



Deriva Inmoral de la Razón

José Delgado Ruiz

odiseogranatensis@yahoo.es

Resumen:

En este artículo, situamos el momento histórico en el que la razón se escinde definitivamente de la ética en la Revolución Industrial. Proponemos una nueva reunificación entre ética y razón que signifique la unión última de éstos dos ámbitos del ser humano. Manifestamos nuestra convicción de la necesidad de una ética mundial para lograr este objetivo.

Palabras clave: Ética, Razón Instrumental, Ética Mundial.

Abstract:

In this article, we locate the historical moment in which the reason is separated definitively from the ethics in the Industrial Revolution. We propose a new reunification for ethics and reason that means the ultimate union of these human being's two environments. We state our conviction of the necessity of a world ethics to achieve this goal.

Key words: Ethics, Instrumental Reason, World Ethics.

0. Introducción.

La Escuela de Francfort trata de inspirar o conducir a la razón por una serie de valores morales¹, mientras, en el racionalismo crítico la razón está volcada sobre su misión de “resolver problemas”; pero su falta de un explícito reconocimiento del papel de la moral en la actividad de la razón viene a ser principio de un problema que en la postmodernidad plantea una solución difícil si no se quieren traicionar los propios principios que inspiraron esta corriente de pensamiento.

Es desconsolador, un mar de profunda melancolía, darse cuenta de cómo pensadores de alta talla se esfuerzan en dilucidar un ámbito de discusión libre de dominio; pues al razonar sobre ello observamos que se está trabajando por lo más básico: poder comunicar “sin interferencias”. A la vez que se pone de manifiesto la dificultad que esto entraña, emerge la cuestión pareja del acuerdo².

Se juzga hoy día con demasiada ligereza a personas y países, manipulando la opinión de los millones de votos que sustentan a los gobiernos democráticos —y sus respectivas oposiciones— ofreciendo verdades parciales, omitiendo datos o, directamente y a las claras, mintiendo. Pero esto, tristemente, no observamos que sea *peccata minuta* de gobiernos socarrones que pretenden arrimar el ascua a su sardina,

¹ Al menos fue (y es en sus herederos) un propósito confesado el afanarse en ello.

² En según qué esferas es lo más parecido a los trabajos de Ulises

sino que es hábito extendido al ciudadano de a pie, dando la razón al maestro Ortega cuando disertaba sobre *la barbarie del especialismo*³. Es cotidiano observar cómo todo/a hombre/mujer opina sobre <<todas las cuestiones que ignora no como un ignorante, sino con toda la petulancia de quien en su cuestión especial es un sabio>>⁴.

Estamos inmersos en un mundo de la información donde parece natural que sólo se ofrezca luz, de forma interesada, sobre un aspecto de la realidad y se disculpa el hecho de ocultar “el otro lado” pues se entiende que no interesa para cumplir un determinado objetivo. Y no sólo en el ámbito del debate político; la prensa es otro claro ejemplo. Mostrando la razón su aspecto más deshumanizado, dominador y falto de moral.

1. Pretensiones Truncadas.

Verdad, virtud, felicidad, fue la trinidad tópica proyectada por el intelectualismo ilustrado⁵. Durante el *Siglo de las Luces* los enciclopedistas pretendieron universalizar el conocimiento por un objetivo moral, que es la antesala de la justicia. La razón sería el vehículo que condujera al ser humano hacia un futuro mejor y más justo.

“Verdad” indicaría aquí conocimiento cierto, el develamiento de un saber que hasta entonces era cubierto casi exclusivamente por el pudoroso manto de la religión.

“Virtud” revela el interés por potenciar la humanización del ser humano.

“Felicidad” como ambicioso corolario de los dos antecedentes.

En la *Enciclopedia o Diccionario Razonado de las Ciencias, de las Artes y de los Oficios*, dirigida por Diderot y D’Alembert, los oficios y las artes mecánicas son elevados a la dignidad del ámbito general del saber⁶ constituyendo el embrión de lo que luego se criticará a la razón ilustrada, acusándola de devenir, por su fe en el progreso⁷, en razón instrumental. Pero no fue ésta una intención de los enciclopedistas, ya que podrían haber tildado dicha evolución como una degeneración de su proyecto puesto que <<una de las inquietudes más profundas del *Siglo de las Luces* es la preocupación moral>>⁸. Se hace necesario, entonces, escudriñar en el acontecer histórico para dar cuenta de las causas que provocan la desaparición del horizonte moral en el quehacer intelectual.

