

Si volem, doncs, trobem en Descartes una clara oposició entre la publicació dialògica de la seva metafísica i l'absència de l'alteritat en el seu contingut discursiu: podríem dir que la intersubjectivitat efectiva de l'acte de comunicació filosòfica nega performativament el solipsisme del discurs meditatiu cartesiana. En tal sentit, hauríem de parlar potser més que d'una absència, d'una presència, sens dubte pregnant i essencial, però atípica, de l'alteritat en la filosofia cartesiana.

L'ALTERITAT DE LA RAÓ: ¿QUÈ FER AMB L'IRRACIONAL?

*Gonçal Mayos**

Introducció

Començarem argumentant que la dualitat entre el racional i l'irracional constitueix l'alteritat més radical en la tradició occidental, donat que en ella l'absolutament altre és, necessàriament, l'irracional. Després ens desmarcarem de la tendència a radicalitzar aquesta alteritat i argumentarem la legitimitat d'allò considerat com a irracional, mostrant que sovint és difícil distingir-lo clarament del racional. Certament el racional i l'irracional arrelen en una mateixa funció social bàsica, tan necessària en l'antiguitat com en l'actualitat per tal d'aconseguir una societat estable. Volem reivindicar —seguint Kant— la necessitat de descobrir i acceptar els límits de la racionalitat, per a deixar pas quan calgui al no racional. No obstant això, la nostra argumentació destacarà que les funcions socials bàsiques de la humanitat no poden ser satisfetes ni realitzades exclusivament per l'element racional, obligant per tant a acceptar —sense complexos— l'efecte de cohesió i relligament que sovint té l'irracional. Precisament per l'aportació que l'irracional fa a l'estabilitat dels individus i de la col·lectivitat, criticarem per excessives les dues tendències

* Aquest article s'inscriu dins del projecte de recerca "Racionalitat i Modernitat" desenvolupat per G. Mayos a la Universitat de Barcelona des del 1998.

bàsiques en la tradició racionalista occidental, que sempre han radicalitzat l'alteritat entre racional i irracional.

A partir d'aquí, reivindiquem que ara pertoca al racional la tasca de tutelar la seva relació amb l'irracional, a la qual no pot renunciar. Per això, també qüestionem tot menyspreu de l'irracional respecte a la racionalitat (parlem de tolerància zero a tot irracional intolerant). Finalment, critiquem la tendència —sovint excessiva— de la raó a autocriticar-se intolerantment, fins al punt de deslegitimar-se completament a si mateixa, alhora que amb aquesta actitud dona ales a l'irracional més intolerant. I concloem apuntant i reivindicant un savi equilibri entre el racional i l'irracional.

1. L'alteritat de l'irracional

Vagi per endavant que no ens agrada el terme «irracional» perquè sota l'empara en aquest mot s'han dit masses tòpics i barbaritats. A més, en tant que referència merament negativa a la indeterminada alteritat de la raó, l'irracional esdevé un calaix de sastre conceptual que cal clarificar acuradament, abans de fer-lo servir com a arma davant l'adversari. Tot i això, a parer nostre, ni el mot ni la qüestió de «l'irracional» no poden mancar quan es tracta de pensar filosòficament «l'alteritat» perquè, per a la tradició occidental de la filosofia, l'alteritat més radical —l'abisme més gran que es pot obrir en el pensament— és l'irracional. La humanitat —especialment a Occident, però no en exclusiva— s'ha pensat de tal manera a si mateixa que l'altre ha estat en primer lloc i essencialment denunciat com a irracional. A l'altre, ja sigui sota la forma de l'exclòs, del negat, de l'incomprensible, de l'enemic o de l'impur, sempre se li ha negat la raó essencialment per la via de negar-li la seva naturalesa racional. Per a la humanitat que

s'ha definit com *zoon logon*, tota autèntica alteritat no pot sinó comportar irracionalitat.

Ara bé, el terme «irracional» només significa en principi allò que no és racional, és a dir, l'altre de la raó. Però essent la raó un aspecte, en principi, força limitat de la humanitat, sembla clar que no es pot reduir a una fàcil identitat comuna tot el que no constitueix raó. Procedir així seria erroni i barroer, ja que lògicament la mera coincidència en una negació no atorga unitat, ni tampoc no garanteix cap definició essencial, adequada, rigorosa, útil o significativa. Per tal de fer-nos una ràpida idea de la diversitat i alteritat continguda en l'altre de la raó, n'hi ha prou a recordar que habitualment amb el concepte de l'irracional hom remet als sentits, als sentiments, a les passions, a la fantasia, a la imaginació, als instints, als impulsos, a l'emotivitat... però també —i potser més radicalment encara— al sagrat, l'inefable, el místic, el misteriós, l'absurd, el sense sentit, la follia, l'animalitat, la barbàrie, el caòtic, l'atzarós, el gratuït, el va, el banal, l'inútil, l'injustificat, l'ingenu, el simple i tot el susceptible d'ésser exclòs.

Evidentment, no podem posar tots aquests elements al mateix sac i pretendre que sota l'etiqueta de «irracional» hem clarificat o definit lògicament alguna cosa. A més, tampoc la racionalitat no és quelcom absolutament determinat d'una vegada per sempre, al contrari, sovint no està definida amb massa precisió i la seva definició ha canviat amb els segles. Nietzsche, Weber o Heidegger (entre molts altres) han destacat que l'autèntic fonament o genealogia de la vanitosa pretensió de convertir la pròpia perspectiva en la única racionalitat arrela precisament en l'irracional. Com ens recorda Ortega y Gasset: «No es la razón una cualidad precisa, sino una magnitud variable, relativa, un más y menos, sin que quepa fijar la figura de un maximum de razón que fuere la razón total y plena. Una y otra vez se ha querido en el pasado del pensamiento hacer consistir la razón en ciertos carac-

teres determinados y exclusivos. Pero una y otra vez se descubrió que esa idea cerrada y conclusa de la razón era irracional y que nuevas formas de razón, a veces con caracteres opuestos a los consagrados, brotaban de su anterior figura desbordándola y superándola. Recuérdese, por ejemplo, que la mayor parte de la matemática actual está hecha con números y relaciones para los cuales los griegos acuñaron por vez primera el nombre de “irracionales”»¹.

