: la del poder, la del dinero, la del saber.

Pero todo ese bello y complejo edificio montado por la Ilustración pendía de un hilo, a saber, que en cada racionalidad específica (en la política, en la económica y en la cultural) se encontrara un punto de equilibrio entre la lógica específica (del poder, del dinero y del saber) y la inspiración salvadora o dadora de sentido de la razón globalizadora. Y eso es lo que no ha tenido lugar. Hemos asistido a un gran despliegue y desarrollo de cada racionalidad específica. Y ese desarrollo ha supuesto no un compromiso con la razón inspiradora de sentido sino el divorcio o la emancipación. Ese es el *destino* de la racionalidad occidental.

De ese divorcio se derivan dos tipos de consecuencias. En primer lugar, al desligarse cada racionalidad específica del horizonte de sentido que proporcionaba la razón ilustrada, se produce un grave *déficit de racionalidad* en cada esfera. La medicina, por ejemplo, cura y tiene por objetivo curar todo tipo de enfermedad. Pero la ciencia médica no se pregunta ni sabe si la vida vale la pena vivirse ni cuándo deja de ser digna de ser vivida. Cada racionalidad opera con un supuesto previo -el de que lo que investiga es digno de saberse- pero no es capaz de justificarlo racionalmente. Eso no significa que el *médico* no tenga una idea sobre la vida y la muerte. Pero todas esas ideas sobre valores no se derivan de una razón comunicable sino que cada científico se las inventa soberanamente. Se habla entonces del *politeísmo* de los valores.

En segundo lugar, al disolverse el papel moderador de la razón ilustrada cada racionalidad específica tiende a colonizar el resto. Se ha convertido en un tópico, por ejemplo, la afirmación de que en nuestros días la racionalidad científica se ha erigido en paradigma de la razón, condenando a otro tipo de racionalidades sea a importar la científica (se habla así de ciencias filológicas o históricas) sea a emigrar a las espesas sombras de la irracionalidad o de la literatura. Pero este fenómeno no es exclusivo de la ciencia. Es, por el contrario,

la tendencia de todo tipo de racionalidad específica. Observamos, por ejemplo, cómo el desarrollo de la racionalidad económica impulsa hacia una mundialización de la economía que de hecho se está traduciendo en una colonización de la política. La racionalidad del mercado no sabe por qué tenga que respetar los límites del Estado que, sin embargo, para la racionalidad política es fundamental.

En términos weberianos se puede traducir este fracaso de la Ilustración como un reencantamiento del mundo o vuelta de los dioses. La Ilustración, en efecto, con su ambicioso programa de organizar la realidad desde la razón supuso un contundente *desencantamiento* del mundo. La razón expulsaba a los dioses. Pero ahora, dice Weber «aquellos innumerables dioses de la antigüedad, a quienes se les «desmitificó» y se encuentran transformados en poderes impersonales, se levantan de sus tumbas dispuestos a dominar nuestras existencias». Lo que se da a entender con la vuelta de los dioses no es sólo el desmenbramiento de un imperio en Estados independientes sino más bien que la función dadora de sentido que inicialmente se arrogaba la razón ilustrada ahora recae sobre cada cual, sobre el *gusto* y no la razón, como diría Nietzsche. El *daimón* particular sustituye a la razón carismática.

Decía hace un momento que me parecían apresurados todo esos juicios que inculpaban de irresponsabilidad a la ciencia. Ahora se puede ver por qué. Todas las racionalidades sectoriales modernas son autistas y, paradójicamente, sólo salen del ensimismamiento para colonizar tierras extrañas. A la ciencia le es racionalmente extraño el problema de la responsabilidad moral como lo es la justificación racional de su propia actividad. Por la misma razón que se desinteresa de los miles de muertos de la bomba atómica, el físico heisenbergiano ignora por qué investigó en armas nucleares. Entiéndase bien, sus razones -en el sentido de sus «motivos»- tendría, pero para explicar racionalmente por qué investigaba tendría que remitirse a un sentido global de la existencia o a una teoría de la verdad que escapan a la racionalidad de la física.

