

LA INCOMPLETA RACIONALIDAD

Jesús Mosterín

Necesidades e intereses

NO PODEMOS ESTAR demasiado tiempo sin comer. Nos morimos. Todavía menos tiempo podemos sobrevivir sin respirar. Y no podemos permitir que la temperatura de nuestro organismo descienda excesivamente, si es que queremos conservar la vida. Si queremos seguir viviendo, es necesario que comamos, que respiremos, que conservemos nuestro calor interno, etc. En este sentido vamos a decir que comer, respirar, conservar la homeotermia, etc., son algunas de nuestras necesidades. En general, nuestras necesidades son los factores imprescindibles para la continuidad de nuestra vida, son las condiciones de nuestra supervivencia.

Normalmente no nos contentamos con sobrevivir, sino que tratamos de vivir bien, aspiramos al bienestar. No sólo comemos para vivir, sino que también vivimos un poco para comer (para comer bien, se entiende). No sólo nos preocupamos de abrigarnos de cualquier manera en invierno para salvar nuestra vida, sino que buscamos ropas ligeras, flexibles y atractivas, e incluso preferimos tener calefacción. El comer bien, el arroparnos bien, la calefacción, el colchón para dormir, etc., son otros tantos factores que, sin ser necesarios para la supervivencia, sin constituir necesidades, contribuyen eminentemente a nuestro bienestar. En este sentido vamos a decir que comer bien, arroparnos bien, disponer de calefacción, dormir sobre un colchón, etc., son algunos de nuestros intereses.¹ Y, en general, diremos que

¹ Aquí se emplea la palabra "interés" con el significado que le damos cuando decimos que "tenemos que defender nuestros intereses"

nuestros intereses son los factores que contribuyen a nuestra buena vida, que determinan nuestro bienestar.

Evidentemente para vivir bien hay que empezar por vivir. No hay bienestar sin supervivencia. Y ya hemos visto que no podemos vivir sin satisfacer nuestras necesidades. Nuestras necesidades son, pues, nuestros intereses primordiales, que en cualquier caso han de ser satisfechos. Pero si no sólo se trata de vivir, sino también de vivir bien, otros factores intervienen: los intereses que no son necesidades, los intereses "lujosos" que contribuyen "meramente" a nuestro bienestar.

Somos conscientes de algunos de nuestros intereses, pero no de todos. Si soy muy aficionado al ajedrez y no encuentro con quien jugar, tengo un claro interés en conocer al vecino del quinto piso, a quien le pasa lo mismo. Pero yo puedo ignorarlo. E igualmente puedo ignorar mi interés en tomar calcio, aunque constantemente note la dolencia de espalda que tal carencia me causa. Ni siquiera conocemos todas nuestras necesidades. A veces no somos conscientes de una necesidad y, sin embargo, la notamos al dejar de ser satisfecha. Así, podemos no ser conscientes de que necesitamos que el aire que respiramos contenga una determinada proporción de oxígeno, y sin embargo, podemos caer en la cuenta de esa necesidad al ascender a una montaña.

Nuestros intereses vienen en gran parte dados por nuestra herencia y nuestra constitución biológica, pero en parte dependen de nuestra educación, de nuestro entorno, de nuestra experiencia de la vida, de nuestra edad, etc. Nuestros intereses son variables, aunque siempre hay un núcleo constante y permanente de intereses: las necesidades.

o que "los ganaderos tienen interés en que suba el precio de la leche". La palabra "interés" tiene, evidentemente, otros usos, por ejemplo, para indicar curiosidad y dirección de la atención en oraciones como "Fulano siente mucho interés por la arqueología" o "tengo interés por saber el resultado del último partido de fútbol".

Deseos y fines

Muchos de nuestros deseos se refieren a nuestras necesidades e intereses. Cuando hace calor y sudamos, tenemos sed y deseamos beber. Beber es una necesidad; si no bebemos, nos deshidratamos. Y puestos a beber agua, preferimos beber el agua limpia que sale del manantial o de la botella de “agua mineral” que el agua clorada que sale del grifo. O quizás deseemos beber leche o cerveza. Aunque nuestro interés primario —nuestra necesidad— estriba en beber, también tenemos interés en beber precisamente agua limpia (leche o cerveza).

Sin embargo, otros deseos nuestros no se refieren a nuestros intereses. A veces se trata de ganas repentinas y arbitrarias, de caprichos, como cuando de pronto deseamos chutar una piedra que encontramos en nuestro camino, porque sí, por el gusto inmediato de chutarla, y aunque no veamos relación alguna de tal patada con nuestro bienestar general. Claro que necesidades, intereses y caprichos no agotan el campo del deseo.

Nuestros actos son a veces reflejos del entorno, reacciones más que acciones o meros productos de la rutina irreflexiva. Pero otras veces actuamos conscientemente en función de aquello que deseamos. En estos casos, los objetivos conscientemente deseados de nuestra acción constituyen sus fines o metas —en griego, *teloi* (por eso la actuación que conscientemente persigue la consecución de fines se llama actuación teleológica).

Cuando uno actúa reflexiva y conscientemente, su actuación es teleológica, está dirigida a la consecución de fines o metas. Y, naturalmente, entre nuestras metas suele estar la satisfacción de nuestros intereses o, al menos, de nuestras necesidades. Pero ya hemos visto que no somos conscientes de todos nuestros intereses. Uno puede tener necesidades e intereses no conscientemente explicitados y, por tanto, no incluidos en el sistema de fines conscientemente perseguidos. Uno puede formular sus fines de tal manera que la estrategia más adecuada para su consecución lesione sus necesidades e intereses no explicitados.

Así como uno normalmente no asume todos sus intereses como fines, así tampoco tienen por qué referirse todos sus fines a sus intereses.

Podemos perseguir fines independientes de nuestros intereses, fines desinteresados. Así, por ejemplo, uno puede fijarse como fines de su acción consciente metas tales como el bienestar de otras personas o de generaciones venideras o la conservación de paisajes o de especies animales con las que uno no tiene el menor contacto.

Incluso uno puede perseguir conscientemente un fin que es contrario a sus intereses bien por falta de reflexión, bien por haber sido persuadido por otros (el voluntario que va a la guerra), bien por un error de cálculo, etc.

El sentido de las acciones

Cuando actuamos teleológicamente, en función de fines conscientemente explicitados, nuestras acciones adquieren un sentido. El sentido de un acto, de una acción realizada por un agente determinado en un momento determinado es la contribución de ese acto, de esa acción, a la consecución del sistema de fines de ese agente en ese momento. El sentido de un acto es aquello para lo que sirve ese acto, la finalidad perseguida por ese acto.

Una de las actividades más frecuentes y características de los seres humanos consiste en hablar. El sentido² de un acto lingüístico o de habla —de una preferencia— estriba en aquello que el hablante pretende conseguir con ese acto. El sentido de una preferencia puede consistir en transmitir información objetiva acerca de la realidad, o en llenar un vacío acústico embarazoso, o en iniciar un ligue, o en insultar a alguien, o en animar a un corredor en su carrera,

² Aquí usamos la palabra “sentido” con el significado que tiene en oraciones como “no sé qué sentido tiene su decisión de cerrar la fábrica” o “el sentido de estas falsas huellas dactilares está claro: despistar a la policía”. Al tratar del lenguaje con frecuencia se llama sentido a lo que aquí, para distinguir, llamamos significado. Y el vocablo se usa además de muchas otras maneras: “se ha quedado sin sentido” (sentido como consciencia) ; “el sentido de la vista”, etc.

o en alcanzar favores de un dios, o en excitarse uno sexualmente, o en enardecer a las tropas para el combate, o en expresar la admiración de uno hacia alguien, o en mantener un contacto social correcto pero frío, o en aprender o practicar una lengua, o en dormir a un niño, o en despertar a un viejo, etc., etc.

