

Una nota sobre razón y realidad, con aplicación a la política

[Publicado como “Razón y realidad en política”, en A. Maestro, Ed., *Razonalismo. Homenaje a Fernández de la Mora*, pp. 125-133, Fundación Balmes ISBN 84-605-4504-0, Madrid 1995.]

Desde los tiempos de Descartes que proclamaba con rotundidad y un tanto ingenuamente la universalidad de la razón¹, hasta los de hoy que tantas veces han sido caracterizados como propicios al irracionalismo, la razón ha venido siendo tanto un ideal como un problema. En la tensión producida por esa doble condición se han debatido la mayoría de las concepciones modernas de la razón, tanto las de sus defensores como las de los pretendidos desenmascaradores de la razón, de sus enfermedades y aún de la razón como enfermedad, como maldición de la libertad y los deseos de los hombres. Todavía más: los partidarios de la razón han defendido distintas *razones*, fundamentos del fundamento no siempre tan compatibles como sería de desear. El panorama puede resumirse, por tanto, de esta manera: la razón se ha convertido para los modernos en un problema, y, no pocas veces, en un enigma incluso para sus apologetas.

Esta problematicidad de la razón es específicamente moderna por cuanto es el correlato de un despiste, si cabe, más de fondo: el que se refiere a la naturaleza del hombre mismo, al sentido último de la realidad. Es un tópico de la historia cultural la afirmación de que la ciencia moderna (Copérnico, Darwin, incluso Freud) desplazó al hombre del *centro del universo*, destruyendo el nicho intelectual en el que asentaba su autoimagen. En esta operación ha predominado lo destructivo sobre lo edificante, ha prevalecido la demolición de las mentiras sin que desde las

¹ "La razón es naturalmente igual en todos los hombres... está entera en cada uno de nosotros" se lee en la primera parte de su *Discurso del método*.

mismas bases de los nuevos saberes se haya podido construir ninguna verdad mínimamente equivalente y orientadora. La concepción de sí mismo que el hombre precisa se hubo de refugiar entonces en la mera creencia (donde *mera* tiene el correspondiente significado devaluador) para ser poco después sometida a minuciosa destrucción desde muy diversas metodologías. El absoluto de la naturaleza humana se vio así sustituido por el absoluto de la cultura, por el criterio sociológico, por el poder y la opinión, en suma. Y a la derrota de lo que se estimó antropomorfismo siguió la del *etnocentrismo* llevada a cabo, ya en este siglo, por la crítica estructuralista y antihumanista de las llamadas ciencias humanas con su peculiar mala conciencia.

Kant fue el primero² en hacerse cargo por completo de la inmensa carga destructiva que el pensamiento moderno comportaba y lo hizo distinguiendo a su manera los dos "usos" (teórico y práctico) de la razón de modo que no obstasen para la identidad de la razón misma. La síntesis kantiana de las dos fuentes del saber (*ex datis, ex conceptis*) y su fundamentación de la moralidad no resultaron demasiado convincentes a sus sucesores: para Hegel suponía la reducción de la razón a la costumbre y para el resto de los idealistas y para Schopenhauer toda la operación se basaba en una contradicción interna sobradamente sospechosa. No sin razón, sin embargo, se volverá una y otra vez a Kant desde la filosofía posterior, porque, en último término, su distinción entre los dos ámbitos de actuación de la razón es difícilmente objetable. Por otro lado, las relaciones entre significado y referencia, entre analítico y sintético, entre marcos y reglas figuran a título propio como uno de los ejes de la meditación contemporánea sobre el saber.

Abandonemos la sucinta alusión a la historia que se trae aquí como muestra de la inveterada raíz de esta clase de problemas, puesto que la higiene intelectual aconseja hablar con alguna ingenuidad. ¿Cómo se articulan las relaciones entre razón y realidad? ¿Cómo podemos dibujar el mapa mínimo de esa dialéctica? Y, por último, ¿que se desprende de tales consideraciones para una ética del pensar, para una comprensión de la política?

² En mi opinión, ya Descartes era consciente de ese problema, de modo que su dualismo es un intento de preservar la autonomía de la inteligencia frente a la ceguera de la física, del mismo modo que el kantismo trata de salvar la primariedad de la razón frente a la relatividad de los sentimientos y el valor de la libertad frente a la amenaza del determinismo.