Tot i l'avís del pare del raciovitalisme, la tendència a presuposar una unitat essencial i monolítica tant a la raó com al seu altre, és quelcom característic i aparentment necessari en la tradició occidental. Conscients d'aquesta tendència dominant a Occident i malgrat la profunda prevenció a fer servir debades el terme irracional, l'emprem perquè sembla que amb tot, i cada vegada més, l'irracional posa setge a la nostra vida i al nostre pensament. Encara amb el record viu de les guerres mundials, l'holocaust nazi o la barbàrie colonialista, en l'actualitat han aparegut nous fenòmens que ens obliguen repensar aquest terme. Ens referim per exemple a la dialèctica terror-contraterror que s'amaga darrera d'un renovat fanatisme religiós —ja sigui l'islàmic de Ben Laden o el dels «nous cristians» de Bush—, o en l'intent de degradar a mera opinió, a una mera fe, teories científiques com l'evolució.² I potser l'argument principal per a fer servir —malgrat tot— un terme

1J. ORTEGA Y GASSET, *Sobre la razón histórica*, Madrid: Revista de Occidente/Alianza, 1979, p.230.

² En un sorprenent retrocés a plantejaments propers a l'època de Giordano Bruno i de Galileu, molts actuals defensors de la ciència semblen obligats a fer considerables esforços per a argumentar —amb més cites evangèliques que no científiques— la separació d'objectius entre el «magisteri» científic i el religiós; a reivindicar la bona voluntat i els problemes de consciència de científics com Darwin o T.H. Huxley; i a recuperar velles figures de sacerdots-científics com Athanasius Kirchner (s.XVII) o Thomas Burnet (1635-1715). Tot per a intentar fer entrar en un mínim diàleg sobre criteris de

tan carregat emotivament i tan connotat pejorativament com «irracional» és que no volem romandre en el «políticament correcte», al preu de malentendre o relativitzar el problema de què fer amb l'altre de la raó. ¿Què fer amb l'irracional?

2. Denuncia del perill de radicalitzar l'alteritat entre racional i irracional

Com veiem, cal repensar (i segurament relligar de nou) el racional i l'irracional després del llarg procés d'escissió maniquea menat per Occident i destinat a convertir-los en l'absolutament altre, en una alteritat completament abismal i irreconciliable. Una breu anàlisi de la història, ja ens indica a què condueix aquesta deriva reductivista i escindida de la raó i del seu altre. Habitualment el racionalisme ha pretès autolegitimar-se en relació a l'irracional emprant dues estratègies bàsiques que, significativament, coincideixen amb la duplicitat de sentits d'alteritat. Una primera aproximació considera l'alteritat de l'irracional com una mera privació no substancial de l'element racional, és a dir, quelcom de caire merament accidental i circumstancial. En aquesta perspectiva, l'altre de la raó no ho és absolutament, sinó que de manera inevitable acaba depositant la seva alteritat, convergint o aliant-se amb la raó. Aquesta fou l'estratègia del racionalisme metafísic que culminà en la perspectiva hegeliana de “l'astúcia de la raó”. Per als qui defensen aquesta concepció, la raó utilitza astutament l'altre en benefici propi, perquè res no és substancial-

validesa científica els «creacionistes» que neguen la teoria de l'evolució. Aquest és el cas paradigmàtic del llibre de Stephen JAY GOULD *Ciencia versus religión. Un falso conflicto*, Barcelona: Crítica, 2000 que no s'entén si no és per les renovades dificultats actuals per a fer comprensible popularment la perspectiva científica en certs llocs dels Estats Units.

ment i absoluta altre, sinó que es limita a ser, en el fons, un mitjà dialèctic de coneixement.³ En aquesta perspectiva, l'alteritat, més que no pas un obstacle radical, constitueix l'ocasió, l'eina, l'astut camí girat de la raó per a realitzar el seu disseny. Per a aquest racionalisme, la raó escriu recte amb renglons torçats, com se sol dir de Déu.

Una segona concepció del problema presenta l'alteritat com a irreductible i absoluta; no es tracta d'un altre que en el fons és un igual, sinó de quelcom no tan sols completament incommensurable, rebel i inassumible per la raó, sinó àdhuc impossible en ell mateix. Aquí l'alteritat implica total insubstancialitat; i ésser altre de la raó comporta també la total alteritat respecte l'ésser i la realitat. En aquesta perspectiva l'altre de la raó és un pur no-res, és un obstacle estrictament momentani ja que, en darrer terme, la seva mateixa impossibilitat d'ésser el fa desaparèixer sense deixar petja.

Mentre en el primer cas la tradició racionalista occidental s'esforça per tal de pensar l'alteritat de la raó de manera que *in profundis* en sigui un col·laborador dialèctic, en el segon cas, en canvi, s'opta per l'estratègia contrària: radicalitzar l'alteritat fins al punt d'obligar a pensar-la com a allò impossible, com a nul·la de si i condemnada a l'autodesaparició. Nietzsche va mostrar que aquesta manera de procedir era una estratègia tant o més essencial que l'anterior per a la metafísica i el platonisme occidentals. La raó essencialista i metafísica s'autoconfirma, perquè s'identifica en exclusiva amb l'ésser, la realitat, la substància i la veritat, condemnant el seu altre —en conseqüència— a la manca d'ésser i d'autèntica

³ G. MAYOS, *Entre lògica i empíria*, Barcelona: PPU, 1989, p. 127ss. El document en format PDF es pot consultar també en el web personal de Gonçal Mayos Solsona a <http://www.ub.edu/histofilosofia/gmayos>.

realitat, a la manca de substancialitat i veritat. Com veiem, quan el racionalisme occidental fracassa en la seva reducció de l'alteritat a racionalitat, condemna l'irracional a l'absolut no-res; i traça aquesta frontera d'una manera tan radical i precipitada, tan absoluta i abismal, que —com diu Nietzsche— dóna senyal de la magnitud de la seva desesperació.