Me interesa subrayar que el mismo *déficit de racionalidad* que encontramos en las demás esferas, también lo encontramos en la ética. Cuando uno oye que la única ética digna de este nombre es la *ética de la convicción*, el citado *déficit de racionalidad* se hace patente. Una *ética de la convicción* es aquella que quiere ser consecuente con los principios sin atender a las consecuencias. Su lema es *fiat justitia, pereat mundus*: que se haga justicia aunque caiga el mundo. Ahora bien ¿imaginamos lo que sería una decisión política que se tomara en nombre de un principio abstracto sin atender a sus consecuencias? La prudencia

política obliga a medir las consecuencias de cada decisión. ¿Por qué tachar de inmoral a cualquier prudente medida política? Algo no funciona bien en la *ética de la convicción*, cuando se estigmatiza moralmente a la política por ser política. Por supuesto que la «lógica» ética no puede coincidir pura y simplemente con la política. Pero ¿deben ser tan excluyentes? A eso me refiero con lo del *déficit de racionalidad*: se echa de menos un horizonte común que obligara a las racionalidades sectoriales a *rozarse*, a entrar en conflicto pero también a sumar complicidades para la construcción de ese horizonte de sentido.

## 6. ¿QUÉ HACER?

No parece que haya más de dos líneas de solución: o bien ponerse a la búsqueda del propio *daimón*, conscientes de que esa opción, personal e intransferible, escapará a cualquier tipo de racionalización, o bien no renunciar a algún tipo de razón carismática.

Los tiempos que corren son favorables al *politeísmo*. La popularidad alcanzada por el pensamiento postmoderno da idea de cuán arraigada está en la sociedad contemporánea el desprestigio del *monoteísmo*, es decir, de los grandes relatos, de la idea de una sola razón verdadera, de las filosofías de la historia. Dos de los libros más festejados de esta novedad llevan los significativos títulos de *Adios a lo sustantivo* y *Apología de lo contingente*<sup>4</sup>. Sobre la Postmodernidad se ha escrito mucho. Yo sólo quisiera llamar la atención sobre una significativa modalidad, la que se entiende a sí misma como *polimitismo*. Para estos pensadores, el fracaso de la razón ilustrada no se salda con una cualquiera «vuelta de los dioses» (politeísmo) sino con «la vuelta de los mitos» (polimitismo). Esa ligera diferencia semántica trata de dar a entender que el reconocimiento de una pluralidad de racionalidades y la consiguiente busca por cada individuo de su *daimón*, de su mundo de valores y fines, no hay por qué entenderlo en términos antirracionalistas o míticos sino en términos modernos, aunque postilustrados.

Para estos pensadores, en efecto, no todos los mitos son aceptables hoy: los hay buenos y malos, los hay que favorecen el espíritu ilustrado y otros que lo entorpecen. La maldad mítica la personifica el *monomito* (el monoteísmo), mientras que el mito bueno es el *polimito*. Cuando se habla de *monomito* no se está pensando en el Dios abrahámico sino en su versión secularizada: en la existencia de la Razón, con mayúscula, y sus derivados, llámense Clase, Proletariado, Humanidad, Progreso, etc. Esa razón es mala porque sólo adquiere

<sup>4</sup> Cf. las obras de O. Marquard (1987) y (1991).

sentido al precio de negar las razones con minúscula. Se sustituye a ellas y, por tanto, se sustituye a la realidad. La razón *salvífica* sólo tiene sentido en un reino de maldición que necesita, por tanto, ser redimido. Por eso la Razón acaba siendo un (mal) mito, un mito gnóstico. El gnosticismo conlleva desprecio y desinterés por la realidad presente porque piensa que su sentido y salvación sólo acontece en el momento de su acabamiento. Pues eso es lo que ocurre con todas estas interpretaciones de la realidad que colocan el sentido de lo inmediato y cotidiano en algo que está por venir y que, en ese sentido, «no es de este mundo».

El mito bueno es el *polimito*, es decir, la pluralidad de mitos. La pluralidad de mitos como la pluralidad de dioses limita el poder de cada dios y deja al hombre campo libre suficiente para ser él mismo. *Divide et fuge*. En el *polimitismo* está el invento más grandioso de la humanidad, aquello que es como el oxígeno del humano existir: *la división de poderes*. Esta no viene de Montesquieu o de Locke, sino que es un regalo de los dioses. Es una herencia del Olimpo.