1. La realidad y los límites de la razón

Fue Heráclito el primero en advertir que no podrían conocerse los límites del alma, pues su logos es siempre más profundo. Dos mil años después, el sutilísimo Berkeley hacia caer en la cuenta de lo imposible que resultaba hablar de los límites de la conciencia, de algo exterior a ella misma, pues en cuanto se hiciera así, ya estaríamos de nuevo en su redil. Atrapados en cierto modo, confinados entre los bordes de nuestra escasa capacidad de saber, nos fascina la imposible tarea de rebasarlos. Es la paradoja de la cosa en sí, de la sustantivación de una imaginaria inteligencia (tanto da si laplaceana o provista de cautelas indeterministas) para la cual nada estaría ausente. Es el pensamiento de los pensamientos, la idea abstracta de Dios que comienza con los griegos. Pero a todo esto, que está en el plano de lo pensable, se le ofrece el contraste de la infinitud, un contraste cuyo desafío se asienta, a la vez, en la experiencia y en la imaginación, en la inmensidad del espacio que acertamos a entrever, en la infinitud del tiempo que imaginamos, en último término, en la cierta intuición de que, como dijera el personaje shakespereano, hay más cosas entre el cielo y la tierra que las que contempla nuestra filosofía.

Estamos, pues, atrapados: sabemos de un más allá al que nuestra luz no alcanza, pero, al tiempo, estamos ciertos de algunas cosas que, dependiendo de nuestro talante y del lugar que escojamos para iniciar el discurso, se nos antojan nimiedades o verdades eternas, tal vez porque son ambas cosas. La realidad es, pues, más amplia que nuestras redes, pero nuestras redes se orientan hacia el infinito y pretenden atraparla. Creemos saber que nada hay más allá de (nuestra) realidad y a veces nos atrevemos a definirla (el azar y la necesidad, los átomos y el vacío, el big-bang y la evolución, o los designios del Dios creador y providente). Esta es la tarea a que se entrega la metafísica que, como todo, puede ser de buena o de mala calidad, pero que es inevitable porque sin metafísica es imposible pronunciar una sola palabra. Porque estamos perdidos necesitamos, como diría Ortega, una radical orientación y, en cuanto hablamos, damos ciertas señas inequívocas del lugar que pretendemos ocupar en el mapa de lo real. Es posible que nos sintamos atraídos por la actitud de aquellos que, fascinados por la fijeza de lo cierto, nada osan decir (y a veces lo logran) porque prefieren no equivocarse antes que el riesgo de perderse en y con lo desconocido. Para estos queda escrito

aquello de Wittgenstein: de lo que no se puede hablar mejor es callarse, sentencia que ha sido muy comentada. Pero cabe otra actitud tal vez más energúmica pero no más inhumana ni menos racional: la del empeño por luchar con el *ignorabimus* que irritaba al mejor Unamuno. La cuestión de los *cómos* es posterior, pero este primer asunto es decisivo: si queremos seguir hablando con sentido hemos de buscar la salida de la botella, hemos de trepar a lo alto de la escalera, de añadirle peldaños, de asomarnos a otros panoramas distintos a la melancólica consideración de los estrechos límites del nuestro. De todo ello tal vez no se saquen ¿imposibles? verdades metafísicas, pero se obtienen verdades humanas y morales, mandatos de la inteligencia y esperanzas del corazón.

Que conozcamos y respetemos los límites de la razón no es una prohibición para pensar porque la realidad sigue siendo admirable y portentosa, porque no ha perdido la fuerza que nos hizo comenzar a hablar, ni la profundidad que nos llevó a pensar de modo sistemático, a hacer del logos algo más que un grito articulado. Qué hay, qué podemos saber, qué debemos hacer, cómo debemos vivir, siguen siendo preguntas que, sino cada hombre, debe contestar cada generación, cada época, cada cultura. No podemos darnos por vencidos porque queda mucho por hacer, porque tal vez las historias que nos contamos no sean las más interesantes, las más capaces de aquietar la sed de saber y de dignidad que experimentan, desde siempre, los hombres de nuestra estirpe.