2. Razón sin Moral.

Cifrando *grosso modo* un punto de partida, podemos afirmar que la Revolución Industrial fue el factor que pervirtió la idea de progreso como acaecer histórico de carácter moralizador. Tal idea de progreso no fue exclusiva de los pensadores ilustrados, ni nació con ellos. Las posiciones a favor del *nomos* en la antigua Grecia clásica se basan en teorías del progreso de la humanidad y así, <<Protágoras, al igual

³ Tal es el título del capítulo XII de la primera parte de *La rebelión de las masas*, donde desarrolla el estudio de un tipo humano que ha conquistado la faz de la tierra y amenaza con la extradición al sentido común.

⁴ José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Espasa Calpe, Madrid, 1997, p. 159.

⁵ Arsenio Ginzó, *La ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau*, Cincel, Madrid, 1985, p. 53.

⁶ Arsenio Ginzó, *La ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau*, Cincel, Madrid, 1985, p. 54.

⁷ Dicho sea de forma general; dejando en un respetuoso segundo plano las ilustres opiniones al respecto de pensadores como Rousseau.

⁸ Arsenio Ginzó, *La ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau*, Cincel, Madrid, 1985, p. 135.

que el sofista Critias, considera al nomos como un freno necesario frente a las actitudes naturales de salvajismo y arbitrariedad>>⁹; <<Critias, Isócrates y Mosquión, todos, mencionan a los *nómoi* como los medios de elevación de la vida humana por encima del nivel de las bestias>>¹⁰. La concepción de progreso que estos pensadores tienen en mente, y que es la misma de los ilustrados, es la de un avance, no meramente técnico, sino además, e incluso más importante, ético, humanizador.

Es en la Revolución Industrial cuando razón y moral se escinden definitivamente como conceptos que, no sólo no se implican, sino que ni tan siquiera se aluden mutuamente. Tal escisión, por tanto, no tendría lugar en la Ilustración ni hundiría su raíz en ella. Pensar que la Ilustración <<ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y convertirlos en amos>>¹¹ lo consideramos cierto en su primera afirmación y un error histórico en la segunda si “amo”, como parece, se entiende en un sentido distinto al de emancipar al ser humano de las cadenas que le mantienen como siervo, como esclavo de un *status quo*. Pues la <<razón dominadora>>¹² no nace en la Ilustración francesa, donde tantos hombres se esforzaron en darle al ser humano un camino de emancipación, sino que habrá de aparecer años después cuando el hombre posee los conocimientos y la maquinaria necesaria para subyugar la naturaleza a su arbitrariedad revestida de necesidad y desarrollo¹³. Siendo el *Siglo de las Luces* el último aliento de una concepción del progreso con fortalecedoras implicaciones humanistas.

Con la Revolución Industrial tiene lugar el advenimiento del *imperio de lo útil*, la ciencia y la tecnología se coronan sobre los hombros del progreso y ejercen su señorío a través de la economía de mercado. Porque, en esta dinámica, el progreso es bueno por sí mismo; no necesita de argumentos morales pues los beneficios económicos muestran a las claras su bondad. El presente es <<novedad y triunfo de lo nuevo sobre lo viejo>>¹⁴ y lo viejo es desechado por caduco sin tener en cuenta que <<todo presente exige mantener, en su seno, la tensión que lo une al pasado y al futuro>>¹⁵. Pero la posibilidad de dominio que la técnica deja entrever es demasiado importante para que la voluntad humana, siempre demasiado débil, llegue a escuchar las voces moralizadoras que, a finales del setecientos y durante todo el ochocientos, quedarán generalmente ligadas al mensaje religioso; donde la fe no dejará lugar a la razón.

Aunque parezca evidente que <<la división del mundo entre una esfera accesible y dominable por la razón y otra por la fe es el rasgo más propio de la cultura occidental>>¹⁶ nos parece que tal división ha sido, a la vez, una trampa que ha encubierto toda moral bajo un manto religioso, fortaleciendo la división¹⁷. Llegando incluso a tornarse la fe un instrumento de la razón.

⁹ Tomás Calvo, *De los sofistas a Platón; política y pensamiento*, Cincel, Madrid, 1989, p. 81.