De lo que predicamos uno u otro (o ningún) sentido no es de la oración o pauta de proferencia, sino de la proferencia misma, del acto de habla único, irrepetible y espacio-temporalmente localizado. El mismo individuo puede proferir la misma oración en muy diversos sentidos. Una vez puede decir "gracias" para expresar agradecimiento y otra vez puede decir "gracias" en tono sarcástico, para expresar todo lo contrario. Las circunstancias, el contexto de la proferencia, así como el tono (objetivo, irónico, irritado, de broma, de sarcasmo, etc.) con que se profiere permiten con frecuencia adivinar su sentido. Pero a veces el sentido de la proferencia es impenetrable para los oyentes, pues éstos ignoran la finalidad que el hablante persigue con ella. Así, cuando un contrincante nuestro de pronto nos viene con halagos y zalamerías nos quedamos perplejos y escamados, pues no logramos captar el sentido de sus proferencias —"¿Qué pretenderá con todo esto?", nos preguntamos—. Y otras veces ocurre que lo que decimos carece de sentido, es un sinsentido —no responde a ninguna finalidad— o incluso es un contrasentido —tiene un efecto contrario a aquello que en ese momento pretendemos—. Vamos a ver al jefe con la intención de pedirle aumento de sueldo —nuestro fin es conseguir aumento de sueldo—, pero nos enzarzamos en una discusión, perdemos los estribos, le insultamos y ofendemos y, naturalmente, no conseguimos nuestro objetivo. Nuestras proferencias han carecido de sentido —aunque no de función psicológica, pues han servido para desahogarnos, pero no era eso lo que pretendíamos—, incluso han constituido un contrasentido. O sufrimos un mero *lapsus linguae*. Al recibir al presidente egipcio Sadat, el presidente Gerard Ford brindó "a la salud del presidente de Israel", con la consiguiente y embarazosa carcajada general.

El acto lingüístico no es el único tipo de acto que tiene (o no tiene) sentido. De cualquier acción humana —excepto de los actos fisiológicos dependientes del sistema nervioso-hormonal autónomo— nos podemos preguntar por su sentido.

Un gesto —concreto, *token*, no la pauta, *type*— puede tener sentido; gestos del mismo tipo pueden tener el sentido de negar, de saludar, de hacer auto-stop o de rehabilitar los músculos de la muñeca. Otros gestos, como los tics nerviosos, carecen de sentido —lo cual no significa que carezcan en absoluto de función; pueden desempeñar una función fisiológica de descarga de tensiones, etc.

En definitiva, todo acto puede tener un sentido determinado: un paso que uno da al andar, un pedaleo, un frenazo, el abrocharse el cinturón de seguridad, el encender el intermitente de la izquierda, el desabrocharse un botón de la camisa, el lavarse las manos, el abrir la botella, el verter su contenido en el vaso, el bebérselo, el matricularse en una facultad, el viajar a Jerusalén, el silbar, el meterse en la cama, el entrar en la iglesia, el ayunar dos días seguidos, etcétera, etcétera.

Al volante, uno puede frenar con diversos sentidos, por ejemplo, para evitar el choque con el coche de delante, o para provocar voluntariamente el choque con el coche que nos sigue, o para comprobar el estado de los frenos, o para que el policía que divisamos no note que íbamos a velocidad superior a la permitida, o para enseñar a nuestro acompañante a frenar, o para fastidiar a nuestro acompañante a quien molestan los frenazos, etc. Uno puede también frenar sin sentido, porque sí, porque nos hemos metido borrachos en el coche y vamos dándole a los pedales sin ton ni son. Incluso el frenazo puede constituir un contrasentido. Conscientemente preocupados por la seguridad en la conducción y habiendo oído que en las curvas conviene acelerar, estamos en una curva y queremos acelerar, pero nos confundimos, frenamos y tenemos un accidente.

Como se ve, todo tipo de actos puede tener o no tener sentido y este sentido no es invariante respecto a las circunstancias en que se produce, sino que actos del mismo

tipo pueden tener sentido distinto (o carecer de sentido) en función de circunstancias diversas.

El sentido de la vida

Lo que da sentido a una acción es el fin con ella perseguido por el agente. El sentido de esa acción consiste precisamente en su contribución a la consecución de los fines del agente. Por ello una acción no motivada por fines conscientemente perseguidos es una acción sin sentido (lo cual, desde luego, no significa que sea necesariamente una acción absurda). La acción sin sentido es a veces una mera reacción más o menos automática, otras veces se ejecuta por hábito, rutina o tradición y en ciertos casos cumple funciones psicológicas o fisiológicas más o menos importantes.

En cualquier caso, y tal y como estamos utilizando el término, sólo podemos atribuir sentido a actos, acciones o procesos conscientes, teleológicos, dirigidos a la consecución de fines. Por eso de actos, acciones o procesos conscientes humanos podemos preguntarnos si tienen sentido o no, y, en caso afirmativo, por cuál sea ese sentido. Pero no podemos preguntarnos por el sentido —aunque sí por la función— de nuestros procesos inconscientes. Y mucho menos podemos preguntarnos por el sentido de procesos ajenos al hombre.

No tiene sentido (no sirve para nada) plantear la pregunta por el sentido del mundo o por el sentido de la vida. Se trata de preguntas mal planteadas. No podemos preguntar “¿cuál es el sentido del mundo?”, pues el mundo no es algo que dependa de ninguna consciencia o voluntad, y por tanto, no es algo que pueda tener sentido. Esa pregunta sólo podría ser planteada, sólo tendría sentido, si hubiera un dios omnipotente que decidiese continuamente cada hecho del universo en función de los fines suyos, aunque éstos no fueran conocidos por nosotros —como solía decirse, “los designios de la providencia son impenetrables”—. En ese caso, la pregunta tendría sentido e incluso respuesta afirmativa: los fines o designios de ese dios cons-

tituirían el sentido del mundo. Tampoco podemos preguntar “¿cuál es el sentido de la vida?”, pues la vida, como tal, no es un proceso consciente, teleológico, sino un proceso no-consciente, bioquímico, causal. Ni el mundo ni la vida tienen sentido, y aún menos “sentido último”.

Lo que sí podemos preguntarnos es “¿cuál (si es que alguno) es el sentido que queremos dar a nuestra vida?” Aquí nos preguntamos si queremos organizar nuestra vida teleológicamente, si de ahora en adelante queremos desarrollar nuestras acciones conscientes en función de algún *telos* o fin o sistema de fines. Nuestra vida, que de por sí carece de sentido, como la vida en general, es susceptible, sin embargo, de recibir —de nosotros mismos— un sentido: el que queramos darle.

Natura y cultura

La naturaleza, inmensa, abarca en su seno las sucesivas generaciones de hombres que se van sucediendo sobre la faz del planeta. Los individuos de cada generación pasan, pero hay algo que queda y se transmite, una cierta información que configura el comportamiento de los hombres. Toda esa información que se transmite de generación en generación pasa por dos canales distintos: el canal hereditario del código genético y el trabajoso canal del aprendizaje. Los rasgos de nuestra conducta determinados por nuestros genes forman nuestra naturaleza, nuestra natura; los rasgos aprendidos, nuestra cultura.

El que tengamos pelo o no y, si lo tenemos, de qué color, es un rasgo natural. El que nos lo cortemos, peinemos e incluso tiñamos, y de qué manera lo hagamos, es un rasgo cultural. Ya al nacer “sabemos” cómo hacer crecer nuestro pelo, pero sólo mucho después aprendemos a peinarlo. Por naturaleza mamamos, masticamos, deglutimos y digerimos, pero la cocción de los alimentos o el uso de la cuchara y el tenedor representan adquisiciones culturales. Por naturaleza tenemos pies y por cultura, zapatos.

Muchas de las cosas más importantes que hacemos y, desde luego, las más imprescindibles para nuestra super-

vivencia —como bombear la sangre por todo el cuerpo a través de arterias y venas, oxigenarla en los pulmones, filtrarla en los riñones, etc.— las sabemos hacer sin que nadie nos haya enseñado a hacerlas y está grabada en cada una de nuestras células. Tampoco hemos tenido que aprender a abrir las pupilas cuando oscurece ni a refrigerarnos sudando cuando el calor aprieta. Todo eso forma parte de la natura.

