

bación y desaprobación, incrementan la fiabilidad en los procesos de imitación, imprescindible para que se produzca la transmisión cultural acumulativa característica de nuestra especie. La eficacia adaptativa de esta transmisión de valores constituye, en mi opinión, la raíz biológica de la credulidad, de la docilidad humana ante los aprendizajes doctrinales. El sistema funciona porque los individuos buscan el reconocimiento de los otros, la alegría compartida ante lo que se reconoce como bueno, y es en esa búsqueda cuando puede surgir el sacrificio extremo que conduce, entre otros fenómenos, hasta los mártires mortíferos.

Laureano Castro es biólogo y profesor de la UNED-Madrid

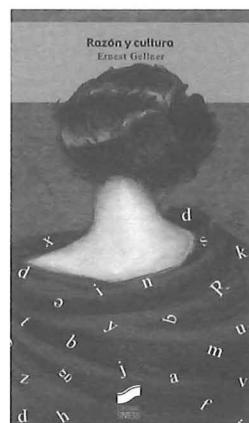
Bibliografía

- ATRAN, S. (2003): «Genesis of suicide terrorism», *Science*, 299, págs. 1534-1539.
- CASTRO, L. y TORO, M.A. (2002): «Cultural Transmission and the Capacity to Approve or Disapprove of Offspring's Behaviour», *Journal of Memetics - Evolutionary Models of Information Transmission*, 6, <http://jmemit.cfpm.org/2002/vol6/>
- (2004): «The evolution of culture: from primate social learning to human culture», *Proceedings of the National Academy of Sciences, USA*, 101, págs. 10235-10240.
- RICHESON, P. J. y R. BOYD (2005). *Not by Genes Alone*, Chicago, The University of Chicago Press.
- SOBER, E. y D.S. WILSON (2000). *El comportamiento altruista*, Madrid, Siglo XXI de España Editores.

El desafío racionalista

Gerardo López Sastre

Este libro trata de un tema de la mayor importancia, determinar cómo ha surgido una cultura –la nuestra, la occidental moderna, podemos aclarar con cierto orgullo– que hace posible la comprensión científica de la naturaleza y su dominio tecnológico. En suma, lo que se nos propone es trazar una historia del racionalismo. El tratamiento es de carácter ensayístico, con lo que queremos indicar que no se pretende ofrecer un estudio exhaustivo sobre el tema en cuestión. Lo que se hace es apuntar unas líneas explicativas, pero lo suficientemente sugerentes como para que el libro resulte inapreciable. Sus grandes protagonistas son Descartes, Hume y Kant; y en menor medida Durkheim y Max Weber.



Ernest Gellner
Razón y cultura.
Traducción de Carmen Ors Marqués
Madrid, Editorial Síntesis, 2005
240 págs.

Descartes, al que con justicia podemos considerar uno de los padres intelectuales del mundo moderno, quiso que sus opiniones se basaran en unos fundamentos que fueran únicamente suyos, pues pensaba que sólo sería digno de confianza aquello que él mismo hubiera comprobado. En este sentido era un individualista, alguien que quiso –en un sentido secular– renacer, tirar por la borda (o, al menos, examinar críticamente) todo lo que hubiera recibido por accidente, en función de la historia que le había precedido y de las costumbres en que había sido educado. En suma, intentaba liberarse de la cultura. ¿Cómo podríamos quitarnos de encima esta heren-