2. La razón como fundamento del saber

Los filósofos han sido seducidos por un cierto ideal del saber que se remonta tanto a Aristóteles como a Euclides, el ideal de la ciencia como un todo sistemático y deductivo. Este modelo acrecentó su influencia desde la modernidad y ha dado origen a la gnoseología como rama central del pensamiento moderno: el conjunto de preguntas sobre el fundamento fruto de las dudas sobre la solidez del mismo. El pensamiento se vuelve crítico porque no tiene fundamento para ser sistemático y sólo de forma muy reciente se ha vuelto sobre esta pretensión tal vez contradictoria. En su virtud preferimos hablar, desde luego más modestamente, de los límites del saber, de sus fronteras, de aquellas cuestiones sobre las que no estamos dispuestos ni a repetir ni a callar. Entonces la filosofía se nos

aparece como un saber más humano que objetivo, como un intento antes que como un logro porque, con Russell, preferimos usar el nombre de ciencia para aquello que sabemos con certeza. Pero la certeza es, en último término, un subproducto de la pregunta por el fundamento, la certeza es siempre consecuencia de la aplicación y el sometimiento a una prueba: el control de la respuesta por un saber preexistente y más seguro. Además, para nosotros, las respuestas ciertas no aciertan a dibujar ningún panorama que no sea absurdo: se refieren a los datos del problema, no alcanzan a la solución, no nos dicen gran cosa.

La filosofía, que es un intento de saber sobre lo último, no puede, por definición, estar cierta, porque sus conclusiones no pueden avalarse con nada: pero su incertidumbre no debe confundirse con la renuncia a la verdad, porque entonces no merecería la pena la excursión. La filosofía puede y debe preguntarse, en general, por las pruebas y psicoanalizar las pretensiones de certeza; y debe hacerlo sin enviar a los demás saberes a ninguna institución más o menos castradora, a ningún manicomio, porque lo hace por su propio interés, no por ninguna necesidad interna de los otros saberes ni de un inexistente sistema de la verdad con fundamento en el tribunal de la gnoseología.

Decía Tomás de Aquino que a la filosofía le compete la *universalis dubitatio de veritate*, y ello es así porque le interesa no tanto el fundamento de los fundamentos como la libertad: para no morir de un ataque de falsa certeza, porque la falsedad y la insignificancia matan el pensamiento. La filosofía nos ayuda, sin embargo, a librarnos de la pseudociencia, de las excrecencias patológicas de la ciencia misma, porque, afortunadamente, como ha dicho Rafael Alvira, "que algo sea definitivamente ciencia no se puede probar"³, no es competencia de las ciencias mismas.

Podemos llamar razón a aquello que nos autoriza a movernos en los límites del sistema del saber, a la capacidad de nuestro entendimiento para hacerse cargo de la verdad, de lo que es inteligible como tal, a nuestra habilidad para hacernos cargo del peso de los distintos discursos, para pensar, para poner en tensión crítica y creadora todas las fuentes de conocimiento a nuestro alcance. En tal caso la razón es el fundamento de nuestra capacidad de saber: pero no puede ser juez absoluto de todo saber, aunque pueda y deba desmentir ciertas suposiciones sin base

³ Rafael Alvira, *Cristianismo y cultura occidental*, *Razón española*, 38, pp. 261-274, p. 263.

válida, porque sin duda es parte del mismo: sabemos más que lo que nos dice la razón porque no sabemos sólo desde ella misma. Existe el universo que es más amplio que nuestra razón, existen las razones del corazón, existen las intuiciones. Que la razón se reserve una última cautela es prudente, pero nada más. No demos títulos de propiedad sobre el universo, porque el universo se nos quedaría extrañamente estrecho. El racionalismo se ha mostrado, sin duda, como un exceso, como una simplificación, como un privilegio arbitrario a la capacidad práctica del animal humano. Seamos razonables y superemos el racionalismo, seamos razonables y no adoremos a la razón porque si la idolatría es vana, más absurda es aún aquella que se postra ante una mala imagen de una parte de nosotros mismos.

El saber humano es un edificio con muchas estancias, es un hogar hecho a la medida de las necesidades y las capacidades del hombre que no siempre son reductibles a un sistema formal, a un conjunto definible por una serie mínima de variables. Junto a las verdades de la razón están las verdades de la experiencia de la vida, el saber práctico, los prejuicios que ya describió el Canciller Bacon, y las infinitas creencias en que, razonables o no, estamos. Sin duda, de entre todos estos materiales, lo máximamente valioso es lo más universal, aquello que puede ser formalizado, aquello que vale en Alaska y en el Indostán: los saberes lógicos y matemáticos, las ciencias de la naturaleza en sus verdades más hondas e indudables, etc.

