

Carisma y razón

Salvador Giner

1. El maniqueísmo epistemológico y sus estragos

Podría argüirse que la división de nuestro mundo en una esfera accesible y dominable por la razón y otra por la fe es el rasgo más propio de la cultura occidental. Son, para ella, ámbitos esencialmente distintos y contrapuestos de la conciencia humana y también lo son de la vida social. Mi desconocimiento de otras culturas no me permite afirmarlo más taxativamente, pero poca duda cabe de que nuestra tradición, desde la remota época griega, se distingue, frente a las demás, por el hecho de que descansa sobre una polaridad o separación entre razón y fe. Tal separación es unas veces latente y otras explícita, unas veces morigerada y otras radical, pero suele estar siempre presente. La tentación de extender esta dicotomía a la contraposición entre lo profano y lo sagrado, así como a otras oposiciones afines, es muy fuerte. Conviene resistirse a ella, sin embargo, porque las coincidencias entre los diversos pares emparentados con esta dicotomía, aunque son frecuentes, no son siempre nítidas.

La historia de las diferencias y contraposiciones entre ambos ámbitos de la conciencia humana y de la vida social es compleja y azarosa. Sobre ella abundan los textos sabios y los eruditos y no faltan algunos resplandecientes, como *El origen de la tragedia*, que nos legó Nietzsche. Ello ahorra trabajo. Nos permite partir, si queremos explorar la muy recalcitrante polaridad, de algunas constataciones sobre su historia reciente, que pueden ser útiles para mi propósito. Este es, esencialmente, el de reexaminar la validez de esta dicotomía y, a partir de ello, añadir algunas matizaciones y desechar ciertas ideas falsas sobre su naturaleza. Eso me permitirá, espero, proponer algunas hipótesis más plausibles sobre ambos elementos, tradicional y no siempre justificadamente contrapuestos.

Desde su aparición, la dicotomía entre el modo racional y el credencial de entender el mundo (y de comportarse en la vida) revistió un carácter conflictivo, o por lo menos engendró una clara tensión entre dos esferas que se reputaban mutuamente excluyentes. Cualquier historiador

podría indicarnos las fluctuaciones de esa tensión y describir aquellas situaciones y épocas en que prácticamente desaparece, obliterada por un triunfo de la fe sobre la razón o, en los tiempos modernos, por ésta sobre aquélla, al menos en ciertos ambientes. Mas nunca se desvanece del todo. En la vida social, hoy, ha sido a veces posible compartimentalizar cada una de las esferas y aislar la una de la otra, con lo que se ha permitido que cada cual saque de cada una de ellas el provecho necesario. Hay así científicos, dotados de una fe religiosa —sobrenatural o ideológica— que profesan una doctrina (racionalista) cuando investigan y otra (religiosa) cuando oran o rinden culto. Por su parte las gentes, por lo general, se mueven entre el ritual profano y el religioso, entre el hábito cotidiano y la fiesta sagrada con completa desenvoltura y baja intensidad emotiva.

Frente este trasiego fácil de adhesiones livianas a una u otra esfera topamos con fidelidades que son más radicales y exigentes. Una lealtad muy intensa a una fe, sea sacra o profana, impone duros sacrificios al acomodo mundano de nuestras vidas. Los conocen muy bien los fieles de las sectas y los ciegos seguidores de causas proféticas. Lo saben, también, en un entorno muy diferente, y con implicaciones morales muy distintas, quienes entregan su vida a una causa de otra índole, como por ejemplo la ciencia, el arte, o el saber. Ciertas formas de vida (tal la monacal o la sacerdotal) introducen una disciplina que especializa a quienes formalmente se entregan a ella en el cultivo ordenado del sacrificio. Imponen orden a una vida que se legitima por la fe y por la obligación moral que comporta. La disciplina para ellos es la racionalización de la fe a través de un ordenado comportamiento, convertido en liturgia minuciosa, cotidiana, prescrita por la regla. La regla monacal o la del militante del partido imbuido de una misión histórica inapelable cubre de una pátina racional la fe metarracional que la inspira. Confieren así una suerte de racionalidad al monje, al militante, al puritano (como señaló Weber) al margen de la racionalidad o irracionalidad de los principios que inspiran su fe y su lealtad.

En la historia de las ideas pueden detectarse movimientos hacia la solución filosófica de la fisura que supone la aceptación de los dos ámbitos —razón y fe— como radicalmente distintos e incompatibles. Así, el surgimiento de una teología muy racionalizada —con Duns Scoto y

Santo Tomás, a pesar de la legendaria rivalidad entre sus concepciones— o la penetración del averroísmo en la filosofía occidental, fueron esfuerzos descollantes para armonizar ambas esferas y soslayar así el estallido público del enfrentamiento radical entre ellas: la afirmación abierta de que una es válida y la otra falsa. La doctrina de la Doble Verdad, propuesta por los seguidores de Averroes, de acuerdo con la cual lo que es verdadero según la razón filosófica puede no serlo según la revelación teológica, y al revés, constituyó una huida hacia delante, fruto de las aporías que engendra sostener ambas ramas de la dicotomía. Haríamos bien en no consignarla a las rarezas del pasado, pues nuestros tiempos no andan huérfanos de neoaverroístas, aunque ni sepan que lo son¹. De haber disonancia cognitiva, vale más, al menos, reconocerla, como hiciera con tanto tino el sabio cordobés.