Des de les dues perspectives abans esmentades, que han estat les dominants en el racionalisme occidental, no s'albira cap possibilitat de reconciliació entre instàncies: el racional i l'irracional són condemnats a expressar una alteritat absoluta i inevitable (com ho expressa ja la seva mateixa denominació, oposada a partir d'un «in» privatiu). Naturalment hi ha hagut altres estratègies racionalistes no tan radicals com aquestes, si bé creiem que en darrer terme les pressuposen. Així, per exemple, trobem l'opció aparentment intermèdia, i pròpia d'alguns il·lustrats, que d'una banda accepten el paper de l'irracional pel que fa a la guia vital, ja que es tracta d'una genuïna demanda social humana —i perquè al llarg de molts segles l'evolució de la humanitat només s'ha pogut satisfer des de l'irracional. Però d'altra banda —i alhora— afirmen que tal guiatge ja no és necessari en l'actualitat: ara l'irracional hauria de desaparèixer totalment per a deixar el seu lloc a la racionalitat.

Dit d'una altra manera, en l'actualitat i en les societats avançades la cognició racional hauria de substituir totalment a la *religatio* irracional, àdhuc en els aspectes més inefables de la tria vital. Partint de la idea moderna de progrés, es considera que la convivència amb l'irracional ha deixat de ser necessària com ho fou en èpoques més primitives, on per dir-ho com Norbert Elias: «el fondo de conocimiento congruente con la realidad era considerablemente menor, la necesidad social de un conocimiento mágico-mítico de las vías del mundo espiritual (que constituía el corazón de la vocación sacerdotal) era mucho más fuerte y, por tanto, el poder de los

sacerdotes mucho mayor. [I així s'explica que] En las precientíficas sociedades-Estado los sacerdotes eran generalmente los principales especialistas encargados de la preservación, desarrollo y transmisión de los medios de orientación básicos de la sociedad, de su fondo de conocimiento. Por otra parte, el conocimiento mágico-mítico podía ser más fácilmente monopolizado que el conocimiento científico». ⁴

Ara bé, aquesta visió ingènua i trivial de la idea de progrés, sovint ja molt criticada ⁵, que pretesament hauria superat la dependència humana respecte a aspectes irracionals com, per exemple, el mite, la religió o el simbòlic, xoca amb fenòmens tan actuals com el ressorgir del fonamentalisme religiós i el manteniment (o, àdhuc el creixement) de tota una sèrie de perspectives esotèriques populars: l'astrologia, la màgia, l'espiritisme i un sovint molt banal espiritualisme. Fins el punt que, segurament i en funció dels esdeveniments actuals, el propi Marx modificaria la seva tesi sobre la immediata i irremediabile extinció dels elements religiosos que serien substituïts pels ideològics. Malgrat acceptar que en els actuals conflictes anomenats —sovint trivialment— «religiosos» hi ha una clara presència d'elements econòmics, polítics i ideològics, sembla condemnada al fracàs la pretensió racionalista i il·lustrada moderna d'eliminar sense deixar rastre l'irracional com una mera superstició supèrflua.

Molt al contrari, la creixent angoixa individual, el malestar, apareix com una de les conseqüències imprevistes de la globalització actual, juntament amb l'amenaçador pensament

⁴ Norbert ELIAS, "El retraimiento de los sociólogos en el presente", a *Conocimiento y poder*, Madrid: La Piqueta, 1994, p. 216.

⁵ Al respecte remetem al molt interessant llibre d'Antonio CAMPILLO, *Adiós al progreso. Una meditación sobre la Historia*, Barcelona: Anagrama, 1985.

únic que —al seu darrera— es vol imposar. ⁶ També en resulta una perillosa anomia social que provoca el desesperat recurs a una enorme diversitat d'esforços de *religatio* irracional —uns més humans, d'altres més inhumans. Robert Oppenheimer reconeixia premonitòriament el fracàs de la ciència i del racional per a substituir plenament l'irracional en la seva funció de guia i consol vital quan deia: «Refinamos de tal forma lo que pensamos, cambiamos hasta tal punto el significado de las palabras, construimos una tradición tan singular, que en la actualidad el conocimiento científico no constituye un enriquecimiento de la cultura general. Por el contrario, es la posesión de innumerables comunidades altamente especializadas que lo aman, que quisieran compartirlo y que hacen esfuerzos para comunicarlo; pero no forma parte de la comprensión humana general (...) Tenemos en común las formas sencillas en que hemos aprendido a vivir, hablar y trabajar juntos. A partir de ahí se han desarrollado las disciplinas especializadas como los dedos de la mano, unidos en su origen pero que ya no están en contacto unos con otros.» ⁷

Si el veredict de d'Oppenheimer és correcte —i avui hi ha un ampli consens a favor seu— no sembla estrany que la gent del carrer i àdhuc els experts en les disciplines més especialitzades, es trobin orfes d'una autèntica cosmovisió global. Llavors, davant la imperiosa necessitat d'una tal cosmovisió, es corre el risc de caure en un esoterisme més o menys renovat, en una *religatio* simple i fanàtica o en filosofies injustificades. Llavors, per comptes de complementar humilment el

⁶ G. MAYOS., "Genealogia i crítica del pensament únic" a *Globalització i pensament únic*, Barcelona: La Busca, 2000, pp. 17-40. <http://www.ub.edu/histofilosofia/gmayos>.

⁷ Citat per Barry BARNES, *Sobre ciencia*, Barcelona: R.B.A. Editores, 1995, p.15.

racional —més enllà dels seus límits—, s'opta pel lliurament més incondicional i gratuït a un irracional fanatitzat, menyspreador i enemic de tot el racional.

3. L'alteritat racional-irracional té l'origen comú en una mateixa funció social

«¿No habrá, además de los saberes distintos y claros, necesidad de otros, menos distintos y claros, pero igualmente indispensables? ¿No habrá cosas y relaciones tan sutiles, ocultas e indiscernibles que sólo por la intuición o el presentimiento sean captables? ¿Se podrá prescindir de la inspiración? (...) ¿No habrá siempre, más que ordenando, sustentando a todo lo claro y visible, a lo que se puede enumerar, un cimientó de misterio?» María Zambrano.