La filosofía está un poco más circunscrita a variables históricas y peculios y, en último término, no vale de modo tan claro en todas partes. Su espíritu sí, porque es y ha de ser el mismo de la ciencia: pero el interés por la verdad que está más allá no goza del mismo universal aprecio que nimba a las verdades con las que se edifica el mundo tecnológico que todo lo inunda. Es una limitación que, sin embargo, poco importa a quien se interesa por ella, a quien se ve atrapado por la seducción de los misterios admirables que encierra. La filosofía es así una apuesta continuada por la razón, por la verdad del fundamento de nuestros saberes plurales. En su futuro ideal está la verdad rotunda que soñó Parménides, la escritura del Dios en la piel del tigre que narró Jorge Luis Borges. Es el sueño de la razón que, como dijera Goya, puede producir monstruos, pero que no necesariamente los alumbró: en el autocontrol del pensador está escrita la máxima suprema que por encima de cualquier consideración controla su universo pensado: la verdad os hará libres, nunca esclavos.

La confusión del horizonte con el perfil de lo presente no es un fruto de la razón, sino de la desesperación, de la impaciencia de quien no puede dar el volatín inmortal. Sólo la pasión por la razón nos hace inmunes a esos desvaríos porque como pensaba Spinoza, la razón sólo puede dominar a las pasiones cuando ella misma se convierte en pasión.

En la razón encontramos un tipo de verdad más allá de cualquier duda. La verdad puede llegarnos de otros modos, puede hacerse nuestra por otros derroteros, puede inundarnos o iluminarnos. Pero la verdad más digna del hombre es aquella que el mismo alcanza, aquella que le hace ser quien es, la verdad del logos que se ofrece en su plenitud y su despliegue conforme a nuestros sistemas de preguntas y de control. Es la verdad en que se apoya todo saber digno de ese nombre, todo saber que podamos compartir por encima de las limitaciones de nuestros peculiares lenguajes, de nuestras típicas presunciones. Ha sido criticada porque suele no bastar para la vida; ha sido menospreciada porque no es capaz de explicar aspectos obvios de lo real; se abandona muchas veces porque tiene implicaciones que no nos convienen. Da igual: es nuestra insobornable guardiana, la que marca el límite entre la realidad y el delirio, la que, en último término, nos autoriza a saber. Es la intuición de que si en el orden práctico vale el *primum vivere deinde philosophari*, en el de la teoría sólo rige aquello de *saber importa, vivir no tanto*. Sobre ese fundamento merece la pena edificar porque ya sabemos, desde Aristóteles, que una vida conforme a la razón, es la más digna del hombre. Es la razón como ideal: en tanto meta y fundamento del saber verdadero, de aquello que nos hace ser en plenitud lo que somos sin renunciar a nada digno de lo que podemos ser, ni al saber ni al gozo sereno y compartido de una vida fundada sólidamente en la verdad posible, en la iluminación que esté a nuestro alcance.

3. La libertad y el ideal de la razón

Somos libres para la verdad, no ante la verdad; la verdad nos obliga a identificarnos con ella aunque en toda vida intelectual honestamente vivida, siempre (o casi) quepa una última reserva que es fruto del recuerdo de engaños anteriores y proclama de nuestra insuperable finitud. Precisamente por eso el pluralismo es legítimo, como es

aconsejable e inevitable la multiplicidad de caminos para trepar a lo inaccesible: porque sólo existe un camino seguro y real (como dijera Kant) para la ciencia, para lo que ya sabemos dónde está. Pero la búsqueda puede y debe ser múltiple con tan sólo garantizar que no se va por dónde no se llega a parte alguna, que no se persiguen quimeras conocidas, errores fatales que también hayan sido dados y advertidos: y la prudencia enseña que ni aún al extravagante se le han de poner fronteras porque, a veces, manejando guisantes en un huerto se llega más lejos que desde la cátedra prestigiosa y la academia multiplemente laureada. Una historia larga nos enseña, sin embargo, qué lento es el aprendizaje de la experiencia, qué calmo es el progreso de la razón, en especial, en aquello que más compromete no a la inteligencia sino al deseo y a la voluntad, en la política y en la ética que es -de algún modo- una parte de aquella.