El *polimitismo*, con su división de poderes, es como una cifra mágica encaminada a garantizar el logro humano por antonomasia -la libertad- y que se expresa en formas tan conocidas como la separación de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial; o en la querencia moderna al nacionalismo, esto es, al resquebrajamiento del Estado monolítico; o en el gusto por la disidencia o por la figura del mercado capaz de regular por su cuenta el interés general desde el libre juego de los particulares; o en el florecimiento de las éticas ensimismadas... Hay que acabar, dicen, con la «pretensión de universalidad» de la vieja filosofía, empeñada en hablar de verdad y de bondad. Sólo hay verdades y bondades.

Conviene insistir en que esta vuelta de los mitos no es ningún arcaísmo sino que quiere ser ilustrada. No sólo el *polimitismo* se siente garante de la individualidad, principal herencia ilustrada, sino que además convive con la necesidad y la existencia de un conocimiento científico de la realidad. En este tipo de planteamiento, en efecto, se parte de un *logos* encarnado en las «ciencias de la naturaleza» y se busca el lugar preciso del pensamiento que no es científico en función del conocimiento propiamente científico.

¿Cuál es el lugar y la función de todo ese vasto continente llamado humanidades o «ciencias del espíritu»? Lo explican los postmodernos con una «teoría de la compensación de funciones». El conocimiento de la realidad es un asunto demasiado serio como para dejárselo a las humanidades; eso es cosa

del *logos científico*. Lo que ocurre es que la marcha triunfal de ese logos produce desajustes y consecuencias no queridas en los hombres y en la sociedad. Es entonces cuando interviene el conocimiento no científico como una especie de taller de reparaciones donde se arreglan los desperfectos causados por la ciencia. Veamos cómo.

El proceso de modernización, pilotado por la ciencia, causa «pérdidas vitales» tanto en el sujeto como en el objeto del conocimiento. Primero, en el sujeto, es decir, en el propio científico. El científico tiene que «neutralizar» en el laboratorio todos aquellos componentes subjetivos tales como la lengua, la religión o la cultura, que constituyen su «mundo de la vida». Sólo entonces accede a la dignidad de ser perfectamente intercambiable por cualquier otro de sus mismos conocimientos. Este divorcio entre la vida y el laboratorio priva al conocimiento científico de una dimensión -la lengua, la cultura, las creencias- sin la que la vida es inexplicable. En segundo lugar, un empobrecimiento del objeto. El sabio moderno es un *experto* que sabe de cosas. *Lo que es* interesa en cuanto cosa medible que puede ser conocida con exactitud, reproducida industrialmente y convertida en mercancía. *Lo que es* interesa en cuanto artificialidad maleable, perdiendo el colorido y la capacidad de sugestión que tiene la cosa.

Por eso se pide a la filosofía que cuente historias: *historias sentimentales* que rellenen el vacío pasional de una razón calculadora; *historias de identificación patriótica* que cubran las lagunas que causa un progreso disgregador e *historias de sentido* que suplan la desorientación que conlleva el desarrollo de la racionalidad dominante que sabe cómo ganar etapas pero nada dice sobre dónde colocar la meta.

Nótese que se pide a la filosofía que *compense*, es decir, que rellene o disimule el vacío, pero reconociendo que a ella le falta capacidad cognitiva para fijar un horizonte cualquiera a la ciencia. A la filosofía y a la «literatura» le está vedada toda forma de conocimiento, por eso no puede dar satisfacción a las necesidades o insuficiencias de la ciencia. Tan sólo cabe *disimularlas*. El filósofo es como el *extra* de una película. Ahí está, dispuesto a asumir los riesgos cuando peligrá la vida del artista. Su vida es menos valiosa que la del protagonista, por eso es un *extra*. Pero algo tiene que no tiene el actor principal: cuando se llega a situaciones donde el hombre se juega mucho, la «claridad» del científico da miedo por lo que tiene de simplicidad. Se llama entonces al filósofo no para que ilumine la situación sino para que espese la escena, la complique, la oscurezca, quizá para ganar tiempo y posponer la decisión.