¹⁰ William Keith Chambers Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, tomo III, Gredos, Madrid, 1988, p. 72.

¹¹ Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, Sur, Buenos Aires, 1970, p. 15.

¹² Tal y como la denomina Adela Cortina en *Crítica y utopía: La Escuela de Francfort*, Cincel, Madrid, 1985, p. 65

¹³ Puede pensarse con acierto que la razón instrumental no se desarrolla con la revolución industrial, si se observan los efectos del poder de la razón dominadora en el Imperio Romano, pero bien es cierto que tal actitud no pervive en la historia sino que cae a la par que la hegemonía del pueblo que la sustentaba.

¹⁴ Ignacio Izuzquiza, *Filosofía del presente*, Alianza, Madrid, 2003, p. 18.

¹⁵ Ignacio Izuzquiza, *Filosofía del presente*, Alianza, Madrid, 2003, p. 19

¹⁶ Salvador Giner, *Carisma y razón*, Alianza, Madrid, 2003, p. 223.

¹⁷ Por no decir que, en muchos casos, ha constituido su refrendo.

Una razón que campa a sus anchas, al margen del ámbito de los valores, es una razón que no acepta límites, que utiliza y cosifica todo en favor de sus propios fines. Es, tal y como se le ha denominado, razón instrumental; porque la razón se torna instrumento de la técnica, perdiendo la racionalidad todo horizonte valorativo.

Esta concepción es heredera de otra anterior realizada por Max Weber en *Economía y sociedad* donde se distingue entre “racionalidad formal” y “racionalidad material”¹⁸. Weber llama <<racionalidad formal de una gestión económica al grado de cálculo que le es técnicamente posible y que aplica realmente>>¹⁹; dicha racionalidad, llámesela como se quiera, formal o instrumental, no sólo <<se extiende a distintos ámbitos de la vida, sino que legitima la dominación social>>²⁰. Por lo que hemos de darnos cuenta de que, al no tener un sistema de valores que orienten su práctica, termina por tener el indeseable efecto colateral de servir a toda una serie de “antivalores”, teniendo como resultado último de su acción <<la muerte del individuo, la cosificación de los productos y relaciones humanas y el desarraigo de la democracia>>²¹.

A la racionalidad formal opone Weber lo que denomina racionalidad material y se distingue de la anterior en que <<el grado en que el abastecimiento de bienes dentro de un grupo de hombres (cualesquiera que sean sus límites) tenga lugar por medio de una acción social de carácter económico orientada por determinados postulados de valor (cualquiera que sea su clase)>>²². En la racionalidad material <<la consideración no se satisface con el hecho inequívoco (relativamente) y puramente formal de que se proceda y calcule de modo “racional” con arreglo a fines con los medios factibles técnicamente más adecuados, sino que se plantean exigencias éticas, políticas, utilitarias, hedonistas, estamentales, igualitarias o de cualquier otra clase>>²³. Este propósito humanista de orientar la práctica parece necesario, una vez comprobados los peligros que entraña no hacerlo, y abre la cuestión sobre el tipo de marco valorativo que debiéramos aceptar, que debiera orientar nuestra acción tanto individual como social.

3. Estado de Cosas.

No debe entenderse a la razón formal o, mejor, instrumental, por seguir una terminología comúnmente conocida y aceptada, actual, como una entidad que resida en un mundo “suprasensible” sino que está anclada al mundo de la vida formado con el capitalismo, además de a los subsistemas economía y Estado. Deteniéndonos en éste último, Weber establece una relación entre el Estado nacional y el capitalismo de manera que predice a ambos una suerte paralela: <<De la coalición necesaria del Estado nacional con el capital surgió la clase burguesa nacional, la burguesía en el sentido moderno del vocablo. En consecuencia, es el Estado nacional a él ligado el que proporciona al capitalismo las oportunidades de subsistir; así pues, mientras aquél no ceda el lugar a un Estado universal, subsistirá también éste>>²⁴. Aunque pueda considerarse por algunos inexacta o falsa la afirmación de Weber, conviene tener presente que los Estados, nacionales o no, se rigen de acuerdo a las leyes del

¹⁸ Esta alusión es oportuna porque no optaremos aquí por una “racionalidad dialéctica” al uso y en sentido estricto.

¹⁹ Max Weber, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993, p. 64.