“Cultura”, en latín, significa primariamente agricultura. Y todavía nosotros hablamos de la cultura del arroz y calificamos de incultos a los campos no cultivados. Desde la revolución cultural del neolítico, la agricultura es uno de los ingredientes básicos de la mayoría de las culturas y, desde luego, de la nuestra. La agricultura no es algo congénito; es algo que se aprende. El agricultor necesita aprender —de sus padres, de la escuela o de donde sea— cómo y en qué época se roturan las tierras, qué semillas se siembran, qué abonos se aplican, cómo y con qué instrumentos se practica la recolección, etc. Pero la cultura no se limita a las actividades que designamos con palabras que la incluyen —agricultura, silvicultura, piscicultura, etc.—. El lenguaje, por ejemplo, forma parte de la cultura, pues el hablar —a diferencia del llorar o el reír— requiere un aprendizaje. Nadie nace sabiendo hablar (con la posible excepción de Confucio, si hay que dar crédito a viejas leyendas chinas). También hemos de aprender a limpiarnos los dientes y a conducir automóviles, a buscar trabajo y a pedir créditos, a obedecer y a mandar, a saludar y a resolver ecuaciones de segundo grado, a bailar el tango y a cantar gregoriano. Todo esto forma parte de nuestra cultura.

Todos los hombres tienen parecidas necesidades. Pero, a lo largo del tiempo, diversas poblaciones humanas que vivían en estado de relativo aislamiento han desarrollado diversas culturas (o, como a veces también se dice, diversos sistemas socioculturales), con las que han logrado hacer frente al reto de sus diversos entornos y han satisfecho con mayor o menor fortuna sus necesidades.

Una cultura (o un sistema sociocultural) abarca todo tipo de instituciones, esquemas y pautas de conducta, desde la explotación de los recursos del medio —agricultura, pesca,

minería, etc.— y su elaboración artesanal o industrial hasta la cosmovisión o concepción del mundo y de la vida, pasando por la división en clases y la segmentación en clanes o provincias, las normas morales, la expresión artística y la estructura familiar.

En el pasado han coexistido sobre la Tierra numerosas culturas diferentes y muchas de ellas todavía perviven en nuestros días, aunque en general como fenómenos residuales en vías de extinción. En efecto, a partir del siglo xvii se han desarrollado en Europa Occidental unos nuevos elementos culturales —la ciencia, la tecnología, la industria (en el sentido moderno de estas palabras)— que, al mismo tiempo que han vaciado a la cultura en que surgieron de gran parte de su antiguo contenido religioso, político y moral, le han proporcionado un dinamismo y una eficacia incomparables. Por ello hemos asistido en los dos últimos siglos a un progresivo e imparable proceso de aculturación ecuménica, en que todos los pueblos del mundo han dado entrada —de mejor o peor gana, según los casos— en sus propios sistemas socioculturales a crecientes porciones de esta cultura occidental —“occidental” de un “Occidente” que en cualquier caso incluye a Rusia, China, Australia y Japón, claro está—.

Racionalidad teórica individual

La racionalidad teórica no es una facultad más o menos misteriosa que unos tendrían y otros no. La racionalidad teórica es un método a la disposición de todos. Este método tiene por misión maximizar la claridad, precisión y veracidad de nuestras creencias, tanto de nuestras creencias generales acerca del mundo (cosmovisión), como de nuestras creencias particulares acerca de ámbitos concretos y limitados por los que de algún modo nos interesamos.

Si cada uno de nosotros tuviese que construir su propia imagen del mundo desde el principio y a partir de cero, es evidente que no llegaríamos muy lejos. La elaboración de esa imagen del mundo es tarea ardua y de largo alcance, obra de muchas generaciones más que de individuos aislados. Y en efecto, en la mayoría de las culturas existen religiones,

mitos, leyendas y doctrinas que, transmitidas de generación en generación, de hecho han saciado el hambre de cosmovisión de los hombres a lo largo de la historia. El problema aquí estriba en que ese tipo de cosmovisiones ofrecen muy pocas garantías desde el punto de vista de la maximización de la claridad, precisión y veracidad, que es el de la racionalidad teórica.

Afortunadamente para nosotros, vivimos en una cultura donde existe la ciencia, fenómeno raro y reciente en la larga historia del desarrollo cultural de la humanidad. En nuestro sistema sociocultural funcionan desde hace tiempo comunidades numerosas y relativamente autónomas de especialistas competentes, dedicadas profesionalmente al desarrollo, aplicación, transmisión y crítica de teorías científicas sobre áreas determinadas de la realidad de acuerdo con normas y reglas implícitas y explícitas que tienden precisamente, y entre otras cosas, a maximizar a la larga la claridad, precisión, alcance y veracidad de nuestras ideas sobre el mundo. En estas comunidades científicas juega un papel importante la racionalidad teórica colectiva, tema complejo del que no me voy a ocupar aquí, pues lo que ahora me interesa es la racionalidad teórica individual del —digamos— hombre de la calle y no la racionalidad teórica colectiva de la empresa científica.

Pues bien, respecto a un dominio determinado de la realidad, para el hombre de la calle, e incluso para el científico dedicado a otros menesteres e ignorante de ese dominio, lo más racional —lo más eficaz desde el punto de vista de la maximización de la veracidad de las propias creencias— consistirá sencillamente en enterarse de lo que dice la comunidad científica correspondiente respecto a ese campo y creérselo. Intentos quijotescos de desarrollar ideas propias es probable que sólo nos lleven a la pérdida de tiempo o incluso a conclusiones falsas y desfasadas sobre el tema en cuestión. Así, pues, respecto a los astros, lo esencial consistirá en que nos creamos lo que nos dicen los astrónomos; respecto a las bacterias, lo que nos dicen los microbiólogos; y respecto a los antiguos sumerios, lo que nos dicen los arqueólogos. Si la comunidad científica pertinente anda

a la greña respecto a un punto concreto que nos interesa, lo racional será que nos abstengamos de opinar, hasta que la comunidad científica alcance un cierto consenso al respecto (o bien, si tanto nos interesa el asunto, que profundicemos en las razones de los unos y los otros, a fin de formarnos nuestro propio juicio, pero eso resulta difícil, dado el nivel técnico inevitable de todas las especialidades científicas; claro que podemos hacerlo a pesar de todo, pero entonces ya habremos dejado de ser el hombre de la calle de que aquí hablamos para convertirnos en un aprendiz de especialista).

El creernos lo que nos dice la ciencia es un punto fundamental de la racionalidad teórica. Pero la ciencia no nos dice todo lo que nos interesa y es relevante para nosotros. Otras muchas de nuestras creencias habremos de formárnoslas nosotros mismos, combinando resultados científicos y observaciones personales directas, testimonios fiables y deducciones propias, etc., cuidando siempre de que el sistema total de nuestras creencias sea consistente, abierto y sometido a constante revisión, en función de nuevas experiencias propias, de nuevas noticias o de cambios en las opiniones científicas vigentes. Pero, puesto que de todo esto ya he hablado en otro lugar,³ no voy a extenderme más en ello.

Naturalmente que este concepto de racionalidad teórica individual, en el que tan decisivo papel juega la ciencia, no es aplicable en la mayoría de las culturas. Este concepto sólo es aplicable en nuestra cultura —que prácticamente ya abarca el planeta entero— y en cualquier otra cultura que pueda surgir en el futuro, mientras conserve la empresa científica como uno de sus elementos esenciales.

La racionalidad práctica

La racionalidad práctica, al igual que la teórica, no es una facultad psicológica, sino un método, una estrategia. Pero esta estrategia no se despliega en el campo de las

³ Véase mi artículo “El concepto de racionalidad”, publicado en esta misma revista *Teorema* (1973), págs. 455-479.

creencias, sino en el de las acciones; no nos indica cómo pensar, sino cómo vivir; no tiende a la verdad, sino, en definitiva, a la felicidad.

Vivir racionalmente es vivir en función de las metas más lejanas e importantes, es aclarar lo que queremos y actuar de tal modo que lo obtengamos en la mayor medida posible.

La dificultad con que tropezamos para hacer lo que queremos no suele ser tanto que no podamos hacer lo que queremos, cuanto que no sabemos qué es lo que queremos hacer. Estamos inquietos y desasosegados, nos echamos a andar antes de definir el rumbo, nos agitamos sin sentido. Nos falta un norte, una meta que nos ponga en tensión y nos oriente en el camino. Al andar se hace siempre camino, pero sólo es racional el camino que nos conduzca precisamente allí a donde nosotros queremos ir.

La primera condición de la conducta racional consiste, pues, en la exploración, aclaración y explicitación consciente de los propios fines.