Esas pérdidas subjetivas y objetivas demandan ser compensadas por una mirada capaz de ver más que lo que ve el experto y de otra manera a como mira el científico. Esa mirada diferente, matizada como la vida y plural como el número de investigadores, es la del hombre de letras que sabe contar los hechos siendo consciente de las circunstancias subjetivas y objetivas que concurren en el acto de la narración.

Me interesa señalar que en ningún momento se niega el *déficit de racionalidad* que afecta a la racionalidad científica. Sólo se le trampea.

Pero, ¿y si no se renunciara a la *pretensión de universalidad* de la razón? ¿Y si no se da por definitivamente perdido el proyecto ilustrado? Estaríamos entonces en el otro extremo de la posible opción. Pero para transitar por esa senda sería necesario superar un inmenso obstáculo.

Cuando hemos expuesto el origen de la racionalidad moderna occidental hablábamos de la inspiración carismática o salvífica de la razón: la razón ilustrada tenía *pretensiones de universalidad* en el sentido de que se presentaba como dadora de sentido a un mundo insensato. Sería un error pensar, sin embargo, que esa *pretensión de universalidad* se la sacaba la razón de la manga. No era un invento racionalista. Era, por el contrario, el reflejo en la razón de una matriz cultural previa a la racionalidad occidental: el «Weltbild» religioso o, más exactamente, la imagen judeocristiana del mundo tal y como la actualizaba el protestantismo ascético. El punto vertebrador de la explicación weberiana del destino de la racionalidad occidental es el descubrimiento de que, a la hora de racionalizar la orientación de la vida, es determinante el talante ante la vida que caracteriza a cada una de las grandes religiones. Del talante hinduista se desprende una determinada racionalidad, distinta de la que deriva del talante budista o cristiano. ¿Cuál es la imagen judeocristiana del mundo que cultiva el protestantismo ascético y que subyace a la racionalidad occidental? La de un mandato divino que se da al hombre para que transforme un mundo caído en un cosmos que refleje la gloria de Dios. De esa «imagen religiosa del mundo» deriva el contenido de la actividad racional del hombre: transformar el caos mundano en cosmos, en el que cada parte tenga su lugar y compongan un todo armonioso. Esa sería la substancia de la razón salvífica o carismática, incomprensible sin la matriz religiosa protestante.

Ya hemos dicho que esa inspiración universalista o salvífica originaria se ha esfumado al desarrollarse las racionalidades sectoriales que llevaba implícita. ¿Se puede rebobinar la historia, recuperara esa inspiración originaria y diseñar un desarrollo que no pierda de vista el sentido del mundo? ¿Es posible rescatar una tradición cultural, viva y hegemónica, cuando ha dejado de serlo?

No parece posible y no tanto o no sólo porque entretanto «Dios ha muerto», como decía Nietzsche, es decir, el mundo se ha secularizado radicalmente, sino, sobre todo, porque las distintas racionalidades se han emancipado de la casa paterna. Al nostálgico e insatisfecho con la historia, Weber le recomienda que vaya de visita a los viejos templos donde seguramente tendrá una cálida acogida y algún consuelo pero ninguna solución. Habrá pues que arreglárselas con el propio *daimón*.

## 7. IMAGEN JUDÍA DEL MUNDO Y RAZÓN ANAMNÉTICA

¿Está todo dicho? ¿Hay que renunciar definitivamente a toda forma de «pretensión de universalidad»? Una mirada a nuestro alrededor muestra que los hay que no renuncian a esa herencia. Son los *dialécticos de la Ilustración*, convencidos como están de que la razón ilustrada es aún capaz de reconocer sus errores y, desde la autocrítica, enderezar el rumbo.

Por mi parte creo conveniente tratar de *ampliar el concepto de Ilustración*. Kant se preguntaba si los suyos eran tiempos ilustrados o de Ilustrados. No eran, se respondía, tiempos ilustrados o plenamente racionales y a la vista estaba. Eran tan sólo tiempos de Ilustración, es decir, tiempos en los que se hacía camino el concepto de razón elaborada por El siglo de las Luces. «Desde este punto de vista», apostillaba Kant, «nuestra época es el tiempo de la Ilustración o el siglo de *Federico*».

Ahora bien ¿por que ceñir la razón emancipadora a la que produce El Siglo de la Ilustración? La respuesta a esta pregunta tiene que ver con las posibilidades de la «imagen religiosa judeocristiana del mundo» que subyace a la Modernidad.

