

El cerco de la razón desarrollista

I.—LA RACIONALIZACION ANTE EL «TRIBUNAL DE LA RAZON»

1. AMBITO Y PATOLOGIAS DEL CERCO *

En este ensayo, como se desprende de su mismo título, intento cualificar un tipo de *cerco* impuesto por una razón especial, a la que llamo *razón desarrollista*. Deseo aclarar inmediatamente el horizonte o ámbito que se cerca; y quiero soltar a bocajarro una andanada de sus más relevantes síntomas patológicos ¹.

Según veremos más adelante, la razón no puede concebirse como algo perfilado y acabado de una vez para siempre, con límites bien definidos y precisos contornos. Se trata, más bien, de un fondo vital indeterminado, capaz de manifestaciones múltiples a lo largo de la Historia. Las «razones» nacen, se desarrollan, y muchas de ellas mueren sin dejar apenas rastro. Lo propio de cualquier razón

* En el presente ensayo utilizaré las siguientes siglas. *ESR* en vez de M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 vols. (Taurus, Madrid 1983-87). *ES* en lugar de M. Weber, *Economía y sociedad*, 4 vols. (FCF, México 1944). *TAC* en lugar de J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols. (Taurus, Madrid 1987). Estas obras se citarán con la sigla seguida de volumen (en números romanos) y página (en números arábigos). *HPC*, *HPE*, *HPF* en vez de «Hombre Productor Consumidor», «Hombre de la Predestinación Eterna», «Hombre de la Pragmática Formal» respectivamente.

¹ La expresión «cerco», a fuer de metafórica, caracteriza muy bien lo que se pretende en el ensayo. El vocablo «razón desarrollista», en cambio, no se usa en sentido traslaticio. Espero aclararme sobre ambas en los § 7-9 del ensayo.

es *racionalizar ámbitos*. El ámbito inmenso del ser en toda su generalidad, el sutil mundo de los entes geométricos, los secretos reductos del átomo o de la célula, la plenitud de la vida o el vacío de la muerte. Pero la razón racionaliza, sobre todo, la misma vida humana, contribuyendo a crear *Formas de vida*². Las obras de la razón, en este sentido, no son los «Elementos» de Euclides o los «*Philosophiae naturalis principia mathematica*» de Newton. Se trata, por el contrario, de culturas, sociedades, estilos de vivir la vida humana, modos específicos de ser hombre.

El cerco a que me refiero en este artículo es el *cerco resultante de la racionalización de una Forma de vida*. Es la Forma de vida aparecida en la *modernidad europea*, un nuevo talante de humanidad bautizado de muchas maneras. Habermas, por ejemplo, alude a nombres «como sociedad industrial, postindustrial, tecnológica, científica, capitalista de capitalismo tardío, monopolista de Estado, capitalista de Estado, totalmente administrada, terciaria, moderna, posmoderna, etc.»³. No hace falta ponderar el valor que cobra la razón para la modernidad europea. La reflexión cumbre de la Filosofía de esta época gira en torno a la racionalidad. Hegel resume bien las posiciones fundamentales al respecto en la «Enciclopedia de las ciencias filosóficas»⁴. No es el tema de este ensayo.

M. Weber tiene el indudable mérito de haber emprendido un profundo análisis de las sociedades desde la *categoría de la racionalidad*. Esta se traslada de las áreas puras del pensamiento y el lenguaje a las Formas de vida, tratando de poner sobre el tapete su impacto en la configuración activa de los modos de ser hombre. Weber ha

2 El concepto de «Forma de vida» no se identifica con el de «Mundo de la vida»; al menos no en el sentido que usa Habermas el último.

3 J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico* (Taurus, Madrid 1981) p. 41.

4 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Eds. Libertad, Buenos Aires 1944) p. 36 ss.

buceado en esta dirección a nivel universal, pero lo ha hecho con la expresa preocupación de describir la *racionalidad europea* inmersa en la *Forma de vida moderna*⁵. Al hilo de una abrumadora información, penetrada siempre de finos matices críticos, con envidiable perspectiva histórica y exquisita sensibilidad por lo humano, ha lanzado también su *diagnóstico* de nuestra Forma de vida. El diagnóstico exhibe claros acentos *patológicos*. La irracionalidad anida en todas las Formas de vida modernas, ya adopten la figura de liberalismo o de socialismo. La emigración actual del Este europeo hacia el Occidente, la gran sorpresa de finales de siglo, no representa, según el diagnóstico de Weber, acceso alguno hacia la salud social.

La dimensión patológica, irracional, de nuestra Forma de vida, siempre según Weber, puede expresarse de diversas maneras, de acuerdo con el número de síntomas que se tomen y de su interpretación. Habermas, por ejemplo, escoge la falta de libertad y de sentido. Su hermenéutica, por otra parte, no coincide con la de Weber⁶. Yo elijo los síntomas erosión de libertad, pérdida de sentido, disolución del sujeto y quebranto de la fraternidad⁷. Los traigo a colación, en efecto, como primeras cualificaciones del cerco que la razón desarrollista impone a nuestra Forma de vida. El significado que les atribuyo, asimismo, tiene cariz de aproximación intuitiva. Weber se expresa a veces con patéticos acentos apocalípticos de vacío absoluto de libertad, sentido, personalidad y fraternidad en nuestra Forma de vida. Hay muchos autores que dramatizan en este asunto hasta el extremo. El juicio de las patologías, como veremos más adelante, es complicado. De momento pienso simplemente en términos de desgaste, erosión, pérdida, descomposición progresiva, debilitación y que-

5 ESR, I, 11 ss.

6 TAC, I, 316 ss.; II, 429 ss.

7 ESR, I, 164-67, 437-66. ES, II, 243 ss. M. Weber, *La ciencia como vocación*, en *Idem, El político y el científico* (Alianza Ed., Madrid 1972³) p. 196 ss.

branto. Un *cercos*, en suma, que la *razón desarrollista* teje implacablemente en torno al estilo de vivir la vida en la modernidad europea.

La *erosión de libertad* implica siempre límites, más o menos devastadores, que impiden el cabal despliegue del ser humano. Este despliegue se realiza a través de la acción humana. Pero el hombre moderno está avocado por necesidad a la acción profesional, al estrecho horizonte del especialista, particularmente a las infinitas y diminutas células del burócrata. La empresa y el instituto estatal son hoy los principales propulsores de esta empobrecida sustancia humana. Ser especialista, condición indispensable en nuestra sociedad, entraña sin más la ascética renuncia a otras posibilidades de ser hombre. Weber menciona en concreto «la renuncia a la universalidad fáustica de lo humano», y constriñe la autonomía del hombre moderno al apretado espacio de una «jaula de hierro»⁸.

La *pérdida de sentido* se identifica con la dificultad vital para responder a dos tipos de preguntas. El primero tiene que ver con la «situación existencial». Muchos hombres se hallan perdidos en su propia casa, no pueden encajar el sufrimiento social, les abrumba la inmensidad del Cosmos, son incapaces de tomar posturas dignas ante la muerte, el Todo o la Nada. El segundo tipo de preguntas inquiriere sobre «la dirección que se ha de imprimir al obrar». ¿Qué debo hacer? ¿Cómo tengo que vivir? ¿A qué dios sirvo o a qué demonio me encomiendo? Las grandes religiones de salvación, según Weber, han surgido precisamente para situar al hombre existencialmente y responder a estas preguntas. «Podemos asegurar aquí... que no hay absolutamente nada sobre el «sentido» del mundo y de la vida que no haya sido pensado de alguna forma en Asia»⁹.

8 ESR, I, 165.

9 ESR, II, 348.

La racionalidad de estas religiones «desencantó» el mundo de poderes mágicos y orgiásticos, pero a su vez la racionalización moderna desplazó a la integral estructura salvífica de las Formas de vida. ¿Quién sustituye al «logos religioso» en el formidable papel de otorgar un sentido a la «jaula de hierro»? Nadie. La Ciencia, la nueva luz de la humanidad, «no es ya un don de visionarios y profetas que distribuyen revelaciones y bendiciones, ni parte integrante de la meditación de sabios y filósofos sobre el sentido del mundo». Si los conocimientos científicos «tienen algún efecto es más bien el de secar de raíz la fe en que existe algo que pueda ser llamado 'sentido' del mundo»¹⁰. La Ciencia actual es incapaz de responder a las preguntas sobre la «situación existencial» del hombre en el mundo.

Tampoco puede contestar a las interrogaciones claves sobre la «dirección del obrar». Esta depende siempre de valores capaces de configurar la vida. Pero hoy las esferas de valores siguen cada una su *propia legalidad*, están disociadas unas de otras, y luchan frecuentemente entre sí. Este politeísmo valorativo parece haber sepultado al Dios de salvación universal. Pues «los numerosos dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y recomienzan entre ellos la lucha eterna». La reflexión científica, en efecto, sólo puede «decir que quien se decide por una postura está sirviendo *a este dios y ofendiendo a este otro*». Pero «sobre estos dioses y su eterna contienda decide el destino, no una ciencia»¹¹. La «jaula de hierro» se convierte cabalmente en «jaula de grillos».

La *disolución del sujeto* atenta directamente contra la apreciada unidad de la persona. La coherencia humana es a la vez difícil y frágil, debido al gran conjunto de fuerzas, tendencias, poderes y relaciones que ha de armonizar.

10 M. Weber, *La ciencia como vocación*, Edic. cit. en nota 7, pp. 225 y 206.

11 *Ibid.*, pp. 218, 223 y 217.

¿Quién o qué hace las veces de centro y quicio de cohesión? Ya se comprende que el politeísmo valorativo enturbia la situación. Quienes creen poseer un centro de coherencia adoptan la ascética, o la mística, como medios de poseerlo más y más. Siempre se excluye el camino de la orgiástica. Los cristianos puritanos, según Weber, escogieron y crearon la ascesis intramundana profesional como signo y senda de salvación eterna, tratando así de perpetuar la no disolución del sujeto, incluso fuera del tiempo histórico. Estos ascetas fraguaron la vida moderna y se olvidaron poco a poco de la salvación. «...los bienes exteriores de este mundo alcanzaron un poder creciente y al cabo irresistible sobre los hombres, un poder que no ha tenido semejante en la Historia». El ascetismo está ahí presente, en ese estilo de vida que implantan por doquier fábricas e institutos estatales, pero está al servicio de un voraz consumismo hedonista. Los hombres se han convertido en «especialistas sin espíritu y gozadores sin corazón», en unas perfectas «nulidades que se imaginan haber alcanzado un estadio de la humanidad superior a todos los anteriores»¹². El consumo representa el triunfo del objeto sobre el sujeto; el consumo consume poco a poco a la persona. No se trata ciertamente de una disolución brutal sino muy placentera. Baudrillard habla en términos de «seducción del objeto»¹³. ¡Y cómo seducen a nuestros contemporáneos los infinitos cachivaches gestados en las grandes firmas!

Una palabra, por último, sobre la patología del *quebranto de la fraternidad*. La racionalidad de una Forma de vida exhibe algún principio de integración social; algo que establezca entre los hombres coherencias semejantes a la cohesión personal. Se trata de razones objetivas, presentes, encarnadas en las comunidades. La Ilustración tomó a

¹² ESR, I, 165-66.

¹³ J. Baudrillard, *Las estrategias fatales* (Anagrama, Barcelona 1984) pp. 86-104, 120-79.

menudo la fraternidad como principio animador del nuevo hombre. La Revolución Francesa la incluyó en sus divisas. Pero la fraternidad, según Weber, es un viejo fundamento de unidad universal común a todas las grandes religiones de salvación. «...su imperativo ético iba siempre en la dirección de una fraternidad universal, por encima de las barreras de las formaciones sociales, con frecuencia incluso de las del propio grupo de fe»¹⁴. Por eso chocó fuertemente en la Historia con el politeísmo valorativo, con cada esfera de valor presta a imponer otra base integradora a costa de la fraternidad¹⁵.