Olvidarse de sí mismo o sacrificarse a sí mismo en aras de otras instancias —de dios, de la patria, del rey, del partido, de la familia o del estado— puede resultar admirable, pero no es racional en el sentido que aquí damos a esta palabra. Y de poco servirá que sigamos el consejo evangélico de amor a los demás como a nosotros mismos si no empezamos por amarnos a nosotros mismos. Quien se comporta racionalmente, no pierde de vista sus propios intereses, su propio bienestar. Alguien objetará que el santo y el héroe se olvidan de su propio bienestar. Pero es que ni el santo ni el héroe se comportan racionalmente. La santidad y el heroísmo pueden constituir ideales de vida respetables e incluso admirables, pero en cualquier caso distintos del ideal de la racionalidad.

La segunda condición de la conducta racional consiste, pues, en la asunción de los propios intereses en el sistema de fines; es decir, el bienestar propio ha de ser uno de nuestros fines últimos.

Si hemos de organizar nuestra acción y, en definitiva, nuestra vida en función de nuestros fines últimos, no nos bastará con meras indicaciones generales. Los fines últimos

han de ser articulados en fines intermedios, si es que han de ser operativos como guías de la acción concreta. Así, el fin último del bienestar propio ha de ser articulado mediante la explicitación de los diversos intereses, asumidos como fines intermedios. Cuanto más completa y realista sea esta articulación, tanto más eficazmente podremos lograr la consecución de nuestro fin último.

Los fines no son siempre independientes unos de otros. A veces un fin sirve de restricción a otro, es decir, nos fijamos como fin la maximización de algún parámetro, pero dentro de cierta restricción, es decir, queremos conseguir algo en la mayor medida compatible con la realización de otro de nuestros fines. Alguien puede desear tener el mayor número de hijos posible que pueda alimentar y educar. Esa persona tiene dos fines: el de maximizar el número de sus hijos y el de alimentar y educar convenientemente a todos sus hijos; evidentemente el primer fin actúa como parámetro a maximizar, sometido a la restricción del segundo. Alguien puede pretender comer tantos dulces como pueda mientras no engorde. Es decir, ese alguien tiene dos fines: el de maximizar la cantidad de dulces que come y el de conservar la línea (o el peso); e igual que en el caso anterior, el segundo fin actúa de restricción del primero. Es evidente que a la hora de proyectar teleológicamente nuestra acción, no podemos perder de vista ni los fines a maximizar ni las restricciones a las que queremos someter aquellos fines, y que, por tanto, constituyen ellas también fines que han de ser explicitados.

La tercera condición de la conducta racional consiste, pues, en la articulación de nuestros fines últimos en fines intermedios y en la explicitación de las relaciones de limitación o restricción mutua que queremos imponer a nuestros fines.

No hay ningún método para alcanzar lo imposible o lo incoherente. La estrategia de la racionalidad sólo es viable si el sistema de fines perseguidos es coherente, es decir, si cada fin es posible y si los diversos fines son compatibles entre sí. Un hombre puede pretender vestirse como una mujer o vivir muchos años, pero no puede racionalmente

pretender quedar embarazado o ser inmortal. Y nadie puede organizar su vida de tal manera que trate al mismo tiempo de ganar la mayor cantidad posible de dinero y de disponer de la mayor cantidad posible de tiempo libre.

La cuarta condición de la conducta racional consiste en la coherencia de nuestro sistema de fines, es decir, en que cada uno de nuestros fines sea posible y compatible con los demás.

Si de lo que se trata es de maximizar la consecución de nuestros fines, tendremos que enterarnos de cuáles son los medios más eficaces para conseguirlos. Si queremos evitar el coger una determinada enfermedad infecciosa, debemos enterarnos de si existe una vacuna contra ella y de qué otras medidas profilácticas resultan eficaces en su prevención. Si queremos ganar las elecciones, hemos de conocer la manera de ganarnos la adhesión del electorado. Si queremos hacer el amor sin tener hijos, hemos de conocer los métodos anticonceptivos a nuestra disposición. Y si queremos tener hijos sin hacer el amor, hemos de enterarnos de las técnicas disponibles de inseminación artificial. En cualquier caso está claro que por muy diáfana que sea nuestra conciencia de los fines, mientras no tengamos ciencia de los medios, no podremos organizar racionalmente nuestra acción.

La quinta condición de la conducta racional consiste en el conocimiento —o, al menos, el intento de conocimiento— de los medios adecuados para la consecución de los fines perseguidos.

Es evidente que no basta con conocer teóricamente los medios adecuados para la obtención de nuestros fines, si de lo que se trata es de maximizar la consecución de estos fines. Además de conocer los medios, es necesario ponerlos en obra. En esto estriba precisamente el momento esencialmente práctico de la racionalidad. A veces ocurre que una pareja que desea no tener hijos y que conoce perfectamente los medios anticonceptivos hace el amor sin usar siquiera un mal preservativo. O que la embarazada que desea lo mejor del mundo para su futuro hijo sigue fumando durante el embarazo, a sabiendas de que eso probablemente está

perjudicando al feto. O que el matriculado en un curso de inglés con la seria intención de aprender esa lengua por pereza deja de ir a las prácticas, aunque sabe que con ello no va a alcanzar su objetivo. De ninguna de esas personas diríamos que se está comportando racionalmente en las circunstancias descritas. La racionalidad supone el compromiso práctico de hacer cuanto esté en nuestra mano por conseguir los fines que nosotros mismos nos marcamos, de realizar los actos y usar los procedimientos y las técnicas y efectuar los trámites necesarios para la consecución de nuestros fines.

La sexta condición de la conducta racional estriba en la decisión de poner en obra —al menos en la medida en que podamos— los medios adecuados a la consecución de nuestros fines.

Decimos que varios fines están en la misma línea si uno de ellos, el fin inmediato, sólo nos interesa en cuanto medio para obtener un segundo fin, que a su vez sólo perseguimos por su contribución a la consecución de un tercer fin, que por su parte está en función de otro fin aún más lejano, etc., hasta llegar al fin último de esa línea. Así buscamos un taxi para que nos traslade a la estación, a fin de coger el tren para Valencia, a fin de visitar allí al famoso cirujano estético, con objeto de que arregle la forma de nuestra nariz, a fin de tener más éxito en nuestra carrera cinematográfica, para así ganar más dinero y de este modo poder dedicarnos cuanto antes a la filatelia, que es lo que en el último término deseamos. En esta línea de ocho fines, la actual búsqueda del taxi constituye el fin inmediato; la dedicación a la filatelia, el fin último; y el resto de los fines forman eslabones intermedios. La táctica tiene que ver con la consecución de los fines inmediatos; la estrategia, con la de los fines últimos. Si nos comportamos racionalmente, subordinamos la táctica a la estrategia; si hay conflicto entre fines de la misma línea preferimos siempre los fines posteriores sobre los anteriores; y estamos siempre dispuestos a cambiar los fines intermedios por otros alternativos que mejor puedan conducir a los fines últimos o a saltarnos fines anteriores, tomando atajos que nos lleven directamente a los posteriores.

Quizá resulta que podemos arreglarnos la nariz sin necesidad de ir a Valencia, o que podemos hacer carrera cinematográfica sin arreglarnos la nariz, o que podemos ganar dinero fuera del cine o que podemos consagrarnos a la filatelia sin disponer de dinero propio, obteniendo, por ejemplo, el cargo de conservador del museo de sellos de correos.

Como séptima condición de la conducta racional exigiremos la subordinación de la táctica a la estrategia, es decir, la preferencia de los fines posteriores sobre los anteriores de la misma línea.

Acabamos de ver que el agente racional está siempre dispuesto a sacrificar un fin próximo por otro más remoto de la misma línea. Pero no es sólo eso. El agente racional no es testarudo, no se aferra de una vez por todas a los propios fines, una vez formulados, está dispuesto a reformular sus fines cuando —por cambios en las circunstancias, o en los gustos, o en la edad, o por la adquisición de nuevos conocimientos o la acumulación de experiencias o por lo que sea— sus deseos o intereses hayan cambiado. Está constantemente dispuesto a borrar fines de la lista, a añadir otros nuevos, a quitar o añadir restricciones y, en general, a revisar y volver a articular el sistema de los fines de acuerdo con los cambios que el propio agente o el mundo que les rodea vaya experimentando. El agente racional está siempre dispuesto a negociar, a pactar y a coaligarse con otros, incluso si para ello tiene que renunciar a una parte de sus fines, si con ello puede obtener la satisfacción de otros fines más importantes para él y que de otro modo no lograría alcanzar. El agente racional es, pues, por añadidura, razonable.