Malgrat la persistent tendència dominant a Occident que oposa amb radicalitat el racional i l'irracional, aquests dos nivells no sempre han estat tan abismalment enfrontats o, al menys, no de la mateixa manera com ho estan ara. De fet, la situació actual que obre entre ambdós nivells un abisme absolutament intransitable, o una alteritat sense cap fons d'identitat, no constitueix cap destí humà inevitable. Ben al contrari sembla ser només una deriva cosmovisional molt peculiar de la societat occidental, accentuada especialment en la Modernitat. Altra cosa és que, amb la globalització, aquesta tendència es vagi imposant en tota la Terra i a totes les cultures, esdevenint un destí social, polític i tecnològic aparentment inevitable per a la totalitat de la humanitat. Però, una vegada més, aquesta globalització té només un fonament de *facto* i no pas de *iure*; és a dir: de moment és així, però no té perquè haver de ser així, ni ser-ho per a sempre més.

Malgrat que pugui sorprendre a molts, si analitzem la genealogia de la distinció entre racional i irracional, trobem

que tenen un mateix origen i que arrelen en una mateixa i comuna funció social de la humanitat. Sobre la base dels Weber, i Durkheim, així ho han mostrat historiadors, antropòlegs i sociòlegs com Norbert Elias, Ernst Gellner o W.G. Runciman. És clàssic analitzar el desenvolupament social humà i el llarg procés de la història a partir de generalitzar el model de les anomenades «tres funcions bàsiques», que al llarg de la història van anar especialitzant més. Georges Dumézil o Emile Benveniste⁸ han estudiat la tripartició típica dels pobles indoeuropeus, que podem trobar alhora en cultures tan distants com la hindú (sacerdots, *bramans*; guerrers, *ksatriya*; productors —dividits en grangers i comerciants—, *vaishya* i serfs, *shûdra*), la feudal (*oratores*, *pugnatores* o *bellatores* i *laboratores*) o la tripartició de la República platònica (filòsofs-rei, guardians i treballadors).

Descriurem breument aquestes tres funcions socials bàsiques:

I L'econòmica o de producció en sentit ampli. És la funció a la que va donar prioritat Marx i que és realitzada per uns «especialistes econòmics»⁹ o treballadors, que amb el temps també aniran subespecialitzant-se i diversificant-se: primer camperols i pastors, més endavant artesans i comerciants, encara més endavant enginyers, empresaris, proletaris, tècnics especialitzats, gerents, etc.

⁸ Recomanem, per exemple, l'esplèndid llibre de E. BENVENISTE, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid: Taurus, 1983.

⁹ Com sempre, aquests processos de diferenciació social comporten alhora aspectes "positius" d'especialització però alhora també "negatius" d'exclusió, ja que en centrar-se en la producció els primitius camperols van perdre totalment la seva antiga (malgrat que variable) participació en les tasques de defensa, de culte i de govern (N. ELIAS, *Op. cit.* 1994, p. 219).

II. **La de seguretat o coerció.** És la funció que se centra en el «control de la violència» o en la «gestió del conflicte» ja sigui en l'interior del grup o en relació amb els altres grups. La tesi marxista tradicional diu que els qui exerceixen i monopolitzen aquesta funció viuen a costa dels treballadors; però també cal tenir en compte —com remarquen altres corrents— que en garanteixen la defensa —especialment de la producció— davant l'amenaça d'altres grups.

I, en tercer lloc, la que ara ens interessa especialment:

III. **La funció social de legitimació i cognició.** Com veiem ja en el seu mateix enunciat hem identificat dos aspectes que sens dubte podem distingir i que, sovint, es donen socialment diferenciats (per exemple en molts moments de la Modernitat i de la Grècia clàssica). Però en aquesta identificació destaquem que en les cultures antigues o en l'Edat Mitjana occidental són funcions inseparables i que, fins i tot, avui dia estan més vinculades del que sovint es creu.¹⁰

No cal dir que, a diferència de les cultures avançades actuals, durant mil·lenis no hi ha hagut cap funció independent i especialitzada en la innovació o cognició. Àdhuc sembla indiscutible que la distinció entre el racional i l'irracional sorgeix a partir del moment en què la cognició comença a esdevenir una funció social independent i autònoma. Especialment en les societats industrials, la cognició ha esdevingut un element decisiu dirigit a garantir la innovació constant que aquestes societats necessiten. Gellner¹¹ destaca que les societats desenvolupades tenen “la necessitat d'innovar” ja que es

¹⁰ Com mostra per exemple E. GELLNER, *El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana*, Barcelona: Península, 1994. pp. 17 i 22.

¹¹ *Op. cit.*, 1994, p. 18.

basen «en el descubrimiento de segundo orden o genérico de que la investigación sistemática y con éxito de la Naturaleza y la aplicación de los hallazgos con el fin de aumentar la producción son factibles y, una vez iniciados, no demasiado difíciles.» Això sol comportar normalment que aquesta funció s'emancipi de les altres funcions que tradicionalment exercien els sacerdots, de tal manera que fins i tot les substitueix esdevenint una nova i molt decisiva funció bàsica. Ara bé, és molt discutible que això comporti l'aparició d'un nou estament tan clarament definit i autònom com els tres esmentats; malgrat que certament es pot parlar d'una semiclasse dels «experts» i «especialistes».

Ara bé, encara avui dia, molts crítics de l'actual societat basada en els mitjans de comunicació de masses des de Horkheimer i Adorno als situacionistes, i molts estudiosos de la ciència neguen la plena i total emancipació de la cognició racional respecte d'altres funcions en principi més irracionals. Així Barry Barnes¹² reconeix que: «En una sociedad especializada, en la que todo el mundo puede beneficiarse del *conocimiento que sólo está en posesión de unos cuantos*, el incremento de eficacia se produce precisamente mediante *la sustitución del conocimiento directo por la autoridad cognoscitiva*». Certament, atès que la ciència y la tecnologia moderna ja fa molt temps que van superar l'estadi del sentit comú i moltes vegades s'aparten d'aquest i en van clarament en contra, el sentit comú ja no pot ser el darrer criteri i ni tan sols cap guia fiable en la recerca del racional. Així en la societat actual el rigor, la correcció o la legitimitat del coneixement depenen en darrer terme de l'autoritat de les institucions que en vetllen, les quals amb facilitat (són coneguts casos històrics flagrants)

¹² *Op cit.*, 1995, p. 10. La cursiva és nostra.

poden degenerar i respondre a altres objectius que no siguin el del coneixement pel coneixement.