Pero en ningún círculo de valores se quebranta más la fraternidad, para Weber, que en las esferas de la política y la economía, los dos ámbitos precisamente que engendran más «especialistas sin espíritu». El instituto estatal usa el poder como medio integrador. Es el único que puede ejercer la violencia «legítima». «...quien hace política pacta con los poderes diabólicos que acechan en torno de todo poder. Los grandes virtuosos del amor al prójimo y del bien acósmico, de Nazaret, de Asís o de los palacios reales de la India, no operan con medios políticos, con el poder»¹⁶. La economía utiliza el dinero como medio de cohesión social; sigue «su propia legalidad objetiva, cuya no observancia acarrea el fracaso económico y a la larga la ruina». «El cosmos objetivado, despersonalizado, del capitalismo no ofrece en absoluto lugar para las relaciones fraternales»¹⁷. Poder y dinero, vigorosos agentes de competitividad, agresividad, violencia y muerte, rondan como fantasmas por el corazón de los hombres; no entienden de solidaridad social, esclavizan a la Naturaleza, y reducen a nada las trascendencias históricas y metahistó-

14 ESR, I, 443.

15 ESR, I, 443-64. ES, II, 243 ss.

16 M. Weber, *La política como vocación*, Edic. cit. en nota 7, pp. 171 y 173.

17 ES, II, 251. Hondas reflexiones sobre el dinero y el poder, como medios de integración social, pueden verse en TAC, II, 366 ss.

ricas. Su dimensión es universal, la misma que pretende la fraternidad.

2. LA RAZON ANTE LAS PATOLOGIAS DEL CERCO

Las patologías de una Forma de vida, contempladas precisamente bajo la perspectiva de «irracionalidad», cobran acentos patéticos. Esta irracionalidad no tiene parangón con la que se presenta en las estructuras del pensamiento y el lenguaje. En un sistema matemático puede saltar de repente la contradicción, la máxima irracionalidad. De momento causa sorpresa, incluso cierta desolación¹⁸, pero a la postre se asiste con ilusión al nacimiento de nuevas y ricas perspectivas. Esta irracionalidad no produce hambre, sed, violencia y muerte; no quita libertad, aviva más bien el sentido y la solidaridad de los matemáticos, no contribuye a la disolución del sujeto. La irracionalidad de una Forma de vida, en cambio, entraña el penar y padecer de mucha gente. Desgraciadamente se ha constituido en uno de los problemas básicos del momento, y está derivando a un planteamiento general sobre la *naturaleza y significado de la razón para la vida*. «La 'discusión sobre la racionalidad' es hoy uno de los temas principales de la filosofía, la sociología y la antropología cultural»¹⁹.

¿Qué se piensa de la razón, al reflexionar sobre la irracionalidad que ha introducido en la vida moderna? Ante el acoso, ahogo y asfixia de un horizonte emponzoñado, los hombres tendemos instintivamente a trascenderlo, a salir de él a todo trance, sin preocuparnos demasiado por las condiciones y perfiles de la nueva tierra. Esto explica en parte el gran número de actitudes que se han

18 Recuérdese al respecto la sorpresa y consternación de Frege, al recibir la breve carta de B. Russell, donde le anunciaba la contradicción inherente a todo su sistema de Fundamentos. Cf. J. van Heijenoort, *From Frege to Gödel* (Harvard Univ. Press 1967) pp. 124-28.

19 G. H. von Wright, 'Ciencia y razón', en *Sistema*, 83 (1988) p. 13.

adoptado frente a la vida moderna, y más concretamente la variedad de respuestas dadas a la pregunta anterior ²⁰. Voy a indicar tan solo tres de ellas, que casi pueden aventurarse a priori, si nos atenemos a su pura forma.

Muchos se adhieren incondicionalmente a la *negación de la racionalización impresa en nuestra Forma de vida*. Esto equivale al repudio más o menos fuerte y consciente de la razón que gobierna nuestra vida. El rechazo se ha manifestado claramente en dos direcciones. La primera atenta contra ese peculiar modo de encarnarse la razón en la «ascesis intramundana». Esta ascesis, como veíamos más arriba, está inmersa en todas las profesiones modernas, y opera sobre todo a través del sistema económico y el instituto estatal. La ascética implícita y ha implicado siempre renuncia. Renuncia a todos los placeres que se expanden sin medida, en desmesura, como los generados por las fuerzas «irracionales» dionisiacas y orgiásticas. Estas fuerzas catapultan al individuo hacia lo extraordinario, la sorpresa, mientras la ascética marca compases rutinarios, sumamente aburridos. Mucha gente de nuestra cultura ansía placeres contrarios a la ascesis ordinaria, que impera en la «jaula de hierro» de nuestras profesiones. Este espíritu se manifiesta no pocas veces en las consignas «libertarias» lanzadas por la izquierda ²¹. En el fondo son eco del gran Nietzsche, que protestó audazmente, no ya de la ascesis de la profesión, sino de toda la ascética impresa en la vida europea por la razón greco-cristiana ²². Eros, Logos y Sentimiento no se dejan armonizar fácilmente.

20 Un bosquejo de actitudes y respuestas puede verse en J. Moltmann, *El hombre* (Edcs. Sigueme, Salamanca 1973).

21 Para todo este problema puede recordarse la «racionalización» impuesta por la Templanza Clásica. Cf., asimismo, H. Marcuse, *Eros y civilización* (Seix Barral, Barcelona 1968). S. Freud, *El malestar en la cultura*, en Ídem, *Obras completas* (Ed. Bibliot. Nueva, Madrid 1968), III, p. 1 ss.

22 F. Nietzsche, *La voluntad de dominio*, en Ídem, *Obras completas* (Aguilar, Buenos Aires 1951) vol. IX.

La negación de la racionalización encarnada en nuestra Forma de vida toma cuerpo, por otra parte, en el rechazo de la razón tal como se revela en la Ciencia-Tecnología. La modernidad exaltó esta racionalidad a nivel de divino culto, cual nueva diosa capaz de prodigar su gracia a todos los pueblos. Hoy se percibe por el contrario una auténtica rebelión de masas contra esta razón. ¿Cómo se explica este cambio? Se le atribuye la tremenda violencia, rayana en holocausto, que padece la Naturaleza y la Historia. Esta razón, según Habermas, al eliminar la dimensión moral de la Historia, «no solamente justifica el interés parcial de dominio de una *determinada clase* y reprime la necesidad parcial de emancipación por parte de *otra clase*; sino que afecta al interés emancipatorio como tal de la especie»²³. Marcuse todavía va más allá. Ataca abiertamente el carácter «absoluto» de esta racionalidad, ligándola a un proyecto histórico, pasajero, descargándola de su arrogante prerrogativa de considerarse *la* razón. Si se parte de otro proyecto humano, v.gr. de una existencia pacificada, «la Ciencia llegaría a conceptos esencialmente diferentes sobre la Naturaleza y establecería hechos esencialmente diferentes»²⁴

Negación de la racionalización impresa en nuestra Forma de vida, en la doble dirección apuntada, es la primera respuesta al significado y naturaleza de la razón para nuestra cultura. La segunda, en cambio, *acepta la racionalización inmersa en la vida*. Hay como un «fondo ontológico» desde donde aflora connaturalmente esta postura. ¿Se identifica lo humano, la legalidad propia e interna de lo humano, con el hombre existente en una cultura o en las diversas culturas? ¿Está implicado lo inhumano necesariamente en lo humano? ¿Hay plena

23 J. Habermas, *Ciencia y técnica como «ideología»* (Tecnos, Madrid 1984) pp. 96-7. Esta postura la tiene hoy mucho más matizada a lo largo de la TAC.

24 H. Marcuse, *El hombre unidimensional* (Ariel, Barcelona 1984) p. 194. En esta misma línea de eliminar el «carácter absoluto» de la Ciencia-Tecnología se halla el libro de P. Feyerabend, *Adiós a la razón* (Tecnos, Madrid 1984).

coincidencia entre la esencia humana y la existencia? ¿Lo humano en plenitud se ha de desplegar ineludiblemente a través de existencias inhumanas? Quien acepta la racionalización impresa en nuestra existencia humana moderna se ríe de estas preguntas. Las carcajadas resueñan por doquier, pero quiero señalar también aquí dos direcciones. La primera puede identificarse con la fuerte corriente empirista. El empirismo-positivismo jamás trasciende el «esse factum»; en este caso la humanidad fáctica, la que fluye aquí y ahora. La irracionalidad de nuestra Forma de vida es un hecho flagrante, lo mismo que la razón que la provoca. Nosotros no somos ontológicamente más que lo que somos «hic et nunc». Lo demás son especulaciones sin base e inútiles, aficiones patológicas de visionarios y profetas ²⁵.

La aceptación de la racionalización de nuestra vida es típica también de la corriente posmodernista. Toda razón que intente captar la esencia universal de lo humano se disuelve al punto en una serie de muertes, como la «muerte de Dios», la «muerte del hombre ilustrado», la «muerte de la comunicación intercultural». «La denuncia del imperialismo de lo verdadero, dice Lipovetsky, es una figura ejemplar del posmodernismo». La cultura del fragmento triunfa por doquier, bien se exprese en las infinitas racionalidades de las profesiones, el politeísmo valorativo o los individualismos étnicos y personales. «Dios ha muerto, las grandes finalidades se apagan, pero a nadie le importa un bledo; ésta es la alegre novedad, ése es el límite del diagnóstico de Nietzsche respecto del oscurecimiento europeo» ²⁶. A quien está atrapado en la pura

²⁵ Creo que esta dirección está muy bien enmarcada en H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, pp. 197-227. Toda la lucha de la Escuela de Frankfurt con el positivismo revela esta aceptación incondicional de la razón que gobierna nuestra vida por parte del último.

²⁶ G. Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo europeo* (Anagrama, Barcelona 1986) pp. 115 y 36. Para una exposición compendiosa del pos-

existencia, sobre todo en la existencia placentera del consumo, le importa un bledo, en efecto, el sufrimiento de la gente, la muerte por hambre de millones de niños, manifestaciones descarnadas del irracionalismo inmerso en nuestra Forma de vida.

Todavía se presenta otra respuesta al significado y naturaleza de la razón en nuestra cultura. Se trata de la *actitud crítica ante esta misma razón*. La actitud crítica confiesa abiertamente que ninguna razón se sustrae al «tribunal de la razón». No hay manifestación de la razón que no pueda ser juzgada y sopesada por la misma razón. Lo contrario es dogmatismo puro y duro, una tentación constante del Logos difícil de superar. La modernidad, en concreto, creo que cayó en esta tentación. Llamó al «tribunal de la razón» a toda manifestación racional del pasado, pero la racionalización de la misma modernidad se comportaba como apelación última, como un tribunal constitucional. Esto es dogmatismo. ¡Quien iba a pasar por la criba a la misma razón ilustrada!

Muchos han adoptado esta actitud crítica ante la irracionalidad de nuestra Forma de vida. Un tremendo esfuerzo al respecto es el libro de J. Habermas «Teoría de la acción comunicativa», donde parece resumir todos los avatares de la racionalidad de la especie. Me sumo a la respuesta de actitud crítica, en el sentido que expreso a continuación.

3. «TRIBUNAL DE LA RAZON» Y DECISIONES

Una razón, por más que se erija en razón crítica, en tribunal de otra razón, no por eso se sustrae a su condición histórica. Sólo puede situarse fuera de la Historia quien es o participa de una Razón Absoluta. Situación histórica de una razón significa emisión de juicios desde una *posición*

adoptada. Lo otro es pensar en razones incondicionadas, es decir, en la Razón Absoluta; o en razones que se mueven en místicos vacíos. Posiciones adoptadas, a su vez, equivalen a *decisiones tomadas*. Todo «tribunal de la razón» debe confesar valientemente sus decisiones, sus compromisos. Cuando se declaran pura y llanamente, pueden sonar a auténticos artículos de fe histórica.