La historia de nuestra cultura ha pretendido trasladar al ámbito de la política el ideal de libertad que es indiscutible en el ámbito del pensamiento: ha pretendido fundar una comunidad sobre los hábitos y las reglas de la razón. La historia de este empeño está llena de sangre y de contradicciones, de ilusiones y de fracasos. En ella encontramos la frustración de las utopías y la prudencia de las regulaciones jurídicas, la abstención metódica de los liberalismos y la ambición de los idealistas: una mezcla de teorías y deseos en la que no es fácil separar el grano de la paja. Las lecciones que se pueden sacar de tanto vano intento son variadas y, casi siempre, inspiran formas de melancolía más que entusiasmos.

Pese a todo ello sería absurdo renunciar a la razón, a nuestra mejor conquista, a nuestra guía más segura. La pregunta que se ha de plantear, por tanto, es la siguiente: ¿cuáles son las prerrogativas y los límites de la razón en el ámbito de la vida colectiva?, ¿cómo articular una política racional? Creo que toda la obra, y la vida⁴, de Fernández de la Mora se

⁴ En este modesto homenaje déjeseme anotar una discrepancia muy de fondo con la manera en que Fernández de la Mora interpreta su trayectoria personal desde la atalaya de sus vibrantes memorias. Allí se nos dice: "Mi proyecto inicial era opositar a una cátedra de Filosofía del Derecho; pero sucesivos aplazamientos acabaron descartando tal empresa. [...] Me arrepiento de bastantes decisiones. De ésta no." (*Río arriba*, p. 88). Como puedo presumir, y así lo he hecho siempre que ha sido el caso, de haber gozado del magisterio personal de nuestro autor tengo que lamentar con decisión su balance en este punto. Creo que la Universidad española nunca sobrada de auténticos pensadores y maestros ha perdido con esa decisión suya una gran oportunidad; creo, incluso, que ha perdido nuestro autor porque por brillantes que hayan sido sus obras públicas, no alcanzan a compensar lo que podría haber supuesto un magisterio tan riguroso y enérgico como habría sido el suyo. Nos queda, sin duda, una obra intelectual de gran calado, pero pese a que hubiese tenido que explicar algunas obviedades cada día (y nuestra Universidad no acaba de superar ese lastre absurdo y rutinario de las lecciones sobre lo que se sabe bien y está mejor escrito), estoy convencido de que la rentabilidad de su labor habría sido aún mucho mayor de lo que, en todo caso, ha sido. Entre las maldiciones de un pasado glorioso pero

puede entender como un esfuerzo riguroso y original para responder a estas dos preguntas, esfuerzo inaudito en una sociedad en que predomina el parloteo y en que la política tiende a verse como un oficio que tiene más en común con la picardía (y hasta con el bandidaje) que con el ejercicio de la inteligencia.

Son muchas las dificultades que se interponen en el designio y la ejecución de una política racional, en especial, en las modernas y complejas sociedades democráticas. En primer lugar, las dificultades que se fundan en la naturaleza propia de los principios, en los fundamentos del sistema político. En segundo lugar, las que atañen al ejercicio de la racionalidad en la acción política propiamente dicha. Por último, las que derivan de la tensión entre sujetos racionales y sociedades de masas en las que se rompen, o se corrompen, las condiciones que permiten el ejercicio de la racionalidad discursiva que es típico del diálogo y de la discusión más o menos académica. Pese a todo ello, Fernández de la Mora ha venido propugnando una racionalización de la política como forma precisa y positiva del estado ideal, lo que no le impide seguir considerando la acción política concreta como una actividad constitutivamente impura, como algo de suyo alejado de posibilidades precisas de racionalización que hacen que "pese a todas las deseables convergencias, el modo político y el intelectual sólo se unen en el infinito"⁵. El *Estado de razón*, que es la propuesta de nuestro autor, queda definido como una sociedad gobernada por la autoridad de los que saben y configurado por su efectiva capacidad para mantener un orden cada vez más justo y más próspero⁶. En las líneas que siguen haremos una somera consideración de las dificultades mencionadas y de las condiciones en que una solución como la propuesta pueda ser asumida como un ideal racional.

Las sociedades democráticas se fundan en principios que no son reducibles a la razón, que, más propiamente, derivan de la experiencia y del decurso de los tiempos y pretenden una legitimación continuada en el carácter representativo del estado de opiniones y expectativas de la sociedad en cada momento histórico. Su fundamentación filosófica es endeble y primordialmente negativa. Si lo analizamos con rigor, nos

mejorable aún nos queda esta rémora de considerar que la Universidad vale para poco más que para repetir lo mismo cada mañana.

⁵ G. Fernández de la Mora, *El intelectual y el político* Razón española, 37, pp. 133-160, p. 160.