La octava condición de la conducta racional requiere la constante disposición del agente a revisar, reformular y negociar el sistema de sus fines en función de sus cambiantes intereses, deseos y circunstancias.

Resumiendo y simplificando, podemos decir que un individuo cualquiera X es racional en su conducta si y sólo si:

- (1) X tiene clara conciencia de sus fines.
- (2) X incluye su propio bienestar entre sus fines.
- (3) X articula explícitamente el sistema de sus fines y sus interrelaciones de dependencia y restricción.

- (4) El sistema de fines de X es violable.
- (5) X conoce los medios adecuados para la consecución de sus fines.
- (6) X pone en obra —al menos, en la medida de lo que puede— los medios necesarios para la consecución de sus fines.
- (7) En caso de conflicto entre fines de la misma línea X da preferencia a los fines posteriores sobre los anteriores.
- (8) X está dispuesto a revisar, reformular y negociar el sistema de sus fines en función de sus cambiantes deseos, intereses y circunstancias.

En definitiva, la racionalidad práctica es el método pragmático y consciente que conduce a la maximación tanto de nuestro bienestar como de nuestros fines desinteresados, organizando teleológicamente nuestra vida y proporcionándole así un sentido. No es ésta, evidentemente, la única manera de dar un sentido a nuestra vida y a nuestra acción. Así, por ejemplo, tanto el quijote que persigue fines imposibles como el santo y el héroe que se olvidan de su propio bienestar pueden dar un sentido bien definido a su propia vida e incluso alcanzar la gloria y la fama. Pero si de lo que se trata no es de la gloria, sino de la felicidad —que incluye el bienestar, pero lo trasciende—, entonces la racionalidad práctica constituye el método idóneo a aplicar, pues la racionalidad práctica no es otra cosa que la estrategia lúcida y eficaz para la consecución de la felicidad posible.

La racionalización de la cultura

Nuestra conducta racional está condicionada, posibilitada y limitada por la cultura en la que vivimos y de la que participamos.

Fijamos nuestras metas últimas en función de la idea que tenemos del mundo, de lo que sabemos —o al menos, creemos— acerca del mundo. Pero este saber acerca del mundo, esta cosmovisión, nos viene dado en su mayor parte por la cultura en la que nos movemos, y sólo podremos fijar racionalmente nuestras metas últimas si nos basamos en una

cosmovisión racional, es decir, científica. Pero sólo en nuestra actual cultura universal se ha desarrollado una cosmovisión de este tipo. Sólo en esta cultura puede uno plantearse la racionalidad teórica y, por tanto, también la práctica, que viene condicionada por la anterior.

Además de esta dependencia de la racionalidad práctica respecto a la teórica —que a su vez presupone la racionalidad teórica colectiva o empresa científica, parte fundamental de nuestra cultura—, la racionalidad práctica depende también en muchos otros sentidos de la cultura en que se desarrolle. Nuestros intereses, nuestro bienestar, tienen una base común transcultural, pero en otra gran parte dependen del sistema sociocultural en que nos encontremos inmersos. Además, qué sistemas de fines resulten viables y cuáles otros inviables depende, evidentemente, de las posibilidades que nuestro sistema sociocultural ofrezca. Y los medios para alcanzar nuestros fines se concretan en pautas de acción, técnicas, instrumentos, cauces jurídicos, económicos y sociales, etc., que en su mayor parte nos vienen dados por la cultura en la que nos hallamos insertos.

De todo esto se sigue que si queremos vivir racionalmente, no podemos desinteresarnos de nuestra cultura. Tenemos un doble interés en el progreso de la ciencia, un interés puro o teórico en el progreso de la ciencia como cosmovisión, como base de la fijación de nuestros fines últimos y como satisfacción de nuestra curiosidad, y un interés práctico en el progreso de la ciencia como base operativa de múltiples tecnologías. Tenemos también un interés fundamental en el progreso de la tecnología, pues cuantas más posibilidades nos ofrezca la tecnología de nuestro tiempo, tanto más completos serán los sistemas de fines viables a los que podremos aspirar y tanto más fácilmente podremos conseguirlos. Es evidente, por ejemplo, que la medida en que podamos conseguir nuestro fin de optimizar nuestra salud depende en gran parte (aunque no sólo) del progreso de la higiene y la medicina. Tenemos igualmente interés en que las estructuras económicas, sociales, políticas y jurídicas sean lo más adecuadas posible a la más fácil consecución de nuestros fines. Tenemos interés en que nues-

tro sistema sociocultural minimice el esfuerzo necesario para satisfacer nuestras necesidades y maximice las oportunidades de movilidad social, ocupacional, espacial, etc.; en que minimice el riesgo de que seamos asaltados, robados, raptados, violados, maltratados o asesinados y maximice nuestras oportunidades de tener encuentros interpersonales placenteros, etcétera.

Tanto si hablamos de la ciencia como de la tecnología, de la medicina como de los modales, de la organización del trabajo como de las garantías jurídicas, de la enseñanza como de los espectáculos, estamos hablando de rasgos culturales, estamos hablando de la cultura. Y como hemos visto que de este tipo de cosas dependen fundamentalmente tanto los fines que podamos fijarnos como los medios con que podamos conseguirlos, queda claro que la racionalidad práctica depende esencialmente de la cultura.

Una cultura es un conjunto de pautas de conducta, de instituciones, de ideas, etc. En la mayor parte de los casos esas pautas, instituciones e ideas son aceptadas sin discusión por todos o la mayoría de los componentes del grupo humano en cuestión. Pero a veces ocurre que algunas de esas pautas de conducta y de esas instituciones carecen de sentido, no cumplen ninguna de las finalidades ni satisfacen los intereses de las personas que las aceptan. Unas veces se trata de pautas que en otro tiempo tuvieron sentido, pero luego lo han perdido por completo, a pesar de lo cual se mantienen por tradición. (Por ejemplo, en la Edad Media la celebración del carnaval tenía un claro sentido: se trataba de aprovechar al máximo la última oportunidad de comer y gozar antes de iniciar el largo período de ayuno, abstinencia y castidad de la cuaresma. Pero en nuestro tiempo, donde ya nadie se abstiene de nada durante la cuaresma, el carnaval ha perdido su sentido; sin embargo, sigue celebrándose). Otras veces se trata de pautas absurdas, que nunca tuvieron sentido (piénsese en las múltiples mutilaciones a las que tradicionalmente se ha sometido la gente en muchas culturas: tatuajes, deformación de los labios, orejas, cuello, clitoritomía, estrujamiento de los pies femeninos, etc.) y sin embargo, se transmiten de generación en

generación. Con frecuencia, las pautas culturales cumplen alguna función e incluso tienen cierto sentido, pero otras pautas alternativas podrían cumplir mucho más eficazmente la misión encomendada y tendrían así más sentido.

Diremos que racionalizamos un ámbito determinado cuando explicitamos nuestros fines e intereses comunes respecto a ese ámbito y ponemos en cuestión las pautas culturales relativas a él, sopesando su eficacia, modificándolas o sustituyéndolas por otras nuevas diseñadas *ad hoc*, según su respectivo rendimiento y con vistas a la maximización de la consecución de nuestros fines y de la satisfacción de nuestros intereses. Cuando racionalizamos una faceta de nuestra cultura es como si la sacáramos de la penumbra tradicional en que había estado sumida, transmitida y aceptada hasta ahora y la sometiésemos a los potentes focos iluminadores del exámen crítico, rediseñándola en función de nuestros conocimientos científicos, nuestras posibilidades tecnológicas y nuestros intereses y fines conscientemente perseguidos.

La racionalidad práctica del individuo —como estrategia para maximizar la consecución de sus propios fines— pasa por la racionalización⁴ de la cultura, del sistema sociocultural en que vive.

La incompleta racionalidad.

La racionalidad práctica es un método, una manera de actuar que todos aplicamos en mayor o menor medida. Nadie es irracional del todo y nadie es racional del todo.