Mi pequeño «tribunal de la razón» se mueve en el siguiente contexto de decisiones: (1) La razón sola no configura las Formas de vida. Tal vez se ha dado otra impresión en las páginas anteriores. El Logos es un principio; Eros, Sentimiento, etc., son otros principios. (2) Se reconocen sin ambages las patologías de la sociedad moderna, el cerco de nuestra Forma de vida. Esto se reduce a tomar muy en serio la irracionalidad inmersa en ella, es decir, el dolor y la corrupción de lo humano «hic et nunc». (3) Las patologías no se van a eliminar por la fuerza del pensamiento solo (teoría), ni de la acción (praxis), aunque sea revolucionaria. Requiere un cambio de valores, una auténtica conversión social. (4) Se admite la racionalidad ascética y la científico-tecnológica. Esto no significa que se acepte la «ascesis de nuestra vida profesional» o la «dirección de nuestra Ciencia-Tecnología». Quiero decir que la racionalidad ascética es una manifestación de la razón imprescindible hoy por hoy para la humanidad, y que la racionalidad científico-tecnológica está en la línea de la razón instrumental, un trazo evolutivo de nuestra especie. (5) No creo que haya concluido la historia del «esse humano», es decir, que su esencia coincida ya enteramente con la existencia adquirida en nuestra sociedad. No veo, en suma, un agotamiento de las manifestaciones históricas del «esse humano». (6) Pienso que es necesario llegar a un mayor discernimiento de la racionalidad que marca nuestra vida. Nosotros, a finales del siglo veinte, no estamos ocupados en el desarrollo de una racionalidad que entusiasme a las multitudes. De momento nos basta

con aclararnos sobre los más elementales principios de convivencia.

Las páginas anteriores, y las que siguen, pretenden contribuir a un mejor planteamiento de la decisión (6). El *cercó* que imprime la racionalización a nuestra vida, según mi parecer, procede de la *razón desarrollista*. A continuación doy, en primer lugar, algunos trazos del *intrincado mundo de la razón*. Ahí aparecen un tipo de razones que llamo «razones soberanas». Trato después la *razón desarrollista como una razón soberana*. Establezco, por último, alguna *comparación entre esta interpretación y otras* sobre los avatares de la razón en la modernidad.

II.—EL LABERINTO DE LA RAZON

4. MANIFESTACIONES DE LA RAZON

Según la tradición aristotélico-tomista, la razón es un ser en potencia. Los seres en potencia tienen capacidad de determinarse o de ser determinados en sentidos varios. Son refractarios a los límites precisos, no pueden definirse propiamente, pues siempre están expuestos a la novedad, a la sorpresa, en virtud de su misma indeterminación. La razón, por consiguiente, es capaz de aparecer bajo formas inéditas hasta ahora; solo es *cognoscible por sus manifestaciones a través de la Historia*²⁷. Su inescrutable unidad se quiebra en multitud de razones. No intento presentar aquí una sistemática de esta multitud, ya que probablemente no forma sistema. Me fijo tan solo en algunas manifestaciones, las que pueden contribuir más a ilustrar el «cercó de la razón desarrollista». En este sentido destaco

27 Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, qq. 77-79. Cada filósofo o teólogo destaca las manifestaciones acotadas por su época. Tomás expresa bien las propias de su tiempo en la q. 79. Un esquema tradicional de manifestaciones, por cierto de gran éxito, fue el de «simple apprehensión», «juicio» y «raciocinio».

cuatro tipos de razones, a las que denomino respectivamente razones formales, sustantivas, acotadas y soberanas²⁸.

Las *razones formales*, como insinúa su propio nombre, consideran, construyen o crean formas, estructuras, esquemas, patrones, diseños, etc.²⁹. Todos los entes se captan bajo alguna forma. La razón considera formas de águila o estructuras de conjuntos; construye esquemas de prueba o reconstruye figuras de reptiles desaparecidos; crea modelos de estrategias o diseños de vestidos. Se manifiesta profusamente en esta dirección. Son famosas las estructuras formales lógico-matemáticas. También ha habido filósofos que se han entusiasmado con determinadas razones formales, como Kant con sus formas a priori. Pero el reino de la razón formal se extiende mucho más. Piénsese simplemente en las estructuras valorativas, las formalidades jurídicas, los patrones de organización económica o política, las formas que crean y conservan los juegos.

¿Qué caracteres generales presentan estas razones? Todos se derivan del modo de ser peculiar de las formas que consideran, construyen o crean. La naturaleza de estas formas son independientes, al menos hasta cierto punto, de las «sustancias» en que se realizan. La razón formal crea patrones de zapatos, por ejemplo, los cuales pueden encarnarse en las más diversas «sustancias». Por eso las razones formales son igualitarias. Cortan los entes con el mismo patrón, es decir, son sustituibles unos por otros. La forma adquiere, por otro lado, expresión signica, como en el dibujo. Los elementos de las estructuras, convertidos en signos, se someten generalmente a operaciones espe-

28 ¿Por qué no adoptar las clasificaciones clásicas de razón? Porque no son aptas para tratar la «racionalización social».

29 Ya se comprende que aquí no se toma «forma» al estilo socrático, es decir, como contenido de una definición, de un concepto, de una esencia. Esta «forma» cae de lleno en el área de las razones sustantivas.

ciales. El operar con símbolos está inmerso en todas las razones formales. Las formas se crean también con frecuencia a través de reglas, que determinan procedimientos precisos. Así las leyes, códigos o reglamentos son constitutivos de muchos juegos. Por eso las razones formales son muy normativas o procedimentales.

Las *razones sustantivas*, por otra parte, se polarizan hacia el contenido, la «sustancia» de los entes que consideran, construyen o crean. No interesa ahora, por ejemplo, la forma del calzado sino la clase de piel o la calidad de la misma, el color negro o rojo, su flexibilidad o rigidez, comodidad o incomodidad. Una misma razón formal, en la perspectiva considerada, da lugar a muchas razones sustantivas. Así la formalidad «fin-medios-consecuencias» aparece bajo diversos contenidos a medida que se precisan los fines. Por eso las razones formales y sustantivas mantienen entre sí relaciones interesantes; a veces muy tensas. Las primeras prestan atención a la unidad, las segundas a la pluralidad. De aquéllas parece ser lo común y más abstracto, de éstas lo propio y más concreto. Las razones sustantivas no son igualitarias; no cortan ni miden los entes con el mismo patrón. Se dirigen hacia el discernimiento entitativo. Si se expresan en símbolos, no los someten por lo regular a operaciones. Son razones de escaso contenido normativo y procedimental.

¿Qué paradigmas pueden citarse de razones sustantivas? Por supuesto todas aquellas que persiguen audazmente «esencias», ya sea al estilo platónico, fenomenológico o dialéctico hegeliano. Cabría situar también aquí la razón hermenéutica, en cuanto se orienta a interpretar insistentemente la «sustancia de una tradición». La razón histórica, asimismo, es profundamente sustantiva, llegando al colmo del contenido cualificado y especificado en la biografía. Pero hay muchas más razones sustantivas. Cada razón formal, según indicamos, da lugar a una plu-

ralidad de sustantivas. Piénsese simplemente en la pluralidad de contenido que admite la forma de un juego.

Entiendo por *razones acotadas* las que nacen y crecen en su correspondiente «marco de referencia». El marco de referencia entraña al menos presupuestos y contenidos específicos, problemas y soluciones propios, métodos y valoraciones adecuados. El marco determina, por otra parte, una comunidad de fieles seguidores que ostentan un «ethos» particular. Fuera del marco de referencia, la respectiva razón acotada no tiene lugar. Se debilita, se diluye o muere, cuando se debilita, se diluye o muere el mismo marco. La comunidad de fieles seguidores padece análogos avatares. Razones acotadas son, por ejemplo, las razones teológicas desarrolladas en el seno de las religiones universales de salvación. Son tales, asimismo, los grandes sistemas ontológicos, o las distintas concepciones de la Naturaleza. Pero proliferan sobre todo en la modernidad europea. Pues las razones acotadas constituyen el reino de la «especialidad». Multitud de razones acotadas se generan día a día en la ciencia y la técnica, la religión y el arte, la economía, la moral, el derecho y la política, la erótica ³⁰.

A las *razones soberanas* les prestamos atención particular, debido al relieve que cobran en el presente ensayo.

5. RAZONES SOBERANAS

Las razones soberanas consideran o gestionan lo *humano-inhumano*. No se colocan de inmediato en la totalidad, al estilo de las reflexiones sobre el ser. Ni se identifican con una razón acotada; por ejemplo, con la razón científica ³¹. El par «humano-inhumano» está continua-

³⁰ Para los rasgos fundamentales de las *razones acotadas*, cf. E. Chávarri, *Logos racional y marcos de referencia*, en Idem, *Ensayos en torno a la racionalidad* (Ed. San Esteban, Salamanca 1990) pp. 49-71.

³¹ La protesta a convertir la reflexión del ser en un «humanismo» puede verse en la *Carta sobre el humanismo* de M. Heidegger. Para las dificultades del trato de lo «humano-inhumano» desde la Ciencia, aconsejo los ensayos de M. Weber, *La po-*

mente en los corazones y en los labios de los hombres pertenecientes a una Forma de vida. De humano o inhumano se tacha prácticamente todo; desde la alimentación, la vivienda y la distribución del tiempo hasta la defensa, las leyes o los impuestos. Se cualifica de humana-inhumana la misma Forma de vida que vivimos; el modo específico de ser hombre que estamos gestando. El par humano-inhumano es el par valorativo más intenso que manejan los hombres.

¿Par valorativo? ¿Valores? ¿Es eso algo más que pura y simple afección psíquica? Los valores no se reducen a afecciones psíquicas. Los afectos, como cualquier otro ente, pueden constituirse en valores o contravalores. Los entes valorados en una cultura, como los utensilios, el placer sensible, la salud, el culto, las acciones justas o pacíficas, se constituyen en valores porque pertenecen a la entraña misma del modo de ser hombre en esa Forma de vida. Las apreciaciones se sitúan en este formidable cuadro ontológico. La Historia del hombre es la Historia de sus grandes demandas fundamentales o pasajeras, demandas que lo sitúan y contraen a tal estilo de ser hombre. Por eso las razones soberanas, en cuanto consideran o gestionan el intenso par valorativo humano-inhumano, par que incluye el conjunto de valores de una cultura, son por naturaleza *razones valorativas* ³².

Todos los valores comportan cánones o criterios de valoración. En repostería, por ejemplo, las tartas, un valor de nuestra Forma de vida, se elaboran conforme a cánones más o menos determinados. Las razones soberanas, por consiguiente, al apreciar una Forma de vida o un aspecto de ella como humano-inhumano, han de remitirse más o

Ífrica como vocación y La ciencia como vocación. Se mueve en dirección análoga C. G. Hempel, *Science and Human Values*, en Idem, *Aspects of Scientific Explanation* (The Free Press, New York 1965) pp. 81-96.

³² La razón valorativa es sumamente compleja. Para una especie de *bosquejo analítico*, cf. E. Chavarrí, *Paradigmas de la razón valorativa*, en Idem, *Ensayos en torno a la racionalidad*, pp. 175-96.

menos explícitamente a criterios adecuados. Digamos que siempre tienen presente, con perfiles más o menos nítidos, un *modelo de hombre*. Las razones soberanas apoyan o desarrollan estilos de humanidad. Por eso son muy afines a la *sabiduría*. ¿A qué me «sabe» la vida? ¿Qué sentido atribuyo al mundo? ¿Qué juicio me merece este tipo de humanidad que me corresponde vivir? El interés por el sabor de la vida, su sentido, el juicio crítico sobre la misma son ocupaciones del sabio. De ahí se desprende, asimismo, que las razones soberanas se hallan conexas con la *autoconciencia primordial*. Hay autoconciencias parciales, más o menos ligadas a razones acotadas o sustantivas. Así se presentan en las preguntas ¿qué tipo de profesor soy?, ¿qué engendro de padre de familia? Pero ¿qué tipo de humanidad estoy viviendo? atañe a la autoconciencia originaria.