Però en segon lloc, fins i tot acceptant de bon grat el funcionament rigorós d'aquestes institucions, resulta clar que la darrera garantia de rigor que poden oferir a la gent normal del carrer depèn estrictament tan sols de la confiança pública de què gaudeixin. I si manquen de prou reconeixement o no arriben prou eficaçment a la gent, aquesta es troba perduda en la seva recerca d'una clara distinció sobre el que és acceptable o no, el que és un saber rigorós i el que pretén ser-ho, entre el veritable i el fals, en definitiva entre el racional i l'irracional. Per això Barnes recorda que la nostra societat ha esdevingut «laica basada en el conocimiento técnico impersonal, una sociedad que otorga a los científicos y al conocimiento científico el lugar que nuestros antecesores concedían a los sacerdotes y a las doctrinas religiosas.»¹³ Podem veure, doncs, que fins i tot en les societats avançades actuals, la cognició i el racional semblen encara barrejats inseparablement amb l'irracional i que, per tant, resulta sovint difícil distingir-los dels seus tradicionals companys de funció social: l'autoritat, el mite, la religió, l'esoterisme, la creença injustificada, etc.

D'altra banda, hi ha també l'aparent paradoxa ja continguda en el text citat d'Ortega respecte l'ús força habitual i moltes vegades molt fructífer que n'ha fet la ciència de l'irracional. Aquesta idea, per exemple, ha estat molt ben treballada pel professor honorari del Collège de France, Granger en el seu llibre *L'irrationnel* fins al punt que confessa com un dels objectius bàsics de la seva recerca “treure d'aquesta noció (d'irracional) un aspecte positiu.”¹⁴

¹³ *Op. cit.*, 1995, p. 17. La cursiva és nostra.

¹⁴ Gilles-Gaston GRANGER, *L'irrationnel*, París: Odile Jacob, 1998, p. 9. També inclou una molt interessant classificació de l'irracional (com a “obstacle” de la racionalitat, com a “recurs” i com a “renúncia o abandonament”)

En definitiva doncs, si en l'actualitat la distinció entre l'irracional i el racional, entre la mera legitimació i la mera cognició, encara roman molt problemàtica, ens sembla força plausible acceptar —d'acord amb Elias i Gellner— la seva unió tradicional en una mateixa funció social. Aquesta uniria —ni més ni menys— i en termes de l'antropòleg i filòsof Gellner: «cognició, legitimació, salvació i ritual.»¹⁵ Tampoc no sembla desencaminat doncs acceptar que, durant aquests amplis períodes històrics on l'irracional i el racional encara no estaven plenament escindits, molt probablement els sacerdots eren els “especialistes” en aquests quatre aspectes —aleshores indiferenciats— tot controlant en termes d'Elias: «los fondos básicos de conocimiento de un grupo —especialmente {però no exclusivament} un conocimiento de las vías del mundo espiritual».¹⁶

Com es pot veure i seguint Gellner (1994:19), estem utilitzant expressions com “fons bàsics de coneixement” o “legitimació” en un sentit molt ampli. Els entenem com quelcom molt general i rutinari (de tan bàsic i acceptat socialment com és), on no es distingeix massa la funció i el saber d'un sacerdot, de la d'un metge, un funcionari o a l'acomodador en un recinte com pot ser un cinema. Tots coincideixen per disposar d'un saber —reconegut i autoritzat socialment— que els permet assignar un lloc social tot dictaminant aspectes tan clau com la filiació, la legitimitat o no del naixement, la classe a que es pertany, la puresa, bondat o maldat dels individus,

que, a més, creua amb la seva classificació de la racionalitat (“epistèmica”, “tècnica” i “axiològica”) amb la qual cosa n'obté fins a nou tipus classificatoris diferents (*Op. cit.* 1998, pp.14ss).

¹⁵ E. GELLNER, *Op. cit.*, 1994, p. 17.

¹⁶ N. ELIAS, *Op. cit.*, 1994, p. 204.

inclús el seu gènere, etc. Evidentment si aquesta funció —i gràcies a un cert saber de què disposen els qui l'exerceixen— pot assignar el lloc social que hom ocupa, això comporta també l'assignació d'un rol social perfectament determinat. En definitiva, com va dir contundentment Gellner, la capacitat d'assignar un lloc sense ser desafiat és el paradigma de la legitimitat.

Així si l'acomodador acompanya una persona al pati de butaques i una altra a l'escenari davant d'un piano (o davant d'un faristol per a una conferència) de la primera s'espera que sigui bàsicament passiva, calli i presti atenció, mentre que de la segona que sigui activa, que toqui o parli en públic. No tant sorprenentment —des del que hem anat dient—, aquest model metafòric pot ser aplicat als sacerdots tradicionals i, en l'actualitat, a metges o funcionaris, perquè efectivament gran part de les seves funcions socials consisteixen en determinar (sacralment o no) la vinguda al món dels nous éssers (assenyalar-los com a membres de la societat o com a reis, etc.), determinar quan creuen les diverses barreres socials (ritus de pas, etc.) i acompanyar-los en els ritus de defunció. Cal reconèixer que moltes d'aquestes funcions «d'acomodació social» que tradicionalment exercien els sacerdots (en funció de sabers, la racionalitat dels quals ha estat impugnada des de la raó moderna i la ciència), han passat en les societats avançades a mans de metges o funcionaris (i a ser exercides a partir de sabers “racionals i científics”). Foucault, seguint corrents antipsiquiàtiques, ha criticat la creixent monopolització d'aquesta funció per les ciències humanes i socials, provocant la psiquiatrització actual de la societat. I no ha estat l'únic a fer una profunda autocrítica de la deriva humanista i «científico-racionalitzadora» en aquests aspectes, ja que, sorprenentment i en contra d'algunes afirmacions ingènues de la tradició il·lustrada o positivista occidental, aquest desplaçament del mite i la religió a la ciència i a la burocràcia racional no ha

comportat la felicitat, la desaparició de l'angoixa ni l'alliberament automàtic que prometien.

4. La legitimitat de l'altre de la raó

«Hi ha més coses en el món que les que sospita la pobra raó».