Entiendo que la teoría weberiana que relaciona «imagen religiosa del mundo» con racionalidad contribuye a plantear los problemas de la ciencia en su verdadera dimensión como problemas de la racionalidad occidental. Los problemas de la ciencia hay que ubicarlos dentro de una historia de la razón. Y no hay solución a problemas particulares más que desde una reconstrucción de la racionalidad en su conjunto. Aceptando pues que los *déficits* de racionalidad de las lógicas modernas del poder, del dinero y del saber puedan interpretarse bajo la rúbrica *destino de la racionalidad occidental* o fatalidad de una razón concebida en el monoteísmo y alumbrada en el politeísmo, lo que me parece discutible, en la tesis weberiana, es que la matriz judeocristiana se agote en la visión del mundo propia del protestantismo ascético y que sólo sea concebible la llamada «racionalidad occidental».

Los conocimientos históricos y hermenéuticos que hoy tenemos nos permiten avanzar la siguiente hipótesis: a) que la imagen judeocristiana del mundo no se agota en la del protestantismo ascético y b) que no se agotan las posibilidades de la razón europea en la llamada «racionalidad occidental».

Que el judeocristianismo no se agota en el protestantismo ascético es algo que ni el propio Weber discute. El problema es si hay otra imagen judeocristiana del mundo con la fuerza universalizadora del protestantismo. Ahora bien, el que no haya otra comparable no significa que no haya otra.

Ha habido otras imágenes judeo-cristianas del mundo. Unas, propiamente *judías*, que han existido al margen del cristianismo (entendiendo por cristianismo tanto una religión específica como la cultura secularizada de ella derivada). La cultura europea dominante lo sabía, aunque la rechazaba. Fruto de esa actitud es la *cuestión judía*, un *topos* filosófico y político que acompaña como una sombra al desarrollo de la racionalidad occidental. El judaísmo era una *cuestión* o problema para la cultura cristiana dominante porque representaba lo inasimilable por ella.

Pero también existen otras imágenes religiosas del mundo *judeo-cristianas*, no representadas en el protestantismo ascético. Son imágenes mestizas representadas, por ejemplo, por figuras como la del *converso* y la del *marrano*. Sin pretender entrar a fondo en el asunto, baste enumerar algunos rasgos característicos de esa imagen religiosa del mundo: visión humana e intramundana de la salvación (en el marranismo), la subjetividad como intersubjetividad, el sufrimiento como principio de individuación, la religión emparentada con la razón y enfrentada al mito, la memoria como categoría estructural del conocimiento, etc.

¿Por qué, sin embargo, esa matriz cultural se eclipsa ante la del protestantismo ascético? Aquí se anuncia un serio problema sobre la identidad cultural de Europa. La imagen dominante, en las interpretaciones históricas y en las teorías sobre Europa, es eminentemente *helenística*. Se reconoce un hilo conductor que va desde la Jonia de Parménides hasta la Jena de Hegel pasando por la Roma cristiana. Es la Europa del *logos* griego que llega a su madurez en el Siglo de las Luces alumbrado por los tres grandes acontecimientos de la Modernidad: La Reforma protestante, la Ilustración del pensamiento y la Revolución Francesa. La identidad de Europa va ligada al *logos* y con él puede casar un cristianismo helenizado pero menos el espíritu que viene de Israel.

Pero Europa no viene sólo de Atenas y Roma sino que también viene de Jerusalem y de Toledo. Eso no se ha querido reconocer. O, mejor dicho, la filosofía, por ejemplo, siempre lo ha sabido. Pero ha preferido marginar esa tradición de la del logos inventándose el tópico de «La cuestión judía». Era una manera de eliminar de golpe una cultura diferente. Sabemos con qué efectos: mucho antes de que los judíos fueran liquidados físicamente lo fueron metafísicamente, como cultura. No es el problema político o moral del Holocausto lo que aquí se evoca sino la dimensión epistemológica que no puede ni debe ser monopolizada por el *logos occidental*.