Lo más frecuente es que la gente actúe racionalmente respecto a unas cosas e irracionalmente respecto a otras.

⁴ Aquí usamos la palabra “racionalización” con el significado que le damos cuando, por ejemplo, hablamos de “la necesaria racionalización del sistema de transportes públicos” de nuestra ciudad, es decir, racionalización como introducción de la racionalidad en un campo determinado. Evidentemente esto no tiene nada que ver con el uso de la palabra “racionalización” en el psicoanálisis de raíz freudiana para designar la pseudoexplicación encubridora de motivaciones penosas o conflictivas.

Hay quien actúa racionalmente en sus negocios e irracionalmente en sus ocios. Hay quien actúa racionalmente con sus electores e irracionalmente con sus hijos. Hay quien come racionalmente, pero bebe irracionalmente. Y hay quien está en la situación inversa. La gente es con frecuencia parcialmente racional.

Esta parcial racionalidad práctica individual se refleja en la cultura en forma de una parcial racionalización. A lo largo de los últimos cuatro siglos nuestra cultura "occidental" ha ido siendo sometida a una serie de intentos más o menos exitosos de racionalización parcial, pero nunca se ha intentado su total racionalización. El resultado es la situación actual de nuestro sistema sociocultural, en el que determinados aspectos han sido considerablemente racionalizados, mientras que otros han quedado en la inerte penumbra de la tradición.

Todos los animales, incluidos los hombres, estamos sometidos a las leyes de la naturaleza. En especial, todas las poblaciones animales, incluidas las humanas, necesitan para su supervivencia mantener una serie de equilibrios internos y con el entorno, con el planeta. La mayor parte de las culturas han estado en armonía con la naturaleza en el sentido de que no han alterado peligrosamente los equilibrios naturales. Nuestra cultura, por el contrario, y precisamente a causa del éxito de sus diversas racionalizaciones parciales, ha alterado irreversiblemente, ha roto múltiples equilibrios naturales esenciales para nuestra supervivencia.

Uno de los más importantes equilibrios naturales que las poblaciones animales normalmente mantienen es el equilibrio de su población, la estabilidad del número de individuos que la integran. Este mismo equilibrio poblacional suelen mantenerlo también los pueblos con culturas "primitivas". Quien ha roto ese equilibrio en su seno —y a continuación ha exportado o contagiado ese desequilibrio a casi todas las demás culturas— ha sido nuestra cultura, debido, como siempre, a la incompleta racionalidad, a la aplicación parcial de la racionalidad a uno de los polos del equilibrio, dejando el otro en la penumbra de la tradición irracional. Mientras funcionan los equilibrios naturales, una población animal o

humana "primitiva" permanece estabilizada. Crías nacen y crías mueren en proporciones tales que en cada generación hay el mismo número de reproductores que en la anterior. En el caso humano, la pareja suele tener, natural y tradicionalmente, un número elevado de hijos —digamos diez de promedio—, de los cuales la mayoría, natural y tradicionalmente mueren en la infancia víctimas de diversas enfermedades, con lo que sólo dos o tres alcanzan la edad reproductiva, el número adecuado para mantener la estabilidad demográfica. El equilibrio es el resultado de una gran natalidad infantil y una gran —pero algo menor— mortalidad infantil. Aquí ha intervenido una racionalización parcial de nuestra cultura en lo que respecta a la mortalidad infantil, dejando la natalidad en el estadio de naturaleza y tradición irracional. Nuestra cultura ha dominado y reducido drásticamente la mortalidad infantil, pero ha dejado la natalidad como estaba. El resultado ha sido catastrófico: la explosión demográfica. Hemos roto un equilibrio natural, pero no lo hemos reemplazado por otro nuevo equilibrio artificial, racional.

Otro importante equilibrio natural es el relativo al mantenimiento de los recursos naturales de que vive una población animal determinada. En las sabanas africanas, los leones cazan cebras y los guepardos cazan gacelas desde tiempo inmemorial, pero sólo cazan cebras o gacelas aisladas, enfermas o sobrantes. Jamás los predadores cazan demasiado, jamás ponen en peligro la estabilidad de la población de sus presas. Las cebras y gacelas, a su vez, comen las gramineas silvestres de la sabana de tal manera que éstas siempre vuelven a crecer. (Recientemente el hombre ha introducido en la sabana el ganado doméstico, que come las hierbas hasta la raíz, de tal modo que éstas no vuelven a crecer, transformándose la sabana en un desierto; este proceso de desertización está actualmente en marcha en muchas zonas de África). Los hervíboros actúan de tal modo que siempre haya hierba. Los carnívoros actúan de tal modo que siempre haya carne. Y los pueblos de culturas "primitivas" explotan igualmente su entorno sin degradarlo y sin agotar las fuentes mismas de su sustento. El equilibrio

natural se mantiene. Pero también aquí se interfieren las parciales racionalizaciones de nuestra cultura. Ya hemos citado la desertización de amplias zonas de la sabana africana. Hablemos ahora del caso escandaloso de la caza y exterminio de las ballenas. Hace millones de años que innumerables ballenas —los más grandes animales— recorrían majestuosamente los océanos. De vez en cuando un pescador cazaba una ballena con un arpón arrojado a mano. Las escasas víctimas así producidas mantenían a los primitivos balleneros sin poner en peligro la estabilidad de la población de las diferentes especies de grandes cetáceos. Pero una racionalización parcial de nuestra cultura introdujo técnicas eficacísimas de captura de ballenas: localización por radar, disparo de arpones con cañón, flotas balleneras y factorías flotantes de despiece de ballenas, etc. Al mismo tiempo, los intentos de racionalizar la protección de las ballenas fueron tardíos e ineficaces, en gran parte debido a la oposición de la Unión Soviética y el Japón, poseedores de las mayores flotas balleneras del mundo, que están acabando de exterminar las últimas especies de ballenas que quedan. Dentro de unos años ya no habrá ballenas o quedarán tan pocas y aisladas que ya no valdrá la pena buscarlas. Las industrias balleneras soviética y japonesa se vendrán abajo, pero antes habrán sacrificado a estas magníficas especies, que entre otras cosas podrían haber constituido un valioso recurso natural renovable. El resultado de esta parcial racionalización ha sido de nuevo catastrófico y ha producido la rotura de otro equilibrio natural.

La industria produce bienes —productos útiles que hacen nuestra vida más agradable— y males —ruidos, contaminación del aire y del agua, residuos sólidos, etc. que hacen nuestra vida más desagradable—. Y mientras hemos racionalizado muy eficazmente la producción de bienes, hemos dejado que la naturaleza se encargue de eliminar los males. Pero la naturaleza sólo puede eliminar y reciclar aquello que ella produce. Si artificialmente nos salimos de los ciclos naturales de producción, igualmente habremos de encargarnos de los de eliminación. Los plásticos los hemos inventado

nosotros. La naturaleza no sabe cómo eliminarlos. Y si racionalizamos la producción de plásticos, pero no su eliminación, creamos un nuevo desequilibrio.

Nuestra incompleta racionalidad, la parcial racionalización de nuestra cultura, nos ha llevado a la ruptura de los equilibrios ecológicos y no ha sido capaz de establecer nuevos equilibrios. El resultado es la crisis en que nos encontramos. Si a esto se añade que nuestra actual cultura se basa en el rápido y despreocupado despilfarro de los escasos recursos no-renovables formados por los combustibles fósiles como fuentes de energía y por las concentraciones minerales como fuentes de metales y que esta dilapidación va a conducir en breve plazo (menos de 100 años, en algunos casos, menos de 40) al completo agotamiento de los mismos, fácil es ver que esta cultura nuestra en su forma actual tiene los días contados. Al contrario de lo que pasaba con las culturas primitivas, nuestra cultura actual habrá tenido una existencia efímera.

A medida que vamos notando la falta de muchas cosas que hasta ayer teníamos, nos damos cuenta de que las necesitábamos, aunque no nos hubiéramos preocupado por ellas, pues las dábamos por supuestas; hemos empezado a tomar conciencia de nuestro interés en disponer de tranquilidad y de silencio, de aire puro y agua limpia, de soledad y naturaleza intacta.