Los modelos de lo humano-inhumano comportan *algún tipo de integración* entre los hombres, de modo que su desarrollo se constituya realmente en una Forma de vida. Cada Forma de vida tiene sus principios básicos de integración. Pueden ser el lenguaje, el dinero, el poder y las leyes, el prestigio, la autoridad moral, la fraternidad, etc. Pero la base integradora parece ser a la postre un conjunto nuclear de valores. Las razones soberanas gestionan estos valores, expandiendo su poderoso influjo a todo el ámbito de una Forma de vida. Por eso las razones soberanas «utilizan» y «juzgan» *cualquier otra clase de razón*, ya sea formal, sustantiva o acotada, en cuanto repercute en la Forma de vida. Por esta especie de «dominio» que ejercen sobre las demás razones, me he decidido a denominarlas «razones soberanas».

Las razones soberanas se manifiestan a *nivel fáctico y temático*. Las primeras configuran de hecho las Formas de vida, están efectivamente inmersas en ellas. La razón soberana modela la cultura, las instituciones, las relaciones sociales, la persona y su encuentro con la Naturaleza y la

Metahistoria. No hay Forma de vida en la que no funcione una razón soberana fáctica. Suelen ponerse como paradigmas las razones míticas, y las tocantes a las religiones universales de salvación. Pero, según la tesis fundamental de este ensayo, la razón desarrollista hace de razón soberana fáctica en nuestra Forma de vida. Dado que lo humano-inhumano es algo abierto, no susceptible de encerrarlo en límites concretos, en una definición, se comprende la variedad de razones soberanas fácticas que se han manifestado en la Historia. Las razones soberanas temáticas reflexionan sobre modelos de hombre, bien sobre el que ya funciona en una Forma de vida o sobre otros con cariz de constructos mentales. Estas últimas razones soberanas temáticas suelen ser profundamente críticas de los modelos fácticos de hombre. Se condensan principalmente en las diversas filosofías y teologías. Los constructos conceptuales de lo humano-inhumano se han confeccionado ordinariamente desde valores morales o religiosos. Por eso muchas veces chocan frontalmente con los modelos axiológicos, es decir, con los que tienen en cuenta todo el ámbito de los valores³³.

6. PRESENCIA DE LA IRRACIONALIDAD

Hemos presupuesto que nuestra Forma de vida contiene un tipo de *racionalidad*. Hemos asumido, asimismo, que las patologías de nuestra sociedad revelan la profunda *irracionalidad* inmersa en ella. Si las sugerencias hechas sobre la razón pueden ayudarnos a percibir mejor la razón que gobierna nuestra vida, del mismo modo la consideración de la irracionalidad ha de contribuir a esclarecer la irracionalidad de esa Forma de vida.

33 Las protestas más amargas al respecto proceden de Nietzsche, Marx y Freud. Pero ellos cayeron en el mismísimo error. Pues el primero propugnó un modelo de hombre basado en valores biológicos; el segundo, en los económicos; el tercero, en los biopsíquicos del placer sensible.

Creo que es difícil, si es que cabe hacerse, hablar de la irracionalidad en general. Pues se presenta siempre como negación de una determinada razón; atenta sencillamente contra el desarrollo de tal o cual razón. Por eso aparece en la Historia adherida a las manifestaciones de la razón. La irracionalidad atañe a una razón de dos maneras. Citamos, en primer lugar, la *irracionalidad interna*. Impide el desarrollo de una razón desde su mismo interior. Esto se produce siempre que se niega, o no se tiene en cuenta, algún presupuesto, principio, método, canon valorativo, etc., constituyente de la respectiva razón. Es irracional en extremo, por ejemplo, a la razón formal de la industria del calzado crear modelos preciosos al margen de la forma del pie humano. Es irracional al límite, por otro lado, a la razón sustantiva de la misma industria realizar los modelos en acero. Admitir expresamente la contradicción es destruir la razón formal lógico-matemática. Para una razón sustantiva que se propone como fin ganar dinero, es irracional no vender lo más caro posible de acuerdo con circunstancias y consecuencias.

La *irracionalidad externa* de una razón, por otra parte, procede de su relación con otra razón. Esta irracionalidad se percibe bien en las razones acotadas que tienen campos comunes. Sería irracional la Química que procediera contra lo establecido por la Física. Otro tanto sucedería con la Biología respecto de la Química, la Psicología por relación a la Biología, la Economía en atención a la Psicología, etc. Las razones acotadas, y en general toda razón, a pesar de seguir su propia legalidad, entran necesariamente en mutuo contacto. Y de ahí resulta una racionalidad más comprensiva, o profundas y extensas zonas de irracionalidad. Ambas cosas suelen suceder, por ejemplo, en las razones sustantivas que orientan las acciones humanas bajo la formalidad fin-medios-consecuencias. Unos fines a veces se muestran tremendamente irracionales con relación a otros. Las incoherencias de forma a forma, el atropello

de la sustancia por el esquema o viceversa, el desajuste de marcos de referencia, etc., hacen que el reino de la irracionalidad se extienda por doquier.

Las razones soberanas también destilan irracionalidad interna y externa. En cualquier caso hablaremos de *irracionalidad soberana*. Pero aquí topamos con algo muy sensible. Pues lo racional se identifica con lo humano, y lo irracional con lo inhumano. En la irracionalidad soberana se revela la miseria misma de la existencia humana. Algunos sugieren al Señor, como Mefistófeles en el Fausto, que el hombre viviría mucho mejor sin «ese destello de la celestial lumbre, que él llama razón, y del que tan solo se sirve para portarse más animalmente que cualquier animal»³⁴. La *irracionalidad soberana interna* se produce al minar o destruir el mismo modelo de hombre que se intenta promover. La *irracionalidad soberana externa* es mucho más sutil y compleja. Las razones soberanas se declaran mutuamente irracionales, ante todo, porque sus modelos humanos están en abierta contradicción. ¿Cómo salir del atolladero? ¿No son soberanas? ¿No juzgan las Formas de vida con plena autonomía? En semejantes alternativas hay que atenerse a las consecuencias, a las demandas o valores fundamentales del hombre, al sabor y sentido que cada razón confiere a la vida, a la integración que producen. La irracionalidad soberana externa emerge, por otra parte, cuando las razones soberanas contraen a las razones formales, sustantivas y acotadas al someterlas a su servicio. La razón en este caso «esclaviza» a la misma razón.

La exuberante manifestación histórica de la razón en multitud de razones, el talante particular de las razones soberanas, la negación de las razones a nivel interno y en su correlación específica hacen de este poder humano un auténtico *laberinto*. Y no es fácil moverse en él, pues ca-

34 J. W. Goethe, *Obras completas* (Aguilar, Madrid 1958), vol. III, p. 1183.

recemos de un hilo conductor fiable. Por eso hay que excusar los errores que se cometen, incluidos los de este ensayo, al intentar expresarse sobre el ancho campo de la racionalidad-irracionalidad.

III.—CONTORNOS DE LA RAZON DESARROLLISTA

7. RAZON SOBERANA DEL HOMBRE PRODUCTOR CONSUMIDOR

Las razones soberanas, según indicábamos más arriba, consideran o gestionan sus respectivas *humanidades*. Lo humano-inhumano se ha concebido en la Historia desde una doble perspectiva. La verdadera «humanitas», para la mayor parte de los pueblos, era la «humanitas» inmersa en su propia Forma de vida; los demás caían en el círculo de los «bárbaros», los «salvajes», los «indios», los «gentiles», etc. No ha sido fácil derribar los muros de este rudo y pertinaz etnocentrismo. El concepto de *humanidad*, como algo común a todos los hombres, es patrimonio de la Biblia y la Stoa; y parece consolidarse en la Ilustración europea. La Biblia hermana a todos los hombres bajo la perspectiva de una historia universal; la Stoa los vincula a base de principios racionales que emanan de su naturaleza; mientras la Ilustración les brinda la tarea solidaria de conquistar su esencia humana plena, que no se ha dado ni se da en Forma de vida alguna. Los ilustrados expresaron esto en la idea de «progreso». Configuran un tipo de humanidad en tensión continua hacia la conquista de su esencia; el «Hombre en Progreso»³⁵.

A lo largo de los siglos XIX y XX, principalmente por obra y gracia de los liberalismos y colectivismos económicos, lo que se inserta en nuestra vida no es el

35 Cf. J. Moltmann, *El hombre*, pp. 23-28.

«Hombre en Progreso» sino el «Hombre Productor Consumidor» (HPC). Se le podría llamar también el «Hombre en Desarrollo», pues el desarrollo se ha constituido en blanco de todos los pueblos a partir de la Segunda Guerra Mundial ³⁶. Guste o no, represente o no la gran ironía de la Historia, saludamos aquí a la verdadera nueva humanidad que configura nuestra Forma de vida. En este sentido no vivimos la «era del vacío», sino la era de la humanidad que nos toca experimentar, la más cercana y palpitante para nosotros. ¿Cómo se presenta lo humano-inhumano en esta nueva humanidad? ¿Qué sustancia humana comporta el HPC?

Son preguntas accesibles tan sólo a las razones soberanas; atañen, según comentábamos más arriba, a nuestra autoconciencia primordial. Como todas las humanidades engendradas en la Historia, el HPC se fragua en torno a un *núcleo de valores básico*. Los sociólogos, sin excluir a los más ilustres y críticos, remiten los valores a un cielo cultural empíreo, distinguiéndolos netamente de los intereses humanos. Ese cielo, por otro lado, lo habitan únicamente valores religiosos, morales y jurídicos. Todo esto es un simple remedo del formalismo valorativo kantiano o neokantiano; tal vez un reflejo del esencialismo valorativo de la Fenomenología. Pero en una Forma de vida no se distinguen intereses fundamentales y efímeros de valores básicos y efímeros. En la «humanitas» no sólo entran valores religiosos, morales y jurídicos, sino también biopsíquicos, económicos, estéticos, epistémicos y sociopolíticos. Nietzsche, por ejemplo, no quería cimentar el ser humano sobre valores morales, sino sobre valores vitales, un género de la categoría de los biopsíquicos.

36 La Unión Soviética inicia sus «planes de desarrollo» en 1927; Europa Oriental, apenas acabada la Segunda Guerra Mundial; Europa Occidental, con el Plan Marshall (1947). China los comienza en 1953; el Tercer Mundo, bajo expresa declaración de la ONU, en la década de los sesenta; España, en 1964.

Un núcleo de valores básicos entraña un horizonte de entes que satisfacen demandas fundamentales de la persona. Este horizonte de entes se convierte en un conjunto de valores para el hombre que experimenta las citadas demandas. El HPC se engendra básicamente sobre *valores biopsíquicos y económicos*. Esto no implica que desaparezcan las demás demandas básicas con sus correspondientes valores. Pero todos los valores quedan «tocados», orientados y contraídos por los económicos y biopsíquicos³⁷.

Muchos valores biopsíquicos brotan de la fortísima demanda de la autoconservación. Pero en el HPC los entes ligados a la autoconservación, sea del individuo, el grupo, la fábrica, el negocio o el país, tienden a constituirse en valores fundamentales, es decir, que no ceden ante otros. No me refiero tan solo a la constelación de entes que engloba el gigantesco aparato social dedicado a la salud. Pienso, asimismo, en la inmensa oferta industrial orientada al cultivo de nuestro cuerpo, de modo que aparezca siempre joven, vigoroso, brillante, atrayente. Otros valores biopsíquicos nacen de la demanda de placer sensible, suscitado particularmente a través del gusto, olfato, tacto y sexo. El HPC ha extendido este campo de valores al infinito, como jamás se soñó anteriormente en la Historia.

Los valores económicos, a su vez, se asientan sobre demandas de entes que satisfacen «necesidades» de la persona o de las sociedades. Los economistas llaman a estos entes bienes. Las «necesidades» brotan del puro orden biológico, como el alimento y el sueño, o del estilo de Forma de vida adoptada, como el frigorífico y el avión, el lucro, la información o la organización. El HPC aumenta estas «necesidades» sin límite. El conjunto de entes elaborados que rodea a cada persona tiene el cariz de red valorativa, sin apenas jerarquización, sin estructura de medios-fin, donde tampoco es posible la intensificación de

37 Esto se refleja bien en las estadísticas sobre el «reparto del Estado de Bienestar», la «calidad de vida», etc.

este o aquel valor. Lo importante es extender la red al máximo.