Entiéndase bien. No se pretende afirmar que existe una racionalidad distinta inspirada en otra «imagen judeocristiana del mundo». Para poder decir eso habría que empezar constatando la existencia de una tradición judía viva y hegemónica en Europa. Lo que no es el caso. La pretensión es más modesta: ver si existen fragmentos de esa tradición, que no han sido metabolizados por la lógica griego-occidental, que están ocultos y que no han dejado de incidir en el pensamiento occidental, aunque haya sido en sus márgenes.

Ahora podríamos intentar enumerar algunos rasgos específicos del conocimiento derivado de esos fragmentos de imágenes judeocristianas del mundo. Habrá formas específicas de conocimiento si existen imágenes específicas del mundo. Habermas, que reconoce la aportación filosófica del judaísmo a la cultura occidental, rechaza, sin embargo, que tengan hoy una personalidad diferenciada<sup>7</sup>. Entendemos sin embargo que ahí están esas formas propias de conocimiento, inasimiladas, como inasimiladas fueron las imágenes religiosas de procedencia.

### *I. La imagen judía del mundo desemboca en un tipo de conocimiento que es más «legein» que «logos»*

El judaísmo, dice Neher, tiene una concepción dramática del hombre en el mundo. El hombre llega al mundo, por un lado, *demasiado tarde* cuando la fiesta ya ha comenzado. Se siente arrojado a un mundo que él no ha creado y donde la felicidad es un recuerdo o un sueño pero ninguna realidad. Pero, por otro, *demasiado pronto* en el sentido de que el final del plan depende de su actuación. Eso significa que la autonomía del hombre no es absoluta: se debe a un proyecto.

<sup>7</sup> La pregunta por la contribución racional del judaísmo va ganando espacio. Véase, por ejemplo, el reciente artículo de J. Habermas «¿A quien pertenece la razón anamnética?», en la revista *Isegoría*, nr. 10 (1994). Sobre el pensamiento judío véase H. Cohen *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* y F. Rosenzweig *Stern der Erlösung*, así como la obra de E. Levinas y W. Benjamin. También Reyes Mate (1991).

Eso da pie a un tipo de conocimiento que queda recogido en el distingo heideggeriano -por muy paradójico que resulte- entre «*legein*» y «*logos*». Como se sabe, para Heidegger la historia de Europa es la historia de la metafísica que va de Platón a Nietzsche. Es la historia del *Logos* y también la del olvido del ser. Pero antes de Platón está lo pre-socrático, cuya caracterización viene dada por el significado arcaico del verbo «*legein*», que Heidegger hace coincidir con los significados del alemán «*Gedanc*»: memoria («*Gedächtnis*») y acción de gracias («*Danken*»). De ese verbo, sin embargo, lo que se ha impuesto es el sustantivo «*logos*» con un sentido opuesto al primitivo: «*logos*» remite al término concepto que viene de «*capere*». Es el conocimiento como captación o apresamiento de la realidad. La diferencia entre uno y otro es la diferencia entre la *memoria* y el *concepto*, entre el «*accipere*» y el «*capere*». Con el «*logos*» o el «*concepto*» se puede aprehender la realidad dada o se puede dominar una realidad inventada. Con el «*legein*» o la «*memoria*» se puede pensar lo impensado, se tiene que entender el conocer como hacerse cargo de lo que nos sobreviene: el conocimiento como acogimiento y respuesta o responsabilidad.

## II. *La razón es salvadora*

Para lo que hemos llamado las «razones específicas», el conocimiento es meramente informativo. Se investiga lo que la realidad es y, si hay éxito, se sabe cómo es. El sujeto o la humanidad se enriquece con esos descubrimientos que muestran el poder de la razón aunque sin alterar sus propias estructuras. Dice Frege que «el objetivo del esfuerzo científico es la verdad», dejando bien claro que el objetivo de la ciencia es la *acumulación* de juicios verdaderos.

Para el judaísmo, hay un conocimiento que no es sólo descubrimiento («*Enthüllung*») sino revelación o manifestación del ser de la cosa («*Offenbarung*») que altera radicalmente la estructura de la razón. He dicho «judaísmo» y habría que decir «marranismo». Para el «marrano» Spinoza hay dos tipos de conocimiento: el que procura la *Ratio* (conocimiento científico) y el de la *scientia intuitiva* que es la manifestación de la esencia eterna de la cosa particular y su presencia en la mente del conocedor. Es significativo que un libro altamente metafísico sea titulado por Spinoza *Ética*, dando a entender que el objetivo del conocimiento es la *ética* o *beatitudo*. La felicidad no se da en otro mundo sino que es la presencia en éste de la eternidad.