Shakespeare

Hem vist el comú origen i la profunda vinculació que hi ha entre el considerat «racional» i el considerat «irracional», de tal manera que s'ha d'aprofundir i reconsiderar aquesta distinció i, especialment, la seva pretesa oposició absoluta. Destaquem que la funció social de capteniment i satisfacció de les necessitats de guia i consol vital global és tan absolutament essencial a individus i societats, que ha de ser satisfeta tant si històricament es pot fer dins del marc de la racionalitat com de l'irracional. Les societats estables han de satisfer aquesta funció bàsica en la mateixa mesura que altres econòmiques, coercitives o polítiques, i no és estable una societat que (encara que en satisfaci les altres) la descuri totalment. Per això, és clar que hom no pot menystenir —per molt que tingui vessants o aspectes no-racionals— la necessitat individual i social de situar, orientar i consolar la gent inscrivint-los en un món habitable i comprensible, donant sentit i direcció als seus anhels i capteniments vitals, i facilitant el seu necessari autocontrol íntim o en societat. Cal acceptar, doncs, que la religió i altres formes alienes al racional científic i tècnic són legítimes i han de ser valorades amb altres criteris que aquest i, per tant, més enllà de l'aplicabilitat, la instrumentalitat, la utilitat tècnica immediata. El motiu és clar: satisfan una imprescindible funció social profundament arrelada en l'ésser humà i de la que és discutible tant que se n'hagi escindit totalment la cognició racional, com que —si així fos—

aquesta pugués satisfer totalment i per si sola (sense cap recurs a l'irracional) aquella important funció social. En contra del tòpic racionalista il·lustrat, cada vegada s'alcen més veus que neguen la plena i total (sense cap residu) substitució per part de la cognició racional del guiatge i legitimitat irracionals.

De fet, com analitzen a fons Blumenberg seguint una tradició que arrela en l'existencialisme o el propi Weber, l'evolució moderna i occidental vers una cultura anti-mítica i completament desacralitzada ha menystingut la necessitat de satisfer aquesta primigènia i essencial funció social. Això ha provocat en general una profunda sensació d'anihilament, angoixa i desemparament. Finalment ha provocat l'esglai i la profunda sorpresa dels mateixos partidaris dels ideals il·lustrats i moderns, els quals experimenten la profunda paradoxa de la dialèctica de la Il·lustració: «la terra completament il·luminada resplendeix sota el signe d'una triomfal desventura.» O com glossa Sloterdijk: «Si antaño la Ilustración —en todos los sentidos de la palabra— producía una disminución de los temores gracias al aumento del saber, hoy día se ha alcanzado un punto en el que la Ilustración desemboca en aquello que ella había venido a evitar: el aumento de la angustia. Lo terrorífico que debía ser evitado surge de nuevo y surge del interior del remedio».¹⁷

Aquesta paradoxa de la qual no podem deslliurar-nos, ni tampoc obviar, ha de fer reflexionar el racionalisme ingenu i el fàcil economicisme fills de la Il·lustració burgesa moderna, i sens dubte en la direcció que ja molt aviat va reivindicar el Romanticisme.¹⁸ Cada vegada més unànimement es denuncia

¹⁷ Peter SLOTERDIJK *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Taurus, 1989, vol. II, p. 144.

¹⁸ Cf. G. MAYOS *Ilustración y Romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*, Barcelona, Herder, 2004, i a l'article G. MAYOS:

la creixent limitació del marc explicatiu científic i tècnic, i en conseqüència del marc racional, que es ulgui o no ha anat esdevenint més dominant des del positivisme lògic fins el pensament únic actual. Aquest reductivisme ultrarracionalista comporta (o al menys no ajuda a compensar ni a reconduir) un equivalent fonamentalisme irracionalista contrari (com es pot veure avui dia en mil fenòmens de tots coneguts). Aquesta dinàmica d'enfrontament, de tallar els ponts de comprensió i de coneixement mutu, només condueix a què la funció social de guia vital continuï en el futur —fins i tot més radicalment que ara— sota la direcció de símbols i doctrines no només arracionals sinó antirracional, no només altres de la raó sinó enemigues acèrrimes. Com sembla ser el signe dels temps actuals: la simple alteritat i diferència esdevé la font imparabile del pur i dur enfrontament a vida o mort.

Altra cosa és —com veurem més endavant— la qüestió de ¿com ha de ser en concret aquesta direcció que, acceptem, en gran mesura com arracional? ¿De quins límits ha de gaudir? ¿Quines relacions ha de mantenir amb el racional? I, ¿de quina manera i fins a quin punt la tradició moderna occidental postil·lustrada ha de modificar la distinció entre el racional i l'irracional, o ha de permetre complementar la raó amb el seu altre? Ens agradaria replantejar com a pregunta dues afirmacions tan allunyades en el temps com properes en l'esperit (Polibi i Wittgenstein). ¿Si hi hagués autèntics o suficients filòsofs, científics, tecnòlegs o polítics en el món, no caldrien les religions? ¿Del que no es pot parlar amb estricta lògica i racionalitat, millor és callar-se? Sens dubte, s'imposa la necessitat de convivència entenimentada, pacífica i sensata

“Revoluciones filosóficas en años críticos” a *Revista de Occidente*, monográfico “Pensar en alemán hoy. Vuelve la Ilustración”, n° 282, del novembre del 2004, pp. 36-57.

(per a no dir raonable) entre el racional i l'irracional; reconeixent que l'alteritat i oposició entre ells ha estat potenciada bàrbarament fins a construir un abisme intransitable, fet d'intransigència i de l'oblit d'històriques i indubtables proximitats i concomitàncies. Sens dubte que al darrera d'aquest radical procés d'escissió i diferenciació hi ha un legítim esforç de clarificació, necessari en molts àmbits concrets però, la seva compulsivitat aplicada també a àmbits que no ho demanen, mostra una mala consciència de convers insegur digna de l'anàlisi de Freud.