La Forma de vida del HPC se estructura sobre los valores biopsíquicos y económicos. De ahí resulta el *estilo de acción* que adopta este hombre. No es, por supuesto, la artística, la ética, la contemplativa, el culto, el amor o la solidaridad. Solo el producir y consumir, con sus operaciones afines, pueden desplegar la esencia humana de esta humanidad. La persona exhibe puntualmente los valores requeridos por la acción del HPC. Un individuo disciplinado, trabajador, posesivo, consumidor, organizador, eficaz, exitoso, competente-competidor, agresivo, etc. El núcleo de valores básicos configura, asimismo, el *talante general de relaciones del HPC con los entes*. Son relaciones de dominio y posesión. El consumo exige la posesión total, como la exige el disfrute de un ente bajo la formalidad de placer. La producción conlleva necesariamente dominio. Pero dominio y posesión engloban todo ente bajo la categoría de cosa. No hay lugar para el discernimiento entitativo, ni siquiera de los hombres. Todo se reifica, se cosifica³⁸. La *integración social del HPC* queda asegurada por el citado núcleo de valores. Emerge sin cesar una placentera voluntad general de adhesión incondicional a la constelación de disfrute que fija el Estado de Bienestar. Los medios fundamentales de esta cohesión son el dinero y el poder. Ambos garantizan la posesión y el dominio³⁹.

La «humanitas» del HPC entraña estructuras sumamente complejas; solo hemos indicado algunos rasgos de su núcleo básico. ¿Qué razón soberana gestiona esta intrincada humanidad? Evidentemente no puede identificarse con ninguna razón del pasado, ya sea de tipo formal,

38 Para la interpretación clásica de las patologías de nuestra sociedad bajo la categoría de «cosificación», cf. G. Lukács, *Historia y conciencia de clase* (Grijalbo, México 1975) p. 123 ss.

39 Cf. la nota 17.

sustantiva, acotada o soberana⁴⁰. Una humanidad nueva comporta una razón soberana nueva; una inédita manifestación de la racionalidad. Llamo *razón desarrollista*, en atención al «Hombre en Desarrollo», a la razón soberana gestora del HPC. Revela efectivamente las características atribuidas anteriormente a las razones soberanas. Es una razón valorativa empeñada en sondear, medir y cubrir la inmensa capacidad humana para gozar de los entes en el orden biopsíquico y económico. Bajo esta perspectiva conoce el sabor de la vida; es sabiduría. Tiene ante sí un modelo de hombre; y puede hacerse la pregunta crucial sobre la autoconciencia primigenia. A pesar de todos los desequilibrios, se ha mostrado endiabladamente hábil para mantener la integración del HPC. Es un aspecto que maravilló a los fundadores de la Escuela de Frankfurt⁴¹. Es muy capaz, por último, de utilizar y juzgar cualquier otra clase de razón. Vamos a detenernos un poco en esta condición.

8. USO Y CONTRACCION DE OTRAS RAZONES

Los sociólogos que se ocupan de la «racionalización social», como Weber y Habermas, creen que las Formas de vida se han configurado sucesivamente por las razones mítica, religiosa y moderna. Las dos últimas producen «desencantamientos» del mundo respecto de la primera; la tercera, en cambio, no solo «desencanta» la Forma de vida sino que la transforma en «laica». La razón moderna se remite siempre a principios en vez de a «traditiones et auctoritates». Por eso se rompe en mil razones especializadas y perfectamente acotadas, de acuerdo con los distintos principios. Tratándose de valores, como cada género

⁴⁰ Véase, por ejemplo, como se comete este error en E. Chávarri, *Formas de vida, razón práctica y razón tecnológica*, en Idem, *Ensayos en torno a la racionalidad*, p. 209 ss.

⁴¹ Cf. *TAC*, I, 466-73.

sigue los principios de su propia legalidad, se produce un auténtico politeísmo valorativo, según apuntábamos más arriba. La razón moderna, comparada con la mítica y religiosa, da la impresión de ruptura en mil retazos de razones acotadas, incapaz de asumir la integración necesaria a la vida ⁴². Pero esta es una visión superficial, ya que se deja guiar por los fenómenos inmediatos, sin bucear el fondo de los mismos.

Todo encaja perfectamente en el HPC. Las razones soberanas siempre *han utilizado las razones disponibles* para gestionar su correspondiente «humanitas». La razón desarrollista, razón soberana del HPC, no es una excepción. Se plantea la integración en términos de una *gran función del tipo* $HPC = F(e_1, e_2, \dots, e_n)$, siendo F la complejísima relación a establecer entre los elementos e_1, e_2, \dots, e_n para obtener y conservar el HPC. Los elementos citados son diversísimos, pero jamás ha habido una razón soberana más hábil y eficaz para manejar las fuerzas disponibles que la razón desarrollista. Tomemos un botón de muestra. El HPC no puede liberar sus esencias sin el cálculo de capital, la valoración de los entes en dinero. Pero esto supone que la razón desarrollista establezca impresionantes «acomodaciones» de valores en la Forma de vida. Pues por *libertad* se ha de entender libertad de mercado, de empresa, de contratación laboral y de precio. Hay que trastocar, asimismo, la *Ciencia-Tecnología* para que sirva a las oportunas condiciones de producción. El cálculo de capital no se puede hacer con garantía sin *adecuados ordenamientos jurídicos, administraciones ad hoc y actuaciones políticas dadas*. Entraña necesariamente *lucha de intereses, relación de dominio e intención expresa del*

42 Para la razón mítica y religiosa, cf. *ES*, II, 79-275. La lucha entre la integración religiosa y la dispersión «laica» se expresa bien en *ESR*, I, 437-66; M. Weber, *La ciencia como vocación*, Edic. cit. en nota 7, p. 196 ss. Habermas viene a tratar todo este problema en *TAC*.

máximo lucro⁴³. Sin estos supuestos la aritmética no funciona.

La razón desarrollista no se inmuta ante la complejidad de la gran función. No nos es posible seguirla paso a paso. Observemos algunos perfiles de la misma, en el uso y contracción de la Ciencia-Tecnología, la Razón Política y de otras Razones Soberanas. El uso masivo de la *Ciencia-Tecnología* es ineludible. El HPC se vertebra sobre valores biopsíquicos y económicos, según veíamos más arriba, basados en las demandas de autoconservación, placer sensible y satisfacción de «necesidades». Para que los entes acallen estas demandas es preciso dominarlos, transformarlos y poseerlos, lo cual no se consigue por la actividad artística, contemplativa, moral, cültica, etc.; sólo por la actividad tecnológica. Pero esta certera y eficaz acción depende del conocimiento científico de los mismos entes. Si entramos en demandas más específicas del HPC, como son las de lucro, información y organización, exigen a su vez Ciencia-Tecnología. El sistema económico y el instituto estatal son fervorosos clientes de las mismas, constituyéndolas en primeras potencias de producción y organización.

Esta impresionante utilización de la Ciencia-Tecnología a favor del HPC, orgullo hasta ahora de científicos y tecnólogos, tiene que reflejarse por fuerza en el desarrollo de las mismas. Acaban sencillamente por contraerse a *ciencia-tecnología desarrollista*. Algunos hablan al respecto de auténtico secuestro⁴⁴. La ciencia-tecnología desarrollista impide liberar abiertamente la potencia inscrita en la revolución científica del XVII. Esta Ciencia estaba interesada en seguir el discernimiento epistémico de los entes que componen el Universo. No es una razón formal,

43 Cf. los penetrantes análisis de Weber en *ES*, I, pp. 84-8, 107-13, 170-72.

44 G. H. von Wright, *op. cit.* en nota 19, p. 21, dice que «la ciencia corre el riesgo de convertirse en un rehén de los poderes estatales e industriales». Piénsese simplemente que el 30% de los científicos trabajan para la «defensa».

aunque use mucho de la formalidad lógico-matemática, sino profundamente sustantiva y acotada. Es curioso notar cómo la razón desarrollista soslaya ese discernimiento entitativo. De las Ciencias de la vida y del hombre, por ejemplo, ignora todo lo que no contribuya al HPC. La Ciencia se convierte en un tipo de razón formal, cuando se la obliga a investigar los entes bajo la perspectiva única de proteger la autoconservación e incentivar el placer y las «necesidades» del HPC. ¿Qué pasaría si el HPC se transformara de repente en otro tipo de hombre? No digo, como Marcuse, que la Naturaleza nos brindaría otro tipo de leyes radicalmente distintas. Pero con toda seguridad la potencia inscrita en la revolución del XVII se liberaría de otro modo. No tendríamos sencillamente una *ciencia-tecnología desarrollista*.

La contracción de la Ciencia-Tecnología a ciencia-tecnología desarrollista tiene malos efectos. A veces la Ciencia-Tecnología se identifica sin más con la «razón instrumental», como lo ha hecho la Escuela de Frankfurt. Otras veces la razón instrumental, perenne base de la evolución humana, se confunde con la razón desarrollista. Pero ni la Ciencia-Tecnología ni la razón instrumental están necesariamente avocadas al HPC. Estas confusiones conducen, por otra parte, a utilizar la Ciencia-Tecnología como «ideología» o a repudiarla. Ocurre lo segundo, cuando se consideran los «desmanes» de la razón desarrollista como efectos inscritos en la misma Ciencia-Tecnología; y sucede lo primero, al aceptar como gran valor la Ciencia-Tecnología, atribuyéndole a renglón seguido las obras de la razón desarrollista. Estas obras, expresión encubierta de grandes intereses particulares, se justifican bajo el buen nombre de la Ciencia-Tecnología.

Vengamos ahora al uso que hace la razón desarrollista de la *Razón Política*. Esta razón tiene mucho de razón soberana, en cuanto se halla conexas al tipo de hombre que se gestiona en un grupo, una ciudad, nación y hasta en

la misma comunidad internacional. Por eso Aristóteles y Tomás la consideraban como el saber supremo⁴⁵. Pero vamos a restringirla aquí a las razones acotadas que pululan por los regímenes políticos y sus correspondientes institutos estatales. Estas razones o gestionan las efectivas aspiraciones de sus respectivos pueblos o los esclavizan. Supongamos lo primero, aunque jamás se dé en estricta pureza. Todas estas razones se han plegado incondicionalmente a las demandas del HPC. Y resulta admirable la uniformidad que reina al respecto en toda la Tierra. Como gestoras del Estado de Bienestar, estas razones se han metamorfoseado en *razones políticas desarrollistas*. Sin considerar aspectos pormenorizados, esto se percibe en el marco normativo de convivencia, la legitimación del poder y la organización estatal.

Las sociedades no se forman con «objetos» sino con «sujetos normados». Por eso las normas, sean leyes, costumbres, usos o simples cánones valorativos constituyen el marco de convivencia. El marco se disolvería fácilmente si no se impusiera como un deber ser, una obligación. Pero esto es muy ambiguo, ya que puede referirse al deber ser que proviene del discernimiento entitativo de lo humano-inhumano, o responder simplemente a la comodidad que supone el prever las acciones de los otros. Saber que el otro se obliga a acatar tal orden; saber que no va a reinar el desorden, el caos. La razón política desarrollista adopta la formalización del deber como conducta calculable, pues así puede gestionar todas las aspiraciones del HPC. Se separa netamente del deber ser proveniente de valores morales, religiosos, sociopolíticos, estéticos, y de otros aspectos tocantes a las razones sustantivas. El deber como conducta calculable, garante de un marco de convivencia calculable, se manifiesta flagrantemente en el de-

45 Tomás de Aquino, *In libros politicorum Aristotelis expositio*, Ed. Marietti, Proemium, n. 7.

recho privado, sobre todo en los contratos, y en la democracia formal de masas ⁴⁶.