¿A dónde vamos? ¿A dónde va la humanidad? La población humana crece anárquicamente y crece más allí donde menos se la puede alimentar. Pero no crece con una meta determinada o porque queramos que crezca. Crece al azar incontrolado de los nuevos desequilibrios creados por la incompleta racionalidad. Los recursos naturales de energía y materias primas se van gastando alegremente sin previsión ninguna, hasta que se acaben. Y ¿luego, qué? Luego, el diluvio o el milagro. Los paisajes se degradan, las ciudades se hacen invivibles, ríos y mares se envenenan, numerosas especies animales son reducidas o exterminadas. Todo ello no estaría tan mal si así lo quisiéramos, si realmente quisiéramos transformar este jardín que es el planeta azul en un estercolero sin vida. Pero, ¿es realmente eso lo que quere-

mos? En cualquier caso, todos estos desastres son efectos de procesos desmadrados, no conscientemente encauzados ni teleológicamente dirigidos.

La completa racionalidad

A lo largo de su historia (y de su prehistoria), el hombre ha desarrollado múltiples culturas, en las que siempre han abundado los rasgos irracionales. En una de ellas —la de tradición cristiano-europea— los elementos racionales se han ido desarrollando más y más hasta dar lugar a una nueva cultura, que ya no es cristiana ni europea, sino universal. A pesar de los residuos más o menos folklóricos de otras culturas que todavía perduran, la nueva cultura universal ha sido adoptada por la casi totalidad de los pueblos. De ahí que la crisis de esta cultura sea una crisis global y que sus efectos se dejen sentir por toda la superficie del planeta.

Cada vez está más claro que las cosas no pueden seguir indefinidamente como hasta ahora. Nuestro sistema socio cultural, nuestro mundo, ha entrado en crisis. Y los aspectos más visibles de esa crisis son el resultado de la aplicación tecnológica (basada en la ciencia) a unos campos sí y a otros no, son el resultado —en definitiva— de la desigual aplicación del método racional a parcelas sectoriales de la actividad humana.

Ante la situación de crisis de nuestra cultura caben tres actitudes:

La primera actitud consiste en despreocuparse de la crisis, en meter la cabeza en la arena como (según la leyenda) hace el avestruz, en ir resolviendo los problemas día a día y en confiar en que dios o la ciencia ficción solucionen a la larga nuestros problemas. Esta actitud, la más extendida actualmente, nos lleva a una época de conflictos insospechados y generalizados que puede acabar en un gran cataclismo ecológico, en que la madre naturaleza finalmente restablezca por las malas los viejos equilibrios naturales.

La segunda actitud ante la crisis consiste en proponer un alejamiento —un *Abkehr*— de la ciencia y de la técnica, como presuntas culpables de la crisis y en predicar un

retorno —un *Zurück*— a la naturaleza, una vuelta a un presunto estado previo de armonía y buenos sentimientos. Este tipo de pseudosolución utópica, oscurantista y escapista es propugnado por los más diversos grupos —desde los religiosos hasta los anarquistas, pasando por los hippies y los contraculturales— que suelen tener la suficiente sensibilidad como para darse cuenta de la crisis de nuestra cultura, pero carecen de la suficiente lucidez como para encararse a ella con realismo y decisión. Además, los que sostienen esta actitud olvidan que los viejos equilibrios de la madre naturaleza aseguraban la supervivencia de las especies, las razas y los grupos, pero no la felicidad de los individuos. Una vuelta a la armonía de la naturaleza y a los equilibrios naturales no sólo implicaría más flores y menos polución, sino también más enfermedad, más dolor y más miseria —la enfermedad, dolor y miseria que naturalmente regulan el nivel de la población en función de las posibilidades del medio—. Esto, que desde el punto de la especie es indiferente, desde el punto de vista de los individuos (que es el nuestro) resulta inaceptable.

La tercera actitud consiste en proponer un gran salto hacia adelante en la racionalización de la cultura, propugnando una racionalidad total y una solución de los problemas planteados por la ruptura de los viejos equilibrios naturales mediante la introducción consciente de nuevos equilibrios artificiales. Esta es la alternativa aquí propugnada.

Los actuales problemas de nuestra cultura surgen de la incompleta racionalidad, de la aplicación de grandes dosis de racionalidad en unos campos simultaneada con la casi total ausencia de racionalidad en otros. Estos males sólo son curables ampliando el ámbito de la racionalidad.

Rotos los equilibrios naturales por la intromisión racional en algunos de sus puntos, sólo mediante la consiguiente racionalización del resto de los puntos será posible llegar a un nuevo equilibrio —es decir, una situación capaz de mantenerse durante largo tiempo—, que esta vez será un equilibrio racional.

Si queremos ser racionales, si queremos actuar racionalmente, no podemos renunciar a aquello mismo —la ciencia, la tecnología, etc.— que posibilita nuestra racionalidad y hace factible la consecución de nuestro bienestar. Por el contrario, y como ya vimos, tenemos un interés básico en el progreso de la ciencia y de la tecnología y en la ampliación de los campos de su aplicación. El remedio racional a la enfermedad de nuestra cultura es homeopático: los males producidos por la intromisión del progreso científicotécnico en áreas dejadas hasta ahora en manos de la naturaleza o la tradición sólo se curan con más progreso científicotécnico y con más intromisión en otras áreas.

De hecho, si hemos sabido y querido desarrollar técnicas de producción de plásticos, lo que hemos de hacer ahora es desarrollar y aplicar técnicas de eliminación. Si hemos sabido ensuciar los ríos, hemos de aprender a limpiarlos. De hecho, no faltan los ensayos estimulantes. Gracias a la aplicación de nuevas tecnologías de depuración a las aguas vertidas por ciudades e industrias, tanto las aguas del Thames como las del Ruhr vuelven a fluir limpias. En el Ruhr se vuelve a poder pescar. Y en los árboles de Londres vuelven a anidar las aves que desde hacía cien años habían desaparecido, merced a la aplicación de controles, filtros y técnicas adecuadas a los humos y gases de industrias y calefacciones. Así, pues, incluso en Londres y en la cuenca del Ruhr —zonas industrializadas y urbanizadas si las hay— determinados equilibrios han sido en parte restablecidos aplicando más ciencia y más tecnología a todos los aspectos —y no sólo algunos— de los complejos problemas de la calidad del aire y del agua.

Y, puesto que habíamos puesto el irracional exterminio de las ballenas como ejemplo de catástrofe causada por la incompleta racionalidad, citemos ahora el caso de la recuperación de la saiga como ejemplo de restablecimiento de un nuevo equilibrio mediante la preocupación racional por todos los aspectos de un problema.

La saiga es un simpático rumiante a mitad de camino entre la oveja y el antílope. Está perfectamente adaptado a la vida de las estepas, cuyos fríos aguanta y cuyo polvo filtra

mediante los grandes vestíbulos nasales de su probóscide. Se alimenta de todas las hierbas de las estepas, incluso de las que resultan venenosas para el ganado. Y nunca agota los pastos, pues marcha mientras come y sólo consume una planta entre cien.

Muchos cientos de miles de saigas han vivido siempre en las áridas estepas del sur de Rusia, Siberia y el Turquestán. Sin embargo, durante la segunda mitad del siglo XIX las saigas fueron implacablemente cazadas y casi exterminadas, sobre todo para vender sus cuernos en China, donde se les atribuían valores medicinales. Cada año, Rusia exportaba muchos cientos de miles de cuernos de saiga a China hasta que, a principios de nuestro siglo, las saigas habían prácticamente desaparecido. (Es curioso que los rinocerontes han sido también cazados hasta el práctico exterminio en Asia Tropical, debido a las propiedades afrodisíacas atribuidas a sus cuernos. En ambos casos se observa la funesta influencia de la irracionalidad teórica en la práctica.)

Pues bien, en 1919 el gobierno soviético prohibió terminantemente la caza de la saiga. Posteriormente, cuando las poblaciones comenzaron a recuperarse, su comportamiento fue cuidadosamente estudiado durante muchos años por varios zoólogos, especialmente por A. G. Bannikov. Siguiendo sus recomendaciones, y cuando la población de saigas rebasaba ya de nuevo el millón de individuos, se establecieron unos colectivos para cazar anualmente un número de ejemplares compatible con la estabilidad de la población, impedir la acción de los furtivos e incluso ayudar a las saigas en inviernos especialmente duros. El peligro de extinción que amenazaba a la especie a principios de siglo ha quedado eliminado. La población de saigas es racionalmente explotada para la obtención indefinida de carne y cuero. Y el árido paisaje de la estepa euroasiática se ve de nuevo amenizado por la hermosa presencia de las saigas.