cia? ¿Cómo podremos distinguir lo que genuinamente conocemos de lo que no? Aquí es donde aparece el recurso a la claridad y distinción de las ideas, y a la compulsividad interna que supuestamente conllevan. Hume a su manera habría desarrollado este mismo proyecto, pero insistiendo en que el verdadero criterio de cognoscibilidad es la vivacidad de las impresiones. Hablando del paso de Descartes al empirismo Gellner observa muy bien que «Las compulsiones internas que Descartes deseó usar como árbitros en las demandas cognoscitivas resultaron ser, tras un examen más cuidadoso, los datos de los sentidos» (p. 218). ¿En qué consistía la especificidad del empirismo? No en apelar a la experiencia, no en afirmar que las personas aprenden de la experiencia. Eso se ha sabido siempre. Lo nuevo y revolucionario era insistir en que «los hombres aprender a partir de la experiencia y *no de otra manera*» y en que las visiones complejas deben por sistema y de manera ordenada ser consideradas atómicamente. Para Gellner el empirismo clásico asumió un punto de vista erróneo: que la experiencia ordinaria y cotidiana se nos daba atomizada y que nuestra mente la reconstruía en todos complejos; pero como añade certeramente, «al decirnos de forma equivocada que la experiencia ya estaba atomizada, nos enseñó a reinterpretarla de una forma atomizada. Todo ello ratifica y confirma el hábito científico de no dar por supuestos los viejos conjuntos de ideas y, por el contrario, disgregarlos y combinarlos de nuevo experimentalmente./ La cláusula “experiencia sólo” ofrece a la teoría empirista una “navaja” verdaderamente poderosa. La negación de otras fuentes de conocimiento implica desconfiar de cualquier trasfondo de ideas e imágenes que domine o influya en la interpretación de la observación, Impide firmemente su atrinchamiento en la reserva de creencias fundamentales de una cultura. *Somete a las culturas a juicio*» (pp. 218-219).

Pero las diferencias entre Descartes y el empirismo que tan bien ejemplificó Hume no nos interesan mucho, lo que tenían en común es más importante. Con ellos aparece un mundo dominado por la razón, en donde todos los conceptos están sometidos a una evidencia que no está controlada por la cultura. Esto implica negar que haya conocedores privilegiados. La revelación desde otro mundo queda así excluida. Todas las afirmaciones cognitivas son del mismo tipo y están sujetas a unos criterios que en principio cualquier persona puede aplicar. Se supone que las afirmaciones racionales son objetivas. A este nivel, poco importa que el intento de Descartes se saldara con un fracaso, que un único individuo no pueda construir –apoyándose en sus propios recursos, autocomprobados y autoproducidos– todo un mundo; lo destacable es que Descartes y sus sucesores crearon una cultura distinta de todas las anteriores, una cultura racional en donde todas las afirmaciones están abiertas al examen y a la crítica de cualquier persona. En este examen lo central es la experimentación controlada, que resulta ser un tribunal efectivo y, nos guste o no, socialmente independiente. La razón, como la justicia, no soporta la parcialidad. Se proclama independiente e insiste en que las verdades que alcanza no están ligadas ni a caprichos ni a un determinado orden social. El resultado es la ciencia, una actividad acumulativa y transcultural.

Ahora bien, hay que admitir que la razón engendra la visión del mundo como un sistema ordenado de fenómenos sometidos a reglas; pero con todas las ventajas tecnológicas que esto nos pueda proporcionar, también es fácil darse cuenta de que en este mundo natural ordenado no hay lugar para la moralidad, y ni siquiera para una identidad genuina. Como muy bien se expresa Gellner, una gran máquina ordenada sólo ofrece un lugar para pequeñas máquinas dentro de ella, nunca pa-

ra personas, que es como nos vemos a nosotros mismos. Ofrece un lugar sólo para mecanismos que *obedecen* leyes naturales; en definitiva, no deja espacio para seres que se *conciben* autónomamente con respecto a las leyes naturales. Planteando el tema en forma de pregunta: ¿qué pasa con la libertad en la concepción del mundo que elabora la razón? ¿No parece evidente que esa naturaleza ordenada de la que formamos parte excluye la idea de elección moral? Aquí es donde Kant entra en escena. Para él, en tanto que objetos de la naturaleza tenemos que vernos como el resto de las cosas, como seres mecánicos sometidos a leyes. Pero en tanto que agentes morales debemos pensarnos fuera de la naturaleza. ¿No es esto un planteamiento propio de la desesperación? Resulta que la razón ha elaborado un mundo donde el hombre como agente libre no existe. Este queda exiliado del mismo. A partir de aquí surge la pregunta, ¿cómo va a ser *pensable* la acción moral? ¿Cómo el ser humano puede obrar moralmente y a la vez ser parte de un mundo causal y mecánico? Pero es que además, en cuanto al propio proceder de la razón en el mundo natural, también podemos plantearnos ciertas preguntas: ¿qué garantías racionales hay para extrapolar a partir de unos datos exigüos? ¿Por qué el futuro tendría que reproducir las regularidades del pasado? ¿Es esto algo que pueda probarse? Y cuando nos convencemos que no, acabamos recurriendo a la afirmación de que simplemente ocurre que nuestra mente funciona así. ¿No estamos entonces volviendo a esa costumbre que habíamos intentado cuestionar? ¿Puede dejarnos satisfechos una situación en donde la razón que ha de validar o invalidar las costumbres resulta que se basa a su vez en una costumbre o en una propensión natural? Uno no puede evitar recordar aquí la famosa afirmación de Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*: «Si he agotado los fundamentos, he llega-

do a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: “Así simplemente es cómo actuó”». Pero, ¿no es esto algo así como recomendar el irracionalismo? Eso sí, sería recomendar el irracionalismo por consideraciones racionales.