Para la legitimación del poder, las Constituciones modernas evocan valores supremos. Pero esto revela sencillamente la hipocresía propia de nuestras sociedades. La legitimación fáctica de regímenes e institutos estatales, la concesión del uso «justificado» del poder y la violencia, se produce siempre que se satisfagan las demandas del HPC. La razón política desarrollista, a nivel de capitalismo liberal, se manifestará como garante del orden comercial; a nivel de capitalismo avanzado, como reguladora de todos los desequilibrios inherentes al HPC. La razón política desarrollista adopta, por último, para la organización del instituto estatal la racionalización burocrática. M. Weber ha puesto bien de relieve la conveniencia de este ordenamiento al HPC ⁴⁷; Adorno, y toda la Escuela de Frankfurt, ha caracterizado su influjo sobre el ciudadano como de «existencia administrada». La razón política desarrollista restringe drásticamente la revolución sociopolítica del XVIII, lo mismo que la razón científico-tecnológica desarrollista comprimía la revolución científica del XVII.

Para terminar este apartado, veamos el enfrentamiento de la razón desarrollista con otras *Razones Soberanas*. Cada Razón Soberana defiende su modelo de hombre, el sabor y el sentido que confiere a la vida, su discernimiento crítico sobre lo humano-inhumano y el uso apropiado de otras razones. La razón desarrollista, como razón gestora soberana del HPC, procede de la misma manera. Puede observarse este espíritu, ante todo, en la dimensión humana del tiempo histórico (pasado, presente y futuro). Hay razones soberanas fundadas sobre experiencias primigenias habidas en el pasado, en cuanto se ensa-

46 Para la formalización del Derecho, cf. ES, III, 9 ss. La democracia de masas es ya un tópico de los sociólogos, particularmente de los adscritos a la Escuela de Frankfurt.

47 Cf. ES, IV, 85-130.

yan o se apuntan en ellas nuevos tipos de *esse* humano. Esto es común, por ejemplo, a todas las religiones universales de salvación; marca a fuego particularmente al compromiso cristiano, ya que se configura siempre en torno a la experiencia primigenia de Jesús de Nazareth como prototipo de hombre nuevo. Los modelos humanos forjados desde experiencias primigenias contienen ordinariamente una Gran Simbólica. La razón desarrollista, como razón soberana del HPC, relega todas estas «humanitates» a la esfera privada. Son modelos subjetivos, no pueden adquirir dimensión objetiva, pública y normativa, la propia de toda racionalización social. La razón desarrollista se alarma solamente ante hermenéuticas revolucionarias, es decir, ante interpretaciones de las experiencias primigenias que tienden a sustituir el HPC por otro modelo humano. Tal sucede con la teología de la liberación latinoamericana.

A la razón desarrollista tampoco le interesa la trascendencia intrahistórica, es decir, la visión del futuro como liberador de nuevas «humanitates». El HPC es por fuerza «unidimensional», conservador, dado el tipo de valores que lo determina. No da lugar a grandes sorpresas. Estas van mucho más ligadas a valores epistémicos, estéticos, éticos, religiosos y sociopolíticos. El HPC es por naturaleza un hombre enraizado en el presente. Lo nuevo se traduce simplemente en novedad. La novedad del vestido, de la casa, del coche, del sexo, de la crema o del avión. El hechizo de esta novedad desprestigia constantemente a los «bárbaros» del pasado o a los «gentiles» del futuro. La pequeña simbólica del prototipo cargado de éxito, de vigorosa belleza corporal, de dinero, o la tupida red de cosas poseídas se impone por doquier. Este presentismo valorativo, indiferente ante el pasado y ciego para el futuro, silencia totalmente lo metahistórico. Las cuestiones tocantes al inicio y al final absolutos, al Alfa y Omega de la vida y del mismo ser, no caben en el hori-

zonte del HPC. El tiempo para él se traduce fundamentalmente en tiempo laboral. Uno se prepara para producir, se emplea x años en la producción y se acoge al retiro.

La razón desarrollista, por otro lado, utiliza el talante de aquellas Razones Soberanas que favorecen el auge y la conservación del HPC. Tal sucede con la corriente positivista, bien en el sentido radical expuesto anteriormente (§ 2), o en su interpretación de la Ciencia-Tecnología como tribunales supremos, de donde se siguen numerosos usos «ideológicos» de las mismas. Otro tanto acontece con el posmodernismo, según apuntábamos en el mismo § 2, por su adhesión incondicional a las razones acotadas, fragmentarias, sin barruntar siquiera la razón soberana del HPC. También pueden citarse aquí las utopías domesticadas, en cuanto diseñan la «humanitas» del futuro sobre los mismos valores del HPC⁴⁸. La razón desarrollista promociona, asimismo, las razones teológicas plegadas a las exigencias del HPC⁴⁹.

Este uso y contracción de la racionalidad, totalmente necesarios al HPC, funcionan como un auténtico «cerco de la razón desarrollista» a otros tipos de razón.

9. IRRACIONALIDAD INHERENTE AL CERCO

En el § 1, siguiendo a Weber, he presentado la erosión de libertad, la pérdida de sentido, la disolución del sujeto y el quebranto de la fraternidad como patologías de la Forma de vida moderna. Pero estas patologías cobraban sin más el carácter de *irracionalidad*. ¿Irracionalidad en orden a qué razón? Esta elemental pregunta no suele hacerse. Por eso surgían las más diversas posturas ante las patologías, según comprobamos en el § 2. Surgían, asi-

48 Cf. M. A. Quintanilla y R. Vargas-Machuca, *La utopía racional* (Espasa-Calpe, Madrid 1989).

49 Cf. J. M. Mardones, 'La asunción neo-conservadora de Weber', en *Sistema*, 83 (1988) pp. 25-41.

mismo, grandes confusiones, al achacar a la razón los desmanes de una determinada razón, la cual ha sido identificada como razón desarrollista. Los §§ 6 y 7 nos aperci-ben, a su vez, de que esas patologías entrañan *irracionalidad soberana*. Según veíamos en el § 6, la irracionalidad consiste en la negación de una determinada razón. No es simplemente la falsedad inmersa en las obras de dicha razón. La irracionalidad soberana niega en todo o en parte un modelo de hombre. Determinar la irracionalidad inherente a la razón desarrollista es acotar los contornos de inhumanidad del HPC. Tiene sus ventajas ver lo inhu-mano bajo la perspectiva de irracionalidad, pues se juzga así un modelo de hombre en toda su integridad. La razón desarrollista, como todas las razones soberanas, puede en-gendrar irracionalidad interna y externa (§ 6).

¿Hasta qué punto hay *irracionalidad soberana interna* en el HPC? ¿En qué medida se destruye a sí mismo desde su propio desarrollo? Ningún hombre ha gastado más energía por contestar a esta pregunta que Carlos Marx. Pero no consideró suficientemente su dificultad. Las hu-manidades efectivas, fácticas, condensaciones del «instinto histórico» de la especie, no se autodestruyen fá-cilmente. Así fue en el pasado, y sucederá probablemente otro tanto en el futuro. Las crisis periódicas del HPC y el antagonismo de clases sociales, principales soportes del vaticinio marxiano, no parecen conducirlo a su propia au-todestrucción. Tampoco las cuatro «patologías» citadas le acucian mortalmente desde el interior, pues se esfuma cabalmente su pretendido carácter deshumanizador. ¿Pérdida de libertad? ¿No ha dominado el HPC el reino de la acuciante necesidad? ¿Acaso se ha gustado hasta ahora la tangible libertad que ofrece el dinero? ¿No merece la pena someterse a la ascesis intramundana de las pro-fesiones para gozar a raudales del tiempo libre? ¿Para qué se quiere un sentido de la vida proyectado desde solemnes situaciones existenciales o desde fines últimos? ¿No nos

basta el significado familiar inmerso en el Estado de Bienestar? ¿Por qué empeñarse en un sujeto bien cohesionado pero vacío de goces palpables? ¿No es preferible entregarse a la placentera fascinación de los objetos agradables? ¿En qué se puede basar la fraternidad? ¿No es mejor contentarse con principios menos radicales de integración social?

El HPC contempla con frialdad, por otra parte, las desigualdades sociales, el atropello de países enteros a guisa de competitividad económica, la muerte de millones de niños faltos de alimento, el índice alto de agresividad, el ancho mercado de drogas, el desorbitado gasto de armas, etc. Todo esto favorece su desarrollo interno. Saluda con alegría, asimismo, la decidida vuelta de los países del Este europeo a la casa paterna. Habían configurado también su vida desde los cánones de la razón desarrollista, pero de modo equivocado. ¿Carece entonces el HPC de irracionalidad interna? No lo creo. Su autodestrucción puede venir perfectamente del desequilibrio ecológico general. Pues si se pone en peligro la misma existencia del hombre, la irracionalidad soberana suprema, ya no hay lugar para ningún modelo de humanidad. Pero el desequilibrio ecológico integral puede ser provocado desde dentro. Parece la consecuencia lógica de las relaciones universales e ilimitadas de posesión y dominio, que afectan a todos los entes, y constituyen la misma entraña del HPC. Creo que la Naturaleza entera va a resultar tan respondona como los siervos de antaño.

Pero no es fácil ver esta vertiente inhumana del HPC. No es un hombre que se fragua en el vacío, sino sobre los formidables valores biopsíquicos y económicos. No es difícil, en cambio, sacar a flote la profunda *irracionalidad soberana externa* de la razón desarrollista. Se manifiesta a raudales en dos vertientes. Surge la primera al compararla con *otras razones soberanas*, es decir, con otras razones gestoras de lo humano-inhumano. Las razones so-

beranas, según veíamos en el § 5, son razones valorativas. Las Formas de vida tienen su quicio en modelos axiológicos de hombre. Pero el modelo del HPC es sumamente pobre. Hay una satisfacción y goce congénitos a valores estéticos, epistémicos, morales, religiosos y sociopolíticos ausentes del HPC. Sólo el placer biopsíquico y económico. Esto es sencillamente negar, y además con la acuciante negación de los hechos, tipos de humanidad mucho más interesantes. Desde esta perspectiva pocas razones exudan más irracionalidad, más negación de humanidad, que la razón desarrollista. ¿No hay más demandas del hombre que las de placer sensible y consumo? ¿No caben más tratos con los entes que los de posesión y dominio? Son también otras razones soberanas las que perciben nítidamente la erosión de libertad, la pérdida de sentido, la disolución del sujeto y el quebranto de la fraternidad como flagrantes patologías del HPC. La razón desarrollista, siguiendo en esta línea, tampoco puede justificar la ley del más fuerte, el armamentismo, las masas de hambrientos, la expansión de la droga, la condena a muerte de los desposeídos, la esclavitud de países enteros. La más elemental razón soberana, la que alienta en cualquier hombre de una sensibilidad vulgar, denuncia todo esto como pura y dura negación de humanidad, como la más extrema irracionalidad.

La razón desarrollista, por otro lado, extiende la irracionalidad soberana externa al *utilizar otras razones*. También produce en este aspecto fuertes pérdidas de humanidad, al no dejar medrar según su propia legalidad a las razones formales, sustantivas, acotadas y soberanas. Todas sufren violencia del HPC, al no poder liberar las potencialidades inscritas en su propio modo de ser. No vamos a insistir más en esto. En el párrafo anterior hemos visto cómo la Ciencia-Tecnología, la Razón Política y las Razones Soberanas se contraían a su correspondiente versión desarrollista. ¿Por qué se ha de malgastar tanto ta-

lento tecnológico en la novedad insustancial? ¿Sirve ese talento a fines sustantivos o al lucro? ¿Qué pasa con el estudio de Humanidades? ¿Hay alguna diferencia entre nuestras Universidades y nuestras grandes lecherías? ¿No están ahí ambas para la producción? Preguntas de este tipo alcanzarían de modo análogo al arte, la política, la religión, la moral, etc. Y revelarían sencillamente la profunda y extensa contracción de la razón por la razón desarrollista.