²⁰ Adela Cortina en *Crítica y utopía: La Escuela de Francfort*, Cincel, Madrid, 1985, p. 99.

²¹ Adela Cortina en *Crítica y utopía: La Escuela de Francfort*, Cincel, Madrid, 1985, p. 98.

²² Max Weber, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993, p. 64.

²³ Max Weber, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993, p. 64.

²⁴ Max Weber, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993, p. 1047.

mercado en sus mutuas relaciones, y cada vez más en las relaciones entre el Estado y los ciudadanos que lo conforman. Es un círculo vicioso. Porque <<las instituciones y estructuras de la sociedad tecnológico industrial [...] fuerzan a las sociedades tanto como a los individuos a dar a la razón instrumental un peso que nunca concederíamos en una reflexión moral seria, y que incluso puede ser enormemente destructiva>>²⁵. Parece que el ser humano se hubiera rendido al imperio de la razón instrumental, cediendo los medios a los fines por una “economía del esfuerzo”. Hemos perdido de vista que toda relación de mercado entre cosas es a la postre una relación entre hombres, transformando toda relación humana en instrumental, de acuerdo a fines; de mercado, competitiva, de oferta y demanda. Es claro que <<no podemos abolir el mercado, pero tampoco podemos organizarnos exclusivamente mediante mercados>>²⁶; al menos no deberíamos permitir que se nos trate como mercancía, que se cosifique al ser humano. Pero esta tarea comienza, nunca mejor dicho, por nosotros mismos.

4. El Valor Intelectual de la Ética.

Recuperar la ética para la razón es conseguir la humanización última, la definitiva reunificación de lo humano escindido en dos ámbitos. La razón ha de recuperar la ética en el ejercicio de su acción —intelectual—, como filtro previo a la praxis. Esto se ha abordado desde la ética económica y social que, <<centrada en la cuestión de la justicia social, se dirige tanto a los que simplemente están preocupados por trabajar en conformidad con convicciones coherentes, como a los que buscan una formulación coherente de los objetivos de su acción.>>²⁷. Pero esta ética se nos aparece como externa, heterónoma, ¿puede, en este caso, llegar a ser efectiva?

Adela Cortina²⁸ afirma que <<la realización de los hombres, a la altura de nuestro tiempo, ha de tener en cuenta al menos tres acepciones de lo moral:>>²⁹ la primera es la de <<formación de carácter individual>>³⁰; también posee <<una dimensión comunitaria indiscutible, en la medida en que un individuo se socializa y aprende a vivir unos valores en el ámbito de una comunidad>>; y una tercera, llamada <<postconvencional>>³¹ en la que <<el individuo es capaz de distinguir las normas comunitarias, convencionales, de los principios universalistas, que le permiten criticar incluso las normas de su comunidad>>³². En este segundo nivel, postconvencional, una moral distinta, o aspectos que constituyan variantes, a la de nuestra comunidad puede ser perfectamente aceptada; asumida. Interiorizada la ética, habrá de ser inexorablemente incorporada a todos los aspectos de nuestra praxis³³ para que produzca en ella algún impacto. Dicho <<impacto no existirá si el procedimiento presentado se queda en un simple ejercicio intelectual o un poquito de erudición libresca; si no proporciona y moldea un “deseo ético”, en nuestra vida profesional y en nuestros compromisos sociales y políticos; si no consigue proteger mejor este deseo

²⁵ Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994 p. 44.

²⁶ Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994 p. 136.

²⁷ Christian Arnsperger y Philippe Van Parijs, *Ética económica y social*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 141.

²⁸ Adela Cortina, *La ética de la sociedad civil*, Anaya, Madrid, 1995.

²⁹ Adela Cortina, *La ética de la sociedad civil*, Anaya, Madrid, 1995, p. 134.

³⁰ Adela Cortina, *La ética de la sociedad civil*, Anaya, Madrid, 1995, p. 134.

³¹ Adela Cortina, *La ética de la sociedad civil*, Anaya, Madrid, 1995, p. 135.

³² Adela Cortina, *La ética de la sociedad civil*, Anaya, Madrid, 1995, págs. 135-136.