Insistamos un poco más en esta especie de suicidio de la razón. Habíamos hablado hace un momento de la empresa de Descartes como una empresa individualista, de la visión de la ciencia como una actividad de un héroe *individual* dispuesto a dudar de todo. Gellner observa muy bien que esta habría sido una asunción de la filosofía de la ciencia popperiana y prepopperiana por igual: «La asunción individualista es compartida por los “inductivistas” que suponen que este héroe solitario uno primero todos sus datos, lo que *luego* le permite dejarse llevar por ellos hasta formular una teoría, y por sus oponentes popperianos, que representan al investigador sacando en un primer momento la teoría de la chistera, y *luego* buscando valientemente los datos que más pudieran dañarla» (p. 156). ¿Ocurren así las cosas? La tesis de Thomas Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas* es que de ninguna manera. La realidad es que los científicos viven en comunidades y piensan en términos de una imagen compartida, a la que Kuhn denomina «paradigma», que normalmente no se cuestiona. Como resume Gellner el tema: «los miembros de una comunidad de investigación se definen por su lealtad al paradigma y su habilidad y entusiasmo para encajar datos en el mismo» (*ibid.*). ¿A qué se debe esto? Pues a que los meros datos son tan múltiples, caóticos y ambiguos que sin un paradigma dominante el desacuerdo y el caos serían endémicos. En la forma de expresarse de Gellner, Kuhn se convierte en un eco de Thomas Hobbes y su defensa de la autoridad: «Es sólo el orden arbitrariamente introducido por el paradigma el que limita la posibilidad de interpretaciones sin fin,

y en consecuencia hace posible la investigación ordenada. No es posible eliminar aquéllas por medios racionales. En consecuencia, es el paradigma autoritario y no racional el que lo hace. Sólo así es posible el trabajo comparativo y acumulativo. La posibilidad de la ciencia depende del orden y no de la libertad. Sin un paradigma soberano, la vida de las ideas sería solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve. Sólo gracias a la paz establecida por el paradigma pueden éstas vivir, cooperar y crecer» (p. 157). Por supuesto esto no significa que los paradigmas sean inmortales. Si se acumulan muchas dificultades un paradigma será derribado y sustituido por otro (igual que un monarca siempre corre el peligro de ser derrocado por otro si no sabe hacer frente a determinados problemas), pero lo importante es que de acuerdo con este planteamiento nunca podemos ver la realidad directamente, sino sólo con la ayuda de un paradigma. No hay un acceso directo, al margen de todo paradigma, a la realidad. Pero, ¿no habían pretendido Descartes y Hume acceder directamente a la realidad, sin ninguna presuposición o prejuicio? La conclusión es clara. En un sentido muy importante el racionalismo es un fracaso.

Prosiguiendo con su investigación Gellner observa que el planteamiento de Kuhn, con su insistencia en la inconmensurabilidad de las sucesivas visiones científicas, se parece a una forma de irracionalismo muy de moda hoy en día. La visión de las culturas como entidades cerradas, que se autovalidan por sí mismas y que por lo tanto son inconmensurables con las culturas de otras sociedades. Se nos ocurre que hay a este respecto una historia que Gellner podría haber mencionado. Se la contó a la antropóloga Ruth Benedict un jefe de los indios cavadores. Creemos que es tan ilustrativa que merece la pena que la citemos de manera extensa. El mencionado jefe, comenta Ruth Benedict en su li-