IV.—OTROS ENFOQUES DE LA RACIONALIZACION

10. LA PERSPECTIVA WEBERIANA

Como apuntábamos en el § 1, M. Weber es el primer investigador de Ciencias Humanas que basa sus reflexiones sobre la *categoría de racionalidad*. Ha perseguido sin desmayo la «racionalización de numerosas Formas de vida», pero orienta todos sus trabajos a identificar y discernir la peculiar racionalización de la vida originada en los siglos XVI y XVII europeos. En este sentido su obra no es fragmentaria, como se acostumbra a decir. La *racionalización occidental de la vida* es un acontecimiento complejo. Weber era bien consciente de ello⁵⁰. Su visión del sociólogo, como científico, le obliga a enfocar este campo bajo la perspectiva más concreta de la *racionalización de la acción*⁵¹. Un estilo racional de Forma de vida queda determinado por la respectiva racionalización de las acciones. Pero la conducta racional moderna, a su vez, abarca dimensiones varias, bien se atenga uno a los campos en que se manifiesta o a la vertiente de su respectivo sen-

50 ESR, I, 11-22, 166-67, 193-222.

51 Cf. ES, I, 3-57. Sociología es la «ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social, para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos» (Ibid., p. 4).

tido. Weber tuvo que seleccionar determinados fenómenos, que podemos caracterizar como *racionalización cultural* y *racionalización sectorial*.

La *racionalización cultural* tiene lugar en lo que Weber llama «imágenes del mundo». Como quicio de esta racionalización, se toman las imágenes del mundo fabricadas por las religiones universales de salvación. La cultura se racionaliza al respecto en tres direcciones. La salvación opera ante todo un *desencantamiento de la Naturaleza*, en cuanto queda limpia y liberada de todas las entidades mágicas y orgiásticas. A este desencantamiento religioso sigue el desencantamiento científico, al reducir el comportamiento natural a leyes causales o estadísticas frente al rango de las finalidades. Se efectúa, por otra parte, una *extensa sistematización interna* de las imágenes del mundo, buscando la coherencia teórica y práctica. Ahí se diseñan con claridad las posiciones frente al mundo, los principios éticos de la conducta, las normas de la vida social y los valores irrenunciables. Esta sistematización, por último, se quiebra en *esferas independientes de valores*, que se desarrollan según su propia legalidad racional. Aparece el politeísmo valorativo citado en el § 1, causante para Weber de la pérdida de sentido inherente a la racionalización⁵².

La *racionalización sectorial* se considera en el sistema económico (racionalismo económico), el sistema estatal (racionalismo estatal) y en la personalidad (racionalismo personal). El *racionalismo económico* recae sobre las acciones orientadas a la obtención de utilidades. Tales acciones se estiman «racionalizables», cuando son asumibles dentro de un plan fraguado fundamentalmente sobre el cálculo en dinero. El paradigma de esta racionalización es la empresa capitalista. La *racionalización estatal* configura la constelación de acciones orientadas a la gestión

52 Para el politeísmo valorativo, cf. ESR, I, 437 ss.; Notas 11 y 42. Para las otras vertientes de la racionalización, cf. ESR, passim; ES, II, 79-295.

pública. Su aparato racional se basa en la dominación legal, frente a la tradicional y la carismática, y en la administración burocratizada. La *racionalización personal* hace del mundo espontáneo y desordenado de las acciones individuales un «cosmos» metódico y ascético de vida. El quicio de esta racionalización está en el estatuto específico de las profesiones. Cada persona queda marcada a fuego por la estructura específica de su profesión ⁵³.

Las racionalizaciones cultural y sectorial no están dissociadas. Se relacionan entre sí como las *ideas y los intereses*. Las primeras habitan en la cultura, mientras los últimos se insertan en los tres citados sectores. «Son los intereses, materiales e ideales, no las ideas, quienes dominan inmediatamente la acción de los hombres. Pero las «imágenes del mundo» creadas por las «ideas», han determinado con gran frecuencia, como guardagujas, los raíles en los que la acción se ve empujada por la dinámica de los intereses» ⁵⁴. Las ideas éticas y jurídicas, en su función normativa, son sin duda las más destacadas por Weber. El derecho, por otra parte, es fundamental para las tres racionalizaciones sectoriales ⁵⁵. El concepto de «profesión» (Beruf), en cambio, parece vagar por las dos clases de racionalizaciones. Como «vocación» (llamada divina, calling) es una idea, eficaz guardagujas del método ascético de los puritanos. Pero como «campo delimitado de trabajo» está inmerso en los intereses de las tres racionalizaciones sectoriales ⁵⁶.

¿Qué *categorías de racionalidad* utiliza Weber para moverse en todo ese ancho mundo de la racionalización social? Es muy consciente de haber penetrado, en un auténtico «laberinto». Pues el concepto se aplica a la infi-

53 Para la racionalización económica, cf. *ES*, I, 58-220. Para la racionalización estatal, cf. *ES*, I, 221-35; IV, 85-130; *ESR*, I, 216-20. Para la racionalización personal, cf. *ESR*, I, 23-192; *ES*, I, 145 ss.

54 *ESR*, I, 204.

55 *ES*, III, 9-216.

56 *ESR*, I, 57-58 y 75 ss.

nita variedad de esferas que componen las Formas de vida. Y cada una de esas esferas se racionaliza bajo distintas perspectivas. Esto atenta directamente a la unidad del concepto, unívoco en apariencia, pero utilizado prácticamente de modo equívoco. Se preocupa de rebajar la equivocidad de la categoría, eliminando lo más posible la confusión. Incluso llega a decir que la Sociología puede contribuir a la tipología del racionalismo en sí⁵⁷.

Weber resuelve el problema creando dos tipos o modelos de agentes racionales. Llama al primero *racional con arreglo a fines-medios-consecuencias*; al segundo, *racional con arreglo a valores*. La conducta del primero tiene carácter relacional, de compromiso parcial, en cuanto se determina por estos o aquellos fines, tales o cuales medios, en vista de consecuencias bien sopesadas. La del segundo es una conducta marcada por la absolutez, por el compromiso total, ya que solo mira al valor de la acción misma. No llegan a tipos de agentes racionales, en cambio, quienes obran por el influjo de la pasión, el sentimiento o la emoción (acción afectiva); ni quienes realizan acciones en virtud de la pura costumbre (acción tradicional). Weber usa con frecuencia las importantes categorías de *racionalidad formal-material*, pero no parecen constituir tipos de agentes racionales específicos. La primera subraya el carácter procedimental de la racionalidad con arreglo a fines-medios-consecuencias; mientras la segunda pone su énfasis en la índole no estructural de la racionalidad con arreglo a valores⁵⁸.

¿Qué pensar de estas categorías de racionalidad? ¿Bastan para enfocar con cierta holgura la racionalidad inmersa en la Forma de vida moderna? Los §§ 4-9 del presente ensayo responden negativamente. Toda la vida de Weber se orienta a estudiar la génesis y la índole de la *nueva* racionalidad occidental, acentuando precisamente

57 ESR, I, 19, 37 (nota 8), 215, 438; ES, I, 29, 83.

58 ES, I, 20-24, 83-84; III, 24-27, 105, 144 ss. ES, I, 224. ESR, I, 216-22.

su novedad. Pero se empeña en *utilizar moldes viejos de razón para captar esta nueva racionalidad*. La *razón con arreglo a fines-medios-consecuencias* es solo un tipo de razón formal (§ 4), incapaz de analizar acciones contemplativas, dialógicas, lúdicas, festivas, etc. Esto no sería grave, dirán algunos, pues esas acciones no son típicas de nuestra Forma de vida⁵⁹. Pero tampoco puede situarse ahí la mayor parte de la acción tecnológica, propísima de nuestra cultura, pues su formalidad es constructiva más que final. Por otro lado Weber no parece utilizar la doble e importante formalidad de la acción finalista, presente en cientos de manuales de Teología Moral bajo las denominaciones de «*finis operis*» y «*finis operantis*». Sin el concepto de *razón sustantiva*, como contrapuesto a formal (§ 4), Weber no puede dar cuenta de las profesiones modernas en cuanto especialidades laborales, burocráticas, etc. No puede enfocar con acierto, por consiguiente, la racionalización sectorial. Y sin las *razones acotadas* no es fácil explicar la racionalización cultural, el reparto de la cultura en saberes y valores independientes.

La indigencia categorial es aún mucho mayor por lo que toca a la *razón con arreglo a valores*. Para Weber, según hemos visto, se trata de una cualificación especial de ciertas acciones. Su reflexión nunca se prolonga hasta alcanzar al menos el umbral de una auténtica *razón valorativa*, fuente de gran *diversidad* de acciones racionales con arreglo a valores. En el fondo participa de la «doctrina común» empirista sobre la disociación de razón y valores, si bien atenuada con ciertos matices kantianos y neokantianos. Sin una vigorosa razón valorativa no se puede tomar en serio el intenso par valorativo de lo humano-inhumano; no se pueden introducir de este modo las *razones soberanas* (§ 5). Yo creo que el concepto de razón soberana le hubiese ayudado a situar mejor la razón

59 No se puede conceder eso sin más, pues Habermas, como veremos, toma la razón dialógica por emblema de su oposición a Weber.

puritana gestora del «Hombre de la Predestinación Eterna» (HPE), un caso concreto de formidable razón soberana. Pienso, asimismo, que le hubiera servido para percibir con precisión el tránsito del HPE al HPC. Hubiese tomado conciencia, por último, de la unidad funcional que imponen las razones soberanas fácticas a las formales, sustantivas y acotadas, sin caer al respecto en el politeísmo valorativo.

El uso de moldes viejos para racionalidades nuevas, la ausencia total de las razones soberanas, revela a la postre una *concepción inadecuada de la razón*. No se accede a su propio ser, entendido como una gran potencia capaz de manifestaciones múltiples e inéditas. De ahí el vaivén entre sustantivar *la razón* en ciertas manifestaciones del pasado, y erigir en *razón universal* la nueva racionalización occidental. Weber participa de este movimiento pendular, según lo han puesto de relieve muchos de sus críticos, quienes tampoco tienen criterios claves para poner más luz en el asunto. Weber carece, como consecuencia, de un *criterio preciso para aplicar las categorías de racionalidad-irracionalidad*. Esto ocasiona cierto malestar al leer sus escritos, pero es causa sobre todo del ingente cúmulo de confusiones que ha sembrado entre los sociólogos. Tampoco puede interpretar el diagnóstico sobre nuestra sociedad como *patología*, porque no puede identificar irracionalidad con inhumanidad o pérdida de humanidad. Para esto tienen que entrar en juego razones soberanas, bien en lo tocante a irracionalidad interna, a la confrontación de modelos de hombre, o al uso y contracción de las demás razones (§§ 1, 6, 9).

11. LA VISION DE J. HABERMAS

La problemática weberiana de la racionalidad se recibe en el marxismo y en Talcott Parsons. Habermas tiene

que ver con la primera línea, si bien asume importantes aspectos de la segunda ⁶⁰. Su posición puede rastrearse en la dirección Lukács, Horkheimer-Adorno, Marcuse. La teoría de la racionalidad interesa a los pensadores marxistas, ante todo, para *explicar las patologías de nuestra sociedad*. Pero la ven, por otra parte, como un *auténtico desafío*. Pues Weber piensa que el «gozador sin corazón» se asienta firmemente sobre sí mismo; puede vivir largo tiempo. Esto representa una amenaza a la revolución marxista, que se basa principalmente en la irracionalidad interna del sistema. Es curioso observar cómo Lukács mantiene la teoría al servicio de la praxis revolucionaria, pero este segundo aspecto pierde garra en Horkheimer-Adorno y Marcuse. En Habermas se diluye definitivamente.

Lukács se fija en la *racionalidad con arreglo a fines-medios-consecuencias*, y la traduce a su famosa *teoría de la cosificación o reificación de los entes*. Estos exhiben únicamente su valor de cambio, de mercancía estimable en dinero. La razón pierde totalmente el discernimiento entitativo de los seres naturales, los productos del arte o de la técnica, y de las facultades humanas. No distingue entre un árbol, un cuadro, una excavadora, el trabajo, el ingenio o el placer, pues todo ello se traduce en mercancía para el HPC. A esta razón formal, escindida en mil retazos, subjetiva, opone Lukács la razón sustantiva hegeliana, objetiva, que respeta y sigue muy de cerca el delicado desarrollo de cada ente. La conciencia histórica de esta razón la confía al proletariado, el sujeto más dolorosamente cosificado de todos los sujetos ⁶¹. La reificación exhibe un profundo rasgo del HPC, pero como teoría de la racionalización occidental es demasiado simple e inge-

60 TAC, II, pp. 281-419.

61 Cf. G. Lukács, *La cosificación y la conciencia del proletariado*, en idem, *Historia y conciencia de clase*, ed. cit. en nota 38, pp. 123-266.

na. Se percibe mucha pérdida respecto de M. Weber. Juzgue el lector por sí mismo.