⁶ *Ibíd.*

encontramos, por ejemplo, con que la legitimidad de los gobiernos no es nunca algo evidente (aunque baste, para los efectos en que se precisa, con que sea generalmente supuesta y pacíficamente admitida por una mayoría suficiente); con que la idea de soberanía popular no puede ser expresada de modo unívoco refiriéndose a factores que sean universalmente válidos; con que la supuesta voluntad popular es irrepresentable⁷; con que no hay propiamente gobierno del pueblo, sino siempre de unos pocos⁸, etc. Todo ello no obsta para que una fundamentación negativa como la de los fundadores del pensamiento liberal clásico (Locke, pero antes Hobbes y la influencia del racionalismo de Descartes en este) den base suficiente para una definición sustancialmente precisa y clara de las respectivas esferas de lo privado y lo público que es lo esencial para que un Estado sea soportable por individuos que se sienten y se desean libres, con la *libertad de los modernos* de acuerdo con la distinción de Benjamin Constant.

Desde esas premisas es justificable la doctrina clásica de la separación de poderes y los límites del Estado, la aceptación pacífica de las peculiaridades de muy distintos regímenes en tanto puedan ser considerados como estados de derecho, la preferencia por la *poliarquía*, el repudio de los monopolios o el criterio popperiano de la destituibilidad como última señal y garantía de la existencia de un gobierno de naturaleza democrática⁹. Son muy lógicas las tendencias que tratan de introducir algo del espíritu de la ciencia en el tráfigo de las decisiones políticas: al fin y al cabo a la ciencia le debemos gran parte de lo que nos permite vivir como lo hacemos; el criterio popperiano nos invita a profundizar en la analogía entre la dinámica de la buena ciencia y la dinámica ideal de la política en las democracias avanzadas¹⁰, sugerencia que aún no rendido todas sus posibilidades aunque haya sido recibida con interés por un alto número de científicos naturales. Con un optimismo muy de su estilo ha escrito Jorge Wagensberg que "hay que admitir que la democracia es el sistema más científico de todos los sistemas políticos"¹¹, lo que no es sino afirmar la

⁷ G. Fernández de la Mora, *Popper y la democracia mínima*, *Razón española*, 28, pp. 185-190, p. 190.

⁸ *Ibíd.*

⁹ Esta idea popperiana se encuentra ya en la primera edición de *La sociedad abierta y sus enemigos*, como tuve ocasión de recordar a Morodo y Colomer (en carta a El País), contra lo que afirmaban en sus artículos, de modo que no se debe atribuir a su contacto prolongado con la política inglesa.

¹⁰ Para la relación entre esta idea popperiana (que Fernández de la Mora considera "sumamente aguda" en el artículo citado más arriba) y su filosofía de la ciencia, vid. J. L. González Quirós, *K. R. Popper: Filosofía y Democracia*, *Papeles para la libertad*, Ya, 3-I-1989, p. 6.

analogía que fundamenta la preferencia racional por la democracia.

De cualquier modo, aunque la razón haya trabajado sobre los fundamentos del poder tratando de someterlo a principios ajenos a su propio origen, no cabe considerar que exista una teoría racional y omnicomprendiva de la esfera política como, por lo demás, apenas existe tampoco en cualquier otro ámbito del saber. En la política la razón es más un proyecto que una explicación, más el futuro que el pasado que, en todo caso, habrá de acompañarse con fórmulas de diseño de la convivencia que se basan en principios que, por venir de la tradición o derivarse de otros supuestos, no son, *velis nolis*, ni deducibles de la razón ni reducibles a ella.

Que la acción política sea racional es algo de difícil admisión si para ello se requiere más que la razón meramente instrumental. Si los fines que se persiguen se logran, existe esa racionalidad mínima que, por lo demás, es compatible con diversas y abigarradas especies de irracionalidad. El fin mismo de la acción política no es reducible a la razón mientras no haya un acuerdo de principio sobre la racionalidad misma del Estado, lo que sólo puede alcanzarse mediante una definición estipulativa de racionalidad que, por supuesto, puede ser suficiente. Pero como "lo mismo las diferencias de opinión que de intereses son consustanciales con la vida social"¹² es supremamente difícil alcanzar un marco que sea definible por una racionalidad universal, además de que toda acción política está definida por unos límites espacio-temporales (las fronteras, los momentos) que no son de modo alguno independientes de situaciones de hecho perfectamente ajenas a cualquier especie de racionalidad. Sin embargo, puede sostenerse que la democracia de partidos es, por encima de sus defectos constitutivos y de sus desviaciones más frecuentes, la forma en que más se acerca al ideal de racionalización de la vida pública la práctica política concreta, en la medida en que la pluralidad puede ser articulada de modo análogo a la articulación que de la discrepancia se hace en una discusión idealmente bien organizada aunque se parta del principio de que quienes sancionan la discusión no siempre están en condiciones ideales para hacerlo. La vida política se articula en las democracias liberales según el modelo del bien posible que incorpora un