³³ En caso contrario cabe preguntarse si realmente se ha interiorizado o sigue siendo heterónoma —por no preguntarnos directamente si somos unos hipócritas—.

contra las dudas que los que se benefician de la injusticia están interesados en sembrar, pero también contra nuestra propia debilidad, nuestras propias veleidades de comodidad, de prestigio y de poder; y si no nos ayuda a actuar al servicio de nuestros ideales con toda la firmeza que confiere la coherencia. Sin cinismo ni ingenuidad. Sin fanatismo ni fatalismo>>³⁴.

Para conseguir esto se habrá de trabajar con intensidad en el nivel convencional tanto desde el ámbito educativo como del institucional (que vienen a estar interconectados); aunque también, intensamente y con afán, sobre nosotros mismos.

Creemos que tal ética debe constar de una serie de mínimos prácticos, acordados dialógicamente, modulados por un ideal (inalcanzable, utópico) teórico, igualmente acordado que constituya el horizonte de nuestra acción —intelectual / social—. Se trataría de una ética laica en el sentido en que lo define Adela Cortina³⁵: <<aquella que para orientar el hacerse personal y colectivo no remite expresamente a Dios, pero tampoco expresamente lo niega>>³⁶. Estaríamos hablando de <<un sistema de coordenadas éticas>>³⁷, una ética mundial, en palabras de Hans Küng. Dicha ética mundial <<se orienta al mismo tiempo a las personas, a las instituciones y a los resultados>>³⁸ y <<se enfrenta al dolor humano de una forma distinta, elementalmente práctica>>³⁹. Requiriendo sin duda el pacto de una *sociedad de naciones* que le diera valor jurídico y el respaldo coercitivo de todo Estado social y democrático de derecho⁴⁰.

La ética es derecho y es deber; el derecho impone una responsabilidad y el deber obliga, ambas de forma previa a cualquier tipo de actitud, práctica y/o teórica, ante el mundo. Nos exhorta a tomar determinados caminos y volver la espalda a otros. De ahí su gran utilidad, además de la conformación del ser humano en cuanto tal⁴¹ y guía en la práctica, para la orientación de toda labor intelectual; evitando así que se tome la razón como instrumento.

Bibliografía.

- Arnsperger, Christian, y Van Parijs, Philippe, *Ética económica y social*, Paidós, Barcelona, 2002.
- Calvo, Tomás, *De los sofistas a Platón; política y pensamiento*, Cincel, Madrid, 1989.
- Cortina, Adela, *Crítica y utopía: La Escuela de Francfort*, Cincel, Madrid, 1985.
- Cortina, Adela, *La ética de la sociedad civil*, Anaya, Madrid, 1995.
- *Encyclopedie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1966 (reimpr.). Dirigida por Diderot y D'Alembert y cuyos primeros volúmenes aparecieron en 1751.
- Giner, Salvador, *Carisma y razón*, Alianza, Madrid, 2003.

³⁴ Christian Arnsperger y Philippe Van Parijs, *Ética económica y social*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 141.

³⁵ Adela Cortina, *La ética de la sociedad civil*, Anaya, Madrid, 1995.

³⁶ Adela Cortina, *La ética de la sociedad civil*, Anaya, Madrid, 1995, p. 148.

³⁷ Hans Küng, *¿Por qué una ética mundial?*, Herder, Barcelona, 2002, p. 29.

³⁸ Hans Küng, *¿Por qué una ética mundial?*, Herder, Barcelona, 2002, p. 171.

³⁹ Hans Küng, *¿Por qué una ética mundial?*, Herder, Barcelona, 2002, p. 175.

⁴⁰ Y trabajar, al mismo tiempo para que todo ser humano desee que su país sea así, un Estado social y democrático de derecho; no tratando de imponer nuestras convicciones, por razonables que nos parezcan.

⁴¹ Que, como vimos en los apartados anteriores, toma el sentido de una reunificación.

- Ginzo, Arsenio, *La ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau*, Cincel, Madrid, 1985.
- Guthrie, William Keith Chambers, *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1988.
- Horkheimer, Max, *Critica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1969.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica del iluminismo*, Sur, Buenos Aires, 1970.
- Izuzquiza, Ignacio, *Filosofía del presente*, Alianza, Madrid, 2003.
- Küng, Hans, *¿Por qué una ética mundial?*, Herder, Barcelona, 2002.
- Ortega y Gasset, José, *La rebelión de las masas*, Espasa Calpe, Madrid, 1997.
- Taylor, Charles, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994.
- Weber, Max, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993.