bro *El hombre y la cultura*, era cristiano y ocupaba una posición importante en su comunidad, «pero cuando hablaba de los hechiceros que se transformaban en osos ante sus propios ojos en la danza del oso, sus manos temblaban y su voz se quebraba de excitación. Incomparable había sido el poder que su pueblo tuvo en tiempos lejanos. Prefería hablar de los alimentos del desierto que comían. Mencionaba amargamente cada planta arrancada, con un sentido infalible de su importancia...» Pues bien, este hombre le ofreció a Ruth Benedict la siguiente narración: al comienzo, dijo, Dios dio a cada pueblo un cuenco, un cuenco de arcilla, y de ese cuenco bebieron su vida. Todos ellos se sumergían en el agua, pero sus cuencos eran diferentes. Nuestro cuenco ahora está roto. Se ha gastado.» Pensando en esta metáfora –nuestro cuenco está roto– Ruth Benedict va a comentar: «Las cosas que habían dado significación a la vida de su pueblo, los ritos domésticos de la comida, las obligaciones del sistema económico, la sucesión de las ceremonias en las aldeas, la posesión en la danza del oso, sus normas de lo bueno y de lo malo, todo eso había desaparecido y con ello la forma y el sentido de su vida. El viejo se conservaba aún vigoroso y era jefe en las relaciones con los blancos. No pensaba que se tratase de la extinción de su pueblo, pero sí pensaba en la pérdida de algo que tenía un valor igual al de la vida misma: el conjunto de las normas y creencias de su pueblo.» Es cierto que había otros cuencos (otras culturas), pero la pérdida se ve como irreparable. Cada cultura es una entidad distinta, única, y separada de las demás. A la manera de los paradigmas de Kuhn, es una forma de seleccionar y ordenar los datos de la vida. ¿Cómo podríamos comparar las diversas culturas? ¿No estará nuestra comparación ya afectada de antemano por la cultura de la que partimos? Mucho mejor reconocer desde el primer momento que las culturas

y sus valores son inconmensurables. Como concluye Ruth Benedict: «Toda sociedad humana, en todas partes, ha hecho tal selección en sus instituciones culturales. Desde el punto de vista de otra, cada una de ellas ignora los segmentos fundamentales y desarrolla los carentes de importancia. Una cultura apenas reconoce valores monetarios. Otra los considera básicos en todos los campos de conducta. En una sociedad, la tecnología es increíblemente menospreciada, aun en aquellos aspectos de la vida que parecen necesarios para asegurar la continuidad de la existencia; en otra, igualmente simple, las conquistas tecnológicas son complejas y corresponden con admirable exactitud a la situación. Una, constituye una enorme superestructura cultural sobre la adolescencia; otra, sobre la muerte; otra, sobre la vida futura.» (*El hombre y la cultura. Investigación sobre los orígenes de la civilización contemporánea*. Traducción de León Dujovne, Edhasa, Barcelona, 1971, pp. 33-37). Tenemos así la concepción de las culturas como entes sólidos, como totalidades en donde las distintas piezas encajan como si fuera en un puzzle, y no lo harían obviamente en un puzzle distinto. Pues bien, y la pregunta es tan sorprendente como interesante, ¿tiene esto algo que ver con Wittgenstein? Digamos que cuando pensaba que el lenguaje sólo tenía que ver, de modo serio, con la referencia a unos hechos situados más allá de las culturas y las idiosincrasias, se estaba decantando por el programa cartesiano. Como muy gráficamente lo expresa Gellner: «Cuando los pensadores reales se encuentran, se comunican ideas, y no se preocupan de sus respectivos acentos, estilos de vestir o de peinarse» (p. 162). O de si son varones, mujeres, blancos, afroamericanos, etc. añadiríamos nosotros. El pensamiento tiene que ver con una realidad compartida universalmente. Se trata en efecto de que el lenguaje refleje unos hechos objetivos; y