¹¹ Jorge Wagensberg, *El método científico como idea para la convivencia*, Letra internacional, 39, pp. 2-3, p.3.

¹² G. Fernández de la Mora, *El crepúsculo de las ideologías*, Rialp, Madrid, 1965, p. 20.

cierto porcentaje de mal inevitable. Para el liberal, por ello, es necesario un mantenimiento de cierto nivel de descontrol estatal como válvula de escape frente a la tendencia autoritaria e irracional de los sistemas supuestamente representativos, tanto más peligrosos cuanto más suponen representar.

Por último, las condiciones de las modernas sociedades de masas, sociedades del espectáculo en las que, a la letra, se comprueba cada día cómo el error y la trivialidad suscitan más entusiasmo y adhesión que el conocimiento, hacen francamente difícil, por no decir imposible, que la política dependa de algo distinto a los estados de opinión. Ello lleva a sustituir de modo casi sistemático una política de convicciones (que, en último término se legitima por su posibilidad de estar fundada en un análisis riguroso de los fenómenos del presente, en una consideración de su significado en función de los valores que supuestamente se han de defender ante el electorado) por una política del día a día que tan sólo se inspira en el mantenimiento del poder o en la espera del mismo, sin aspirar a cambiar las bases de la opinión que, en teoría, legitimarían la preferencia electoral como acto multitudinario pero, en último extremo, como decisión razonable. Pero esto pertenece de lleno al reino de la patología, aunque se trate de una epidemia, incluso endémica.

Cómo se hayan de armonizar las tácticas de conservación y acoso al poder con la preservación de unos títulos de legitimidad distintiva que permitan ejercer preferencias reales al electorado pertenece al ámbito de la ética política. Cuando se abandona esa tensión se cae no en el pragmatismo sino en un fraude moral, algo nada infrecuente, que además amenaza seriamente la estabilidad del sistema pues corrompe las raíces morales en que se puede justificar el consenso que lo sostiene. Sólo siendo optimista, lo que es casi una obligación en estas cuestiones si no se quiere privar enteramente de sentido a seguir hablando de ellas, se puede seguir confiando en la capacidad de las democracias de partido para regenerar de uno u otro modo la tendencia permanente a la manipulación y la demagogia. Gonzalo Fernández de la Mora ha dicho con rotundidad que "la racionalidad no es tanto un don biológico específico cuanto una conquista personal"¹³, lo que vale tanto para el individuo como para los sistemas sociales en tanto puedan ser medidos con una vara racional. Es en la prosecución de una humanidad más justa, de un Estado universal incluso, en lo que importa caminar hacia el Estado de razón sobre el que

¹³ G. Fernández de la Mora, *Sobre lo irracional*, *Razón española*, 7, pp. 261-272, p. 262.

tan brillantemente ha teorizado nuestro autor. Sólo el futuro sabrá hasta que punto ese ideal es hacedero y cuáles serán las formas políticas que lo encarnen. Mientras tanto, recordar que la razón es lo mejor que tenemos, que cumple preferir el análisis riguroso a la proclama ideológica, es aportación primordial a esa "conversación de la humanidad", (por emplear el término de Oakeshot, recordado por Rorty), que se ocupa en aquello que Sócrates proponía como objetivo del diálogo con que se ocupa la *Politeia* platónica: cómo se debe vivir. Los avances en el ámbito de la política son lentos, pero no inexistentes; a veces, como sucedió en 1989, nos sorprenden superando lo que esperábamos. Tal vez no está lejos el día en que, más allá de cualquier revolución, consideremos que una síntesis razonable de conservación y reforma es algo más que una ideología, porque sea tenida por lo que en efecto es: un procedimiento racional, tan sólo eso, pero nada menos.

José Luis González Quirós

jlgonzalezquiros@gmail.com

<http://jlgonzalezquiros.es/>