Averroísmos aparte, la racionalización medieval de la religión a través de la teología anunciaba la gravedad del conflicto venidero. La ascendencia, mucho más tarde, de una solución racionalista que en teoría no descartaba la fe (merced a las aportaciones cartesiana y spinozista) no bastó para impedir la lucha, espectacular, aunque confinada primero a círculos de meros intelectuales y clérigos, que se desencadenaría durante el siglo XVIII entre los fogosos partidarios de la razón y los de la religión eclesial.

La batalla, que no otra cosa fue, y que hasta recibió tal nombre en la célebre e internacional Querrela entre los Antiguos y los Modernos, fomentó la ulterior degradación del debate, pues, empujó a muchos a caer en la pura ideología. Las disputas entre los presuntos adalides de la Razón y los defensores acérrimos de la Religión, agrió humores. Enzarzó a más de un racionalista en el irracionalismo y agudizó los ingenios racionales y razonables de algunos alarmados creyentes. (Aunque algunos de éstos, los reaccionarios, pronto preconizarán una dura respuesta o «reacción» ante los bríos ataques de los racionalistas o progresistas durante la ilustrada época en que esto ocurría.) Los racionalistas se aferraron a contraseñas, como el voltairiano *écrassez l'infâme*, que iban contra la superchería. (Encarnada, según su inventor, por la Santa Iglesia Católica.) En ningún caso iban contra una «religión natural», acorde a la razón. Eran contraseñas fáciles de tergiversar. Pronto

los bárbaros iban a prestarles un significado peligroso, fanático y violento. Así lo demostrarían a sangre y fuego los jacobinos durante la Revolución francesa y, desde entonces, también todas las religiones políticas enemigas de las sobrenaturales. Con ello emularían con creces a todas las inquisiciones eclesiásticas que en el mundo han sido. Al fin y al cabo las religiones políticas poseen un profundo parentesco con ellas. Por eso siempre juzgaron peligrosas a las religiones sobrenaturales. Ya los jacobinos pretendieron pulverizarlas en nombre de una racional diosa, encarnación de su verdad suprema y fundamentalista. Desde entonces todos los bandos contendientes realizarían sobrehumanos esfuerzos de superación mutua, imponiendo sus terrores respectivos a una amedrantada humanidad. Todos a una, a *écrasser*. Tanto desnudo en autos de fe, tribunales de depuración política, excomuniones, tormentos, exterminios y campos de concentración, hace poco menos que imposible adjudicar mayores desdichas a una u otra facción.

Podría aducirse que estos desagradables sucesos nada tienen que ver con la existencia de la dicotomía entre razón y fe. Serían sólo desvirtuaciones imperdonables, transposiciones al campo del inmisericorde combate político, de concepciones que deberían haber quedado confinadas al mundo de las ideas y al de su contraste e intercambio entre gentes sensatas y respetuosas con las opiniones del prójimo. Tal vez ello sea cierto. Mas cuesta creer que la humanidad sea capaz de admitir, salvo en circunstancias muy particulares, que la expresión de opiniones discordantes de la propia esté totalmente libre de intenciones alevosas. O, en el mejor caso, de error.

Con tales antecedentes, es aconsejable reservarnos la opinión sobre la bondad intrínseca de la venerable dicotomía. En efecto, cabe preguntarse si en la separación radical de ambos modos de saber —el credencial y el racional— no se esconde un latente maniqueísmo epistemológico. Sus estragos son inevitables, a menos que encontremos una senda diferente, que no desemboque necesariamente en esta bifurcación. Cabe interrogarse, también, y a la luz de cuanto estudio y especulación se ha ido realizando sobre ella, si no empieza a ser necesaria su superación o por lo menos replanteamiento. Las circunstancias de nuestra peculiar época no invitan a otra cosa. Dar con esa senda importa.

Los acontecimientos históricos tan graves a que me refiero, combinados con el progreso de la ciencia y, en general, con el del racionalismo laico en la política democrática y en el pensamiento en general, estimularon el interés por alcanzar un mayor entendimiento de la dicotomía. Mas nadie buscaba de veras algo que superara la burda división. Si afirmo, por lo pronto, que hay un conocimiento siempre privilegiado de saber, llamado razón, y otro desechable y erróneo, equiparable sin más a la superstición, descalifico de antemano toda consideración imparcial. Lo mismo sucede si parto de la noción contraria, de la separación entre una noble y superior fe, por un lado, y un conocimiento vano y arrogante, por otro, simbolizado por el peligroso manzano de la ciencia cuyo fruto ofreciera Eva a Adán, instigada por el Maligno. Es por ello por lo que, aún a mediados y fines del siglo XIX, encontramos descollantes estudiosos que, con la mejor voluntad, y de modo más o menos sutil, contemplaban las culturas «primitivas» o «animistas» de la antigua