a este respecto las idiosincrasias culturales de los lenguajes son añadidos irrelevantes, cuando no un estorbo. Hasta aquí el primer Wittgenstein. Lo interesante del caso es que más tarde elaboró una filosofía en la que esa especificidad cultural que antes no merecía ningún respeto ni despertaba ningún interés ahora no deja lugar a ninguna otra cosa. Se abandona un ideal de explicación o justificación para insistir en la importancia de la descripción y la aceptación. Las costumbres verbales o conceptuales se autojustifican. En sus actos de habla los hombres prejuzgan de manera inevitable. Nuestra sensibilidad hacia el mundo está mediada por juegos de lenguaje que se gobiernan por sus propios criterios, y que no están sujetos a ningún principio general compartido... Pues bien, dediquémonos entonces a estudiar esas costumbres y aceptemos sus veredictos implícitos. En el cambio de su teoría del lenguaje se estaba pasando de contrabando, según la sugerente hipótesis de Gellner, el convencimiento de que los hombres sólo pueden vivir en comunidades, en grupos cerrados. Allí sus miembros encontrarán su realización participando de manera intensa en las idiosincrasias y particularidades de las mismas. Aunque en la contraposición entre *Gesellschaft* (sociedad) y *Gemeinschaft* (comunidad) Wittgenstein nunca se pronunció a favor de la segunda (nunca les dijo a los habitantes de Viena que debían abandonar su ciudad e irse a vivir a los pueblos tirolese), lo cierto es que en su pensamiento la *Gemeinschaft* prevalece: ninguna forma universal, transcomunal, racional, de pensamiento es posible. Gellner va a comentar con una ironía mordaz que como descripción de los lenguajes de los hombres primitivos, antes de la alfabetización, esto no está del todo mal; pero es un error desastroso extender esta explicación a *todo* sistema lingüístico o conceptual, especialmente a los sistemas modernos. Su

conclusión es tajante: «Si Wittgenstein estaba en lo cierto, entonces el gran logro o la terrible condición –depende de que uno sea individualista o romántico– de la *Gesellschaft* nunca se habría producido. Todos nosotros viviríamos en *gemeinschaften*, lo sepamos o no, porque la verdadera naturaleza del lenguaje no nos permite otra cosa, no hay otro lugar donde vivir» (pp. 167-168). Vistas así las cosas, no se sabe qué es más sorprendente: que Wittgenstein recomendara *implícitamente* una regresión infantil colectiva para toda la humanidad (al fin y al cabo hasta el indio del que nos hablaba Ruth Benedict en la práctica había amalgamado dos culturas diferentes: soñaba con la danza del oso, pero se relacionaba con los blancos, era cristiano, etc.) o el que su filosofía recibiera una acogida entusiasta en Oxford y en otros sitios. Que desde luego a Gellner esto no le gustaba nada, y conocía el tema de primera mano, ya había quedado tremendamente claro en su primer libro, *Words and Things. A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology*. Una obra que desató una enorme polémica que acabó saltando a los periódicos y en la que entre otros participaron Gilbert Ryle y Bertrand Russell. Que para Gellner el tema sigue vivo se aprecia perfectamente en este libro que estamos comentando. Y sin embargo, hay que preguntarse, ¿es este irracionalismo tan preocupante? Al fin y al cabo, el poder de la tecnología que nace de la indagación racional es tal que nadie puede rechazarla. Proporciona riquezas materiales y poder, bienes sobre cuya capacidad de atracción no es necesario insistir. Luego más allá de las palabras, en la práctica, todas las sociedades han tenido que hacer las paces con el conocimiento racional y aceptarlo. Aunque de ninguna manera se desprecie a los astrólogos, se consulta prioritariamente a los ingenieros. Lo que ocurre es que, para expresarlo con una cierta con-

creción, las reglas cartesianas no me ayudarán en la elección de una esposa o para que sea aceptado en la tertulia en que deseo fervientemente participar. Luego tendremos que admitir que la razón no es omniabarcante, y sobre todo, que al proporcionar un método y no contenidos estables, no ampara a los individuos en épocas de crisis. Tendremos que acostumbrarnos, en suma, a que la arbitrariedad cohabite con la razón. Y esa convivencia no es fácil, porque la razón nos priva de consuelos que con gusto aceptaríamos. El problema es si se puede tener a la vez conocimiento e ilusión. De forma consistente, seguramente no. Pero, ¿somos siempre consistentes? Como en todo, diríamos nosotros, hay grados. Y sobre todo, el problema se agudiza cuando algunas de esas ilusiones resultan ser extraordinariamente perniciosas para la convivencia o la paz. Por eso, no podemos aceptar un irracionalismo relativista, para el que todo valga. Tenemos que seguir comprometidos con la razón y sus exigencias. Esto explica que no sea en absoluto casualidad que muchos de los temas de este libro se solapen con los que, desde un enfoque más apegado a la realidad política, presenta en otro de sus libros, *Postmodernismo, razón y religión*. A este último deberíamos acudir para tomar plena conciencia de muchas de las cosas que en este debate están en juego.

Gerardo López Sastre es profesor de Filosofía en la Universidad de Castilla-La Mancha.