Aquí el hombre ha intervenido conscientemente no sólo para matar sino también para ordenar y conservar. Es curioso que el mismo gobierno que extermina irracionalmente las ballenas conserva racionalmente las saigas. (Quizá esto tenga que ver con el nacionalismo, con la preocupación

con lo que queda —por ejemplo, las saigas— dentro de las fronteras propias y la despreocupación por lo que pasa en el mar de todos.)

La intervención racional unilateral, la incompleta racionalidad, nos ha creado graves problemas que sólo la intervención racional multilateral, la completa racionalidad, podrá resolver.

La completa racionalidad implica la puesta en cuestión de todo el sistema sociocultural y su re-diseño consciente en función de un sistema de fines conscientemente asumido. Hasta ahora nos hemos limitado a racionalizar aspectos parciales de nuestra cultura, dejando el resto —la mayoría— de sus aspectos en la cálida penumbra de lo aceptado. Sacarlo todo de la penumbra, racionalizarlo todo: he ahí la revolución cultural que necesitamos.

La revolución cultural

Hasta ahora todas las culturas han sido mezcolanzas de elementos racionales e irracionales, con abrumador predominio de los segundos. La novedad, fuerza y eficacia de nuestra cultura estriba precisamente en el decisivo desarrollo de algunos de sus componentes racionales. Pero la racionalización a que hemos sometido determinados aspectos de nuestra cultura ha ido acompañada por el marasmo irracional en el que hemos dejado otros. Hemos racionalizado a fondo determinadas parcelas de nuestra actividad, como la fabricación de bienes y la transmisión de noticias. Pero otros grandes sectores de nuestra cultura han quedado al margen de esos esfuerzos de racionalización.

Nuestros conceptos de familia y de propiedad son preracionales y no han sido puestos a fondo en cuestión. Pero al menos hay una cierta conciencia de su crisis. ¿Qué podemos decir, en cambio, de esa forma irracional, romántica y grotesca de estructurar espacial y socialmente nuestro planeta que son las naciones y los estados nacionales, y de lo místico del nacionalismo, hoy más vivo que nunca? Eliminar la ideología del nacionalismo, de los grupos homogéneos, de la no inmiscución en los asuntos de otros países, de la

soberanía nacional, de la restringida solidaridad, etc., será una de las más difíciles, pero urgentes etapas en el camino del establecimiento de una cultura completamente racional. Está claro que los problemas clave de nuestro tiempo son todos transnacionales, que los estados nacionales y las patrias han de desaparecer, que la mística nacionalista ha de ser superada y arrinconada, a pesar de los intereses establecidos de las castas que viven de ello. Sólo hay dos unidades naturales: el individuo y la especie. Todas las instancias intermedias han de ser puestas en cuestión y sopesadas críticamente.

Todas las especies se adaptan a su medio. Las que no se adaptan desaparecen. En ello no hay teleología, sino causalidad. Pero, ¿no sería posible convertir la adaptación y supervivencia de nuestra especie en proceso consciente, elevar la causalidad al plano de la teleología?

La supervivencia de la especie sería un fin último que exigiría la estabilización de la población. La estabilización de la población sería un medio (o fin intermedio) para garantizar la supervivencia de la especie (fin último). ¿A qué nivel habría que estabilizar la población? A cualquier nivel, desde el punto de vista abstracto de la especie. Al nivel que garantice una máxima satisfacción de los intereses y fines individuales, desde el punto de vista de los individuos que, naturalmente, es el nuestro. El interés de la humanidad y de cada uno de nosotros estriba en estabilizar la población al nivel óptimo permitido por las disponibilidades tanto de energía y materias primas como de tecnología. Ese óptimo ha de ser calculado y el crecimiento de la población humana ha de ser controlado y planeado conscientemente y racionalmente con vistas a alcanzar dicho nivel óptimo.

Los recursos no-renovables no pueden seguir siendo dilapidados como lo han estado siendo en los últimos decenios. Y los renovables no pueden seguir siendo degradados, aniquilados o puestos en peligro. Aquí también está claro que ha de producirse una transformación fundamental, un cambio de una economía de crecimiento y despilfarro a una economía estable y reciclante —al menos en cuanto a productos materiales—. Las expectativas individuales y colectivas de

niveles crecientes de consumo no pueden ser mantenidas. Las escasas concentraciones de materias primas que quedan no pueden seguir siendo desparramadas por todos los basureros de la Tierra, entremezcladas e inútiles. La sustitución del actual cubo único de la basura por una batería de cubos distintos, uno para cada material y cada tipo de residuos —orgánicos, de hierro, de aluminio, de plástico, etc.— no será la menor de las transformaciones que la revolución cultural que propugnamos nos imponga.

Hemos de cambiar también nuestros modales y nuestros valores, hemos de acostumbrarnos a despreciar un poco los bienes de propiedad y de consumo y hemos de aprender a sacar más jugo a las fuentes inagotables de goce y de placer que no gastan energía ni consumen materias primas, fuentes tales como el conocimiento, el contacto con la naturaleza, el sexo, la contemplación, etc.

Y, desde luego, hemos de promover el progreso de la ciencia como núcleo de la cultura completamente racionalizada, orientando los desarrollos tecnológicos en la dirección más relevante para la consecución de nuestros fines. Hemos de llegar a una sociedad humana global, sin estados nacionales ni castas guerreras que los guarden. Hemos de llegar a una economía estable del reciclaje circular de los materiales y de la solución a largo plazo del problema energético —si podemos domar la fusión nuclear, mediante la fusión; si no lo logramos, limitándonos a las fuentes renovables de energía: radiación solar, lluvias, vientos, mareas, etcétera—. Hemos de reducir la población y estabilizarla a un nivel óptimo. Hemos de desarrollar una nueva actitud ante la vida, a la vez racional y sensual, escéptica y comprometida. Hemos de racionalizar completamente nuestra cultura. Hemos de hacer la revolución cultural.

Formulemos un proyecto de mundo, diseñemos explícitamente un sistema sociocultural que sea humanamente atractivo, que nos hiciese lo más felices posible si viviéramos en él, pero que, al mismo tiempo, sea físicamente viable no sólo durante unos años, sino durante un período indefinido de tiempo. Programemos el paso de la situación actual a la proyectada del modo más eficaz y suave posible, minimi-

zando los costes de la transmisión. Discutamos, critiquemos y revisemos constantemente el proyecto y el programa. Pero —el tiempo apremia— lleguemos en el plazo más breve posible a la cultura estable racional. En una palabra, hagamos la revolución cultural.

Evidentemente, el universo es como es, sometido a leyes inexorables que sólo nos es dado a conocer y acatar. Evidentemente, el área cubierta por el destino —aquello que se escapa de nuestras posibilidades de decisión— es incomparablemente mayor que el área de la posible libertad. Pero ésta, aunque relativamente pequeña, existe y se da en ámbitos de gran relevancia para la felicidad humana.

Alguien nos puede decir: buscamos trascender lo efímero de nuestra vida en una cultura igualmente efímera. Y buscamos una cultura estable y duradera, que en cualquier caso no durará más que la perecedera humanidad. No sólo pasan los individuos, sino también las especies. Algún día lejano nuestro sol, convertido en gigante rojo, calcinará sus propios planetas. Y en definitiva, ¿qué? —En definitiva, nada. Todo provisionalmente—. Y después de todo, ¿qué? —Después de todo, nada—.

Antes de morir, digamos: —Hemos lanzado una mirada lúcida sobre el universo ingente. Nos hemos encarado con nuestros problemas y no hemos buscado consuelos ilusorios. Hemos gozado de la vida en la medida en que de nosotros dependía y sólo el destino implacable ha marcado los límites de nuestra felicidad. Hemos aceptado el destino y la muerte, pero no nos hemos doblado ante los ídolos. Hemos templado la cultura de nuestros padres en el fuego de la razón y hemos fraguado un instrumento dúctil para la consecución de nuestros fines, fines que son más anchos que nuestra vida y se desparraman en el tiempo. Este es el sentido que hemos dado a nuestras vidas sin sentido.