Ara bé, davant la mentalitat racionalista estretament positivista i instrumental que ha aprofundit radicalment l'abisme entre el racional i l'irracional, aquest només es pot superar si, com Kant, s'accepta que cal «posar límits al coneixement per deixar espai a la creença»¹⁹. Només així, l'alteritat irreconciliable entre raó i el seu altre —que ha estat el pressupòsit i l'estratègia dominant del racionalisme occidental— pot ser superada en la línia que tan bellament van formular Hölderlin, Schelling i Hegel: «Mentre no les convertim en estètiques, és a dir, mitològiques les idees no tindran per al poble cap interès, i a l'inrevés, mentre la mitologia no sigui racional, el filòsof haurà d'averkonyir-se de les seves idees. Així doncs, els homes il·lustrats i els que no ho són han de donar-se finalment les mans, la mitologia ha d'esdevenir filosòfica per tal que el poble es torni raonable, i la filosofia ha d'esdevenir mitològica per tal que els filòsofs es tornin sensibles. Llavors regnarà entre nosaltres la unitat eterna. Ja cap altra mirada de menyspreu, mai més la cega tremolor del poble davant els seus savis i clergues. Només llavors ens espe-

¹⁹ KANT, 2n Pròleg a la «*Crítica de la raó pura*», p. B XXX.

ra un mateix desenvolupament de totes les forces, tant les particulars com les de tots els individus.»²⁰

5. En contra de la barreja de legitimitats

«*Cal posar límits al coneixement per deixar espai a la creença.*»

«*Cal posar límits a la creença per deixar espai al coneixement.*»

Kant.

Ara bé, malgrat la bellesa de les expressions i pretensions dels tres de Tübingen, no acceptem la total barreja acrítica de legitimitats; ens sembla que al respecte la història no ha transcorregut en va i n'hem de recollir l'ensenyança. Per tant, en la contemporaneïtat és inacceptable que sabers irracionals pre-científics pretenguin competir (o àdhuc superar) els sabers científics, especialment en el camp del rigor científic, matemàtic i experimental. Al respecte resulta força perillosa la proposta de Richard Rorty²¹ quan opta per una versió frívola de la tolerància i de la democràcia afirmant que són incompatibles amb la veritat o què, en cas de conflicte, n'han de tenir la prioritat. Per això ens sembla molt més sòlida l'opció kantiana d'acceptar la necessitat d'una ampliació en l'ús de la raó o, i fins i tot, el recurs a l'irracional i incompreensible, però sempre sense prescindir de la raó. Per això optem per ampliar l'expressió de Wittgenstein en el sentit que tant la cognició

²⁰ "El més antic programa de sistema de l'idealisme alemany" apèndix a F. SCHILLER *Cartes sobre l'educació estètica de l'home*, Barcelona, Laia, 1983, p. 177.

²¹ R. RORTY, "La prioridad de la democracia sobre la filosofía" a G. VATTIMO (ed.), *La secularización de la Filosofía. Hermenéutica y postmodernidad*, Barcelona, Gedisa: 1994, p. 45.

racional com el guiatge vital irracional, han d'aprendre i assumir amb totes les conseqüències que, allí on cadascú d'ells no pot parlar, millor resulta callar. I per tant, d'alguna manera, deixar "parlar" aquell altre que sembla tenir més "eines", "possibilitats" o "paraules" pel que fa a aquells camps i funcions concrets.

Cal acuradament evitar recaure en el dogmatisme o confondre els àmbits, i aquí la raó té un repte que li és propi i del que no pot abdicar: delimitar acuradament els àmbits i establir les regles de la tolerància que han de presidir les relacions entre racional i irracional (amb tots els matisos de l'irracional que es vulgui). Aquí, la raó es torna a fer imprescindible. En l'estat actual de la humanitat, com ja van reclamar Kant i —en contra del tòpic— els més aguts dels Romàntics —per exemple Herder—, *és inevitable que el necessari respecte a l'altre de la raó, sigui establert, legitimat i garantit per la raó i des de la raó*. Això sí, una raó crítica educada i moderada —com deia Kant i compartia Herder— respecte la seva presumptuositat. Per això, cal coincidir amb Edgar Morin quan —recollint fórmules de regust pascalià, però des d'un clar racionalisme coneedor de la ciència actual— afirma que es reconeix la veritable racionalitat per la capacitat que aquesta té —alhora— de reconèixer les seves insuficiències. Com hem dit, cal que la raó —conscient dels seus límits— accepti que ha de deixar espai a allò altre de la raó, acceptant-ne la legitimitat i, àdhuc si cal, la guia.

6. Tolerància zero amb la intolerància de l'irracional

«Alguns són destinats a raonar erròniament; altres a no raonar en absolut, i altres a perseguir els qui raonen.»

Voltaire

La nostra posició és molt matisada ja que si, d'una banda, ens oposem a escindir irreconciliablement la raó i el seu altre, de l'altra rebutgem tota racionalitat presumptuosa que no reconegui els propis límits ni les seves febleses. També ens oposem a tota deriva irracionalista que no reconegui l'aportació i legitimitat del racional. I, finalment, desconfiem de l'autocrítica desfermada i intolerant que sovint el racional exerceix sobre ell mateix, ja que bloqueja la raó en el seu exercici i, alhora, facilita el creixent i injustificat desvergonyiment actual de l'irracional més fanatitzat.

Davant d'aquest darrer perill, proposem recuperar la sàvia postura dels il·lustrats del XVIII quan defensaven la tolerància, però evitant que fos l'arma dels intolerants per acabar amb ella. No queien en una tolerància acrítica que només podia servir per a enfortir els intolerants que s'hi parapetaven. Si hem rebutjat —sota guiatge de Kant— la raó que nega presumptuosament l'altre de si mateix, també hem de rebutjar —sota la guia de Voltaire— lligar de mans la racionalitat indefensa davants els atacs dels seus enemics. Ni per una autocrítica excessiva (especialment quan els adversaris mai no s'autocritiquen), ni per una ingènua i malentesa tolerància, no s'ha de deixar indefensa la raó. Cal preservar els seus assoliments i aportacions civilitzadores.