Horkheimer-Adorno interpretan la *razón con arreglo a fines-medios-consecuencias* como *razón instrumental*. Aceptan la teoría lukacsiana de la reificación, pero creen que la tendencia a la autoconservación es la meta fundamental de esta razón. Por eso se muestra a todas luces antisubversiva, no revolucionaria, conservadora en suma. Esta razón no solo crea la «jaula de hierro» weberiana, sino que llega a producir la insensatez de la «existencia administrada». Horkheimer-Adorno acaban al filo de este pensamiento en la desesperación teórica. Pues a la vez que consideran acertadamente la razón instrumental como uno de los pivotes de la especie humana ⁶², le achacan por otro lado el desmán de la administración de la existencia. ¡No se dan cuenta que en el HPC funciona una contracción de ella, es decir, la razón instrumental *desarrollista!* Cuelgan a la especie como tal lo típico de un período histórico. Marcuse captó perfectamente esto, pero lo exageró. Llegó a creer que la ciencia *galileana*, orientada de otro modo a la práctica, hallaría otras leyes naturales ⁶³.

Habermas, como buen hijo de la Escuela de Frankfurt, recibe todos estos resultados. Pero es consciente de su pobreza, respecto de Weber, si se quiere expresar con ellos la racionalización occidental. De ahí su decisión por un *cambio de paradigma*. Retoma la prístina visión weberiana, identifica sus fallos, y la completa con nuevas categorías de racionalidad. Vuelve a concebir la racionalización como *racionalización de la acción social*. El hombre, según Habermas, se encuentra situado en tres mundos, el mundo objetivo, el social y el subjetivo. Por la *acción teleológica* (instrumental o estratégica) interviene en el mundo objetivo. La racionalidad de estas intervenciones

62 Cf. M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (Frankfurt 1967); M. Horkheimer y Th. Adorno, *Dialektik der aufklärung* (Amsterdam 1947).

63 Cf. H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, ed. cit. en nota 24, pp. 151-227.

se mide por la eficacia, el éxito que consigue en la persecución de fines. Por la *acción regulada según normas* actúa en el mundo social, midiéndose la racionalidad en este caso por el canon de la rectitud. Con la *acción dramática* expresa a los otros el mundo interior de sus afectos y deseos. La regla de racionalidad se toma de la sinceridad.

Además de esos tres mundos, con sus respectivas acciones, el hombre posee lenguaje. Y sobre esta plataforma se ejerce la *acción comunicativa*, la acción más característica de la teoría habermasiana. Pues el hombre emite tres actos fundamentales de habla con pretensiones de validez. Hace, en efecto, frases constatativas para las que reclama la verdad; normativas, para las que exige rectitud; y expresivas, exhibiéndolas como veraces y sinceras. Estas pretensiones pueden ponerse en duda. Entonces se instaura el diálogo argumentativo, con el ánimo de llegar a un entendimiento o consenso sobre la base única de la mejor razón. Pero los agentes del diálogo no pueden iniciarlo y proseguirlo sin un fondo común de saber acerca del mundo objetivo, el social y el subjetivo; es decir, si no se mueven en el mismo *mundo de la vida*. Ya se comprende que la acción comunicativa tocante a la verdad del mundo objetivo afina y refina la acción teleológica. Otro tanto sucede con las acciones reguladas según normas y las dramáticas, respecto de los actos de habla con pretensiones de rectitud y sinceridad. Tenemos aquí un sencillo andamiaje ontológico basado en tres mundos, cuatro clases de acciones, lenguaje y mundo de la vida. Habermas rechaza abiertamente los sistemas metafísicos, los teológicos, las formas kantianas y el puro empirismo. Llama a su teoría *pragmática formal*, pues la misma formalidad del lenguaje, su propio modo de ser, determina las tres citadas pretensiones o dimensiones de validez. Por eso están presentes a través de la Historia. Al no incluir en sí contenidos específicos, no pueden limitarse a un pe-

río do histórico determinado. En realidad Habermas viene con todo esto a diseñar un tipo de hombre, el *Hombre de la Pragmática Formal* (HPF) ⁶⁴.

Con estas categorías de racionalidad explica Habermas los *procesos de racionalización moderna*, identificándolos como racionalización sistémica y racionalización del mundo de la vida. La *racionalización sistémica*, semejante a la sectorial de Weber, se produce en los subsistemas económico y estatal. Tiene lugar a través de la acción teleológica (instrumental o estratégica). Está respaldada por el formidable potencial de la Ciencia-Tecnología y el Derecho formal. Sus medios preferidos de actuación son el dinero y el poder. Habermas los denomina medios de regulación o de control, medios «deslingüistizados». Realizan un tipo de integración social que llama integración sistémica. La *racionalización del mundo de la vida*, análoga a la cultural weberiana, tiene lugar por sendas etapas. Hay una primera hornada de racionalización correspondiente a las grandes religiones. En ella se elimina la magia. La segunda hornada, en cambio, se produce cuando la acción comunicativa basada en «traditiones et auctoritates» se transforma en acción comunicativa crítica. En este momento surgen las racionalidades parciales típicas de la Ciencia, Moral, Derecho, Arte, etc. Cada sector sigue su propia legalidad racional crítica ⁶⁵.

Habermas, por último, utiliza sus categorías de racionalidad para *explicar las patologías de nuestra sociedad*. Estas se producen al irrumpir la racionalidad sistémica en el mundo de la vida, es decir, al restringir más y más la racionalidad comunicativa en beneficio de la teleológica. De este modo los subsistemas económico y estatal «colonizan el mundo de la vida» a través del poder y el dinero. El subsistema económico coloniza a los hombres en cuanto «trabajadores» y «consumidores»; el instituto

64 TAC, I, 24-69, 110-46, 367-432; II, 169-215.

65 TAC, II, 281-402, 215-80.

estatal, como «ciudadanos» y en cuanto «clientes de sus servicios». En vez del diálogo racional para solucionar problemas, siempre difícil y expuesto a la ruptura, priva el uso «legítimo» del poder y el atractivo del dinero ⁶⁶.

Los §§ 4-9 del presente ensayo tampoco están concordes con esta visión global de Habermas. Quisiera terminar, por consiguiente, con algunas observaciones sobre el HPF, la interpretación de la racionalización moderna y el juicio sobre las patologías. Habermas, lo mismo que Weber y Parsons, carece de una adecuada teoría de valores. Valores para ellos es algo que se identifica fundamentalmente con lo ético y lo jurídico. Sin una auténtica razón valorativa no puede tratarse adecuadamente el intenso par valorativo de lo humano-inhumano, ámbito propio de las *razones soberanas*. Estas razones no están interesadas en las propiedades cartesianas de la conciencia, ni en simples formalidades del lenguaje, sino en demandas fundamentales del ser humano. Desde esta plataforma se revela la *pobreza valorativa del HPF*. Este hombre solo contiene el valor útil de la eficacia, correspondiente a la acción teleológica, y algunos valores epistémicos tocantes a la acción comunicativa. Los últimos son en concreto la inteligibilidad de las frases, la verdad científica, la rectitud normativa, la veracidad autoexpresiva y la argumentación crítica. Estos valores, por otra parte, tienen cariz formal, no comportan contenidos específicos.

No sabemos, por otro lado, el *estatuto epistemológico del HPF*. ¿Es un modelo de hombre? A veces se le considera así, pues se describe su «situación ideal de habla». Sería el hombre puro de la eficacia y del mejor argumento; un ente racional por excelencia, un miembro de la comunidad ideal de seres racionales. Pero se le concibe mucho más como el hombre fáctico, real, de la modernidad, al estilo del HPE y el HPC. ¿Puede reconocerse el HPF

en los millones de hombres de carne y hueso que pueblan Europa, Estados Unidos y Japón? ¿Tiene que ver algo con los hombres del Tercer Mundo? ¿Con los marginados del Cuarto Mundo? Por eso todo lo que dice Habermas sobre la *evolución de las sociedades hacia el HPF* es oscuro y ambiguo. Los hombres históricos comenzarían en el puro rito y mito, se tornarían después religiosos, pasarían a continuación a semi-ilustrados y acabarían en el HPF. O el HPF se refiere solo a comunidades de ilustrados, minúsculas minorías, o asombra creer que un sociólogo pase por alto los millones de hombres creyentes que pueblan todavía las sociedades industrializadas.

La *racionalización moderna* se presenta decididamente como una *racionalidad nueva*. Habermas pretende describirla a base de *razón teleológica y comunicativa*, en las versiones formales de fines-medios-consecuencias y pretensiones de validez respectivamente. Creo que no puede captarse la nueva racionalidad, sin hacer intervenir al menos razones soberanas, sustantivas, acotadas y una más amplia versión de la racionalidad formal. No insistiré más en las razones soberanas, como gestoras de lo humano-inhumano. La aplicación de la Ciencia-Tecnología no se agota simplemente en la formalidad fines-medios-consecuencias. Lleva inmersa la amplia *formalidad constructiva*, particularmente la recibida de las Ciencias Formales. Sin *racionalidades sustantivas*, específicas de la forma fines-medios-consecuencias, no pueden entenderse las infinitas profesiones modernas, una gran novedad de nuestras sociedades. Sin razones sustantivas, como las hermenéuticas, Habermas tampoco puede dar cuenta de la renovada interpretación de experiencias históricas primigenias. ¿Cómo cabe comprender sin esto, por ejemplo, el fenómeno sociológico de la teología latinoamericana de la liberación, nacida precisamente de la experiencia primigenia de Jesús de Nazareth y de los atropellos del HPC? Las especialidades científicas, jurídi-

cas, artísticas y otras, tan propias de la era moderna, tampoco pueden encuadrarse sin el concepto de *razón acotada*. Y sin *razón soberana desarrollista* es difícil entender la utilización de las demás razones, en cuanto quedan polarizadas a desplegar la sustancia humana del hombre moderno.

Con las solas *razones teleológica y comunicativa*, por último, *no pueden enjuiciarse correctamente las patologías de nuestra sociedad*. Como ya se ha indicado muchas veces, las patologías se identifican con flagrantes pérdidas de humanidad. Pero Habermas solo puede enjuiciar las *pérdidas relativas al HPF*. Pérdidas de eficacia, de inteligibilidad lingüística, de verdad sobre los hechos del mundo objetivo, de adecuación normativa, de sinceridad autoexpresiva y de argumentación crítica. No cabe duda que son pérdidas sensibles, pero de ningún modo las más sensibles. Desde otros modelos de hombre resultan mucho más dramáticas otras negaciones de humanidad, según hemos visto en los §§ 1, 6 y 9. Las pérdidas habermasianas son «pérdidas de humanidad ilustrada»⁶⁷. A Habermas, por otra parte, *le falta un concepto claro de irracionalidad*, y no toca propiamente la irracionalidad interna y externa de las razones soberanas. La irracionalidad de la colonización del mundo de la vida solo erosiona los valores citados. Además achaca esta irracionalidad a la razón teleológica, cuando es obra de la *teleológica desarrollista*. Al no establecer la racionalidad soberana, tampoco puede percibir y analizar justamente las «contracciones» que sufren otras razones por parte de aquella.

ELADIO CHAVARRI

67 Alguien dirá que Habermas utiliza sus categorías de razón precisamente para explicar la pérdida de libertad y de sentido en nuestra sociedad (cf. *TAC*, II, p. 427 ss.). Efectivamente, pero no comprendo como puede hacerse desde el HPF. Para eso hay que poner mucha más «sustancia» en los modelos humanos.