## III. *Se trata de un conocimiento moral*

La verdad y la libertad se funden y confunden. Hay un mito bíblico que no ha cesado de inquietar a cuantos filósofos se han acercado a él. Me refiero al

mito de la *expulsión del paraíso*. Hubo siete primeros días de la creación en los que ocurrieron grandes acontecimientos pero sin contar con el hombre. La historia del hombre comienza, sin embargo, el día octavo, cuando ejecuta el primer acto libre: comer la fruta prohibida. La historia del hombre comienza con una caída. Pero ¿por qué el momento en el que el hombre hace uso de su libertad coincide con una *caída* que acarrea la pérdida de la felicidad paradisiaca? Lo que se quiere dar a entender, creo yo, es que el conocimiento humano no es neutro ni inocente. Es un conocimiento moral pues implica distinguir entre el bien y el mal. Pero todavía dice algo más ese relato bíblico: que la dimensión moral del conocimiento no es el resultado de nuestra propia investigación. Es, por el contrario, algo que descubrimos cuando el otro nos pregunta «¿dónde estás tú?», ¿de qué lado te encuentras? Entonces nos descubrimos desnudos. La respuesta a esa pregunta es la que nos constituye en sujetos humanos morales, es decir, responsables.

La verdad como *manifestación* y no sólo como descubrimiento; el conocimiento como *acogida* o respuesta y no sólo como *aprehensión* o autonomía; el saber como *tensión entre lo bueno y lo malo* y no sólo entre lo verdadero y lo falso, todo eso alude a un mundo cultural que no nos es totalmente ajeno aunque esté postergado.

Para ilustrar esos dos mundos que forman parte de nuestra común cultura no encuentro mejor ayuda que la del *Petit Prince*, de Antoine de Saint Exupéry. Como recordarán el *Petit Prince* se encuentra en el Cuarto Planeta con un hombre de negocios muy ocupado. Cuenta estrellas. ¿Qué haces tú con esas estrellas?, le pregunta el curioso hombrecito. Yo las poseo y así soy rico. Pero ¿cómo se pueden poseer estrellas? y ¿para qué? Al *Petit Prince* le costaba entender al hombre de negocios pues él tenía una flor y la regaba cada mañana. Poseía un volcán y lo deshollinaba cada día. Disponía de una bufanda y se la ponía cuando hacía frío. En una palabra, a las cosas les venía bien que él las poseyera pues en él tenían sentido, «mais toi tu n'est pas utile aux étoiles». Para el hombre de negocios, en efecto, poseer era tener títulos de propiedad que se registraban en lugar seguro.

Lo que está en juego en las formas del conocer es la relación del hombre con la realidad. El hombre de negocios del Cuarto Planeta simboliza una y el *Petit Prince* otra. Las dos forman parte de la tradición occidental: una goza de todos los favores y la otra es un problema. Importa descubrir la lógica de las cosas y a las cosas y a los hombres importa descubrir su mutua relación. Está en juego la dicha.

### Referencias Bibliográficas

**Gadamer, H.G. (1990)**

*La herencia ilustrada*, trad. de Pilar Giralt Gorina. Península: Barcelona.

**Habermas, J., (1994)**

«¿A quién pertenece la razón anamnética?» en *Isegoría*, 10. .

**Marquard, Odo (1987)**

*Apologie des Zufälligen*, Reclam: Stuttgart.

**Marquard, Odo (1991)**

*Abschied vom Prinzipiellen*, Reclam: Stuttgart

**Norman, Paul (1994)**

“Física, Modernidad y nuestra evasión de la responsabilidad”, *Arbor CXLVII*, 51-75.

**Reyes Mate, M., (1991)**

*La razón de los vencidos*, Anthropos: Barcelona.

**Weber, Max (1988)**

*Ensayos sobre sociología de la religión*, Taurus: Madrid.

**Weber, Max (1987)**

*Economía y Sociedad*, FCE: México.