Sovint en l'actualitat l'irracional es presenta de nou de forma intolerant i ple d'orgull. Moltes vegades aquesta renovada amenaça ha estat facilitada pels demèrits de la pròpia raó il·lustrada —com pensa Habermas—. La denuncia dels

excessos racionalistes —que no han de ser oblidats— no ha de comportar la renúncia a sortir en defensa del racional quan és amenaçat injustificadament. La capacitat d'autocrítica constitueix quelcom a reivindicar i un criteri valuós d'humanitat (en definitiva els humans són els únics sers capaços d'auto-criticar-se), però no ha de ser causa d'una debilitat congènita davant d'aquells que mai no acceptaran la més mínima crítica ni faran de *motu proprio* la més mínima autocrítica. Si legítimament a la racionalitat se li exigeix guardar memòria dels seus excessos i vetllar per tal que no es repeteixin, una similar memòria i vigilant autocrítica si ha d'exigir a l'irracional (en totes les molt diverses concrecions que té, com hem vist).

Sloterdijk ha denunciat una certa tendència o deriva auto-destructiva present tant en la raó il·lustrada com en la raó crítica. Per això en la seva «*Crítica de la raó cínica*» es fa ressò del savi avís del cínic Antístenes, que a la pregunta «sobre que es más necesario aprender, respondió: prevenir el desaprendizaje».²² Certament, quan la crítica o l'autocrítica només s'apliquen al racional, però no a l'irracional, hi ha el clar perill que els “processos d'aprenentatge” i de civilització aboquin a “catastròfics processos de desaprenentatge” i de nova barbàrie. Sens dubte han de continuar les molt exigents expectatives que la raó posa en si mateixa, però no s'ha d'oblidar aplicar aquesta mateixa exigència a l'irracional, perquè la fàcil publicació dels errors del racional, juntament a l'oblit dels errors de l'irracional, amenacen destruir la sorprenentment feble i voluble confiança popular en les possibilitats del racional. En aquesta direcció, Sloterdijk²³ ha detectat molt bé el que anomena “el problema cardinal de la història de la ideo-

²² *Op. cit.*, vol. II, p. 168 nota.

²³ *Op. cit.*, vol. I, p. 53.

logia”: «las acumulaciones de las ‘falsas conciencias’, que, de nuevo, aprenden de sus críticos lo que son la sospecha y el desenmascaramiento, el cinismo y el “refinamiento”.»²⁴ És a dir, la crítica intolerant de la raó sobre ella mateixa no només la debilita davant dels seus adversaris (és a dir, l'altre de la raó esdevingut enemic) sinó que, a més, també enforteix a aquests, fent-los alhora més immunes a les seves crítiques o denúncies, i més desvergonyidament cíncics.

Arribats a aquesta situació paradoxal cal que trobem inspiració en Nietzsche, que sens dubte, ha estat el més important crític de la raó de tots els temps però, no obstant això, també acaba apartant-se dels que simplement volen eliminar la raó. Entén que el pensar racional és per a la humanitat «un interpretar segons un esquema que [aquesta] no pot rebutjar»; ens recorda que som en la presó de la raó, com també en la del llenguatge, i que no podem escapar de cap de les dues. Nietzsche mostra perfectament l'origen de la intolerància de la racionalitat, de la que se n'és fanàtic —diu— en la mesura que, com Sòcrates, se n'és «malalt» vital i se'n depèn en excés. Llavors, la racionalitat ja no és quelcom útil a la vida, sinó que la vida sencera amb totes les seves diverses expectatives i exigències, amb totes les funcions socials bàsiques que han de ser satisfetes, ja s'ha vist reduïda a una pretesa «veritat» esdevinguda totalitària i intolerant (especialment amb el seu altre, que com hem vist no és tan absolutament altre). Per això Nietzsche exhortava a no oblidar la genealogia històrica ni les conseqüències terribles de la racionalitat; però alhora reclamava (però certament no només a ella) que se li deixi cons-

²⁴ «El dilema que desgarrar la razón entre ser consecuentemente autocrítica, aún al riesgo de desintegrarse en criticismo, o erigirse míticamente como un poder incuestionable.» Pedro CERREZO, *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*, Universidad de Granada, 2003, p. 47.

truir faules capaces d'actuar com a necessari «vel de Maia» i que ajudin a superar la terribilitat de l'existència.

Certament, el racional ha tendit excessivament a expressar-se àridament i aïllat de l'existència concreta, a especialitzar-se orgullosament en el minúscul i parcial, a caure en l'argot més vanitos, tancat i esotèric, i a renunciar a oferir marcs globals i guies vitals. Per això, en l'actualitat el repte és que el racional (el conjunt de sabers que es diuen fills de la raó) s'atreveixin a assumir el repte i —quan calgui— sàpiguen prendre exemple dels vells i nous sabers irracionals. D'aquesta manera relligarien de nou els elements escindits per la deriva occidental i moderna del que continua sent una funció social bàsica: la legitimació del cosmos i del lloc individual que hom hi ocupa, el guiatge vital més global tant dins del cognoscible com del no plenament cognoscible, l'elaboració de sabers que donin als humans un sentit global i que, fent-los amos del món, també els facin amos de les seves pors més íntimes.

Evitant privilegiar les perspectives racionals o convertir-les en l'únic remei, cal pensar el seu profund enllaç amb l'irracional, situar-les a un similar nivell de legitimitat i valorar fins a quin punt són quelcom que la humanitat en cap cas no pot rebutjar. Més enllà de tota transvaloració, convé calibrar en quina mesura són com faules necessàries o com inevitables cadenes amb les que la humanitat aconsegueix —no tant malgrat, sinó precisament— alguns dels seus balls més bells. En qualsevol cas, la racionalitat ha de ser una cadena capaç d'enllaçar-se —de relligar-se— amb les cadenes germanes en l'origen, però que la història ha separat i, àdhuc, de forma maniquea ha anomenat irracionals.

La racionalitat no pot renunciar totalment a pensar ni a relacionar-se amb l'irracional, a l'igual que Plató no renunciava a recórrer al mite quan les possibilitats expressives del seu discurs racional així ho exigien o com Umberto Eco —segons pròpia confessió— pot manifestar en una novel·la

—*El nom de la rosa*— el que no aconsegueix explicar en les seves obres teòriques de semiòtica. Com deien els tres de Tübingen, filòsofs i científics han d'aprendre també del poeta, que és qui més sap d'aquesta complexa aliança entre racional i irracional, l'exacte i el suggestiu, el demostrar i el mostrar, el definit i l'indefinit, (...) la paraula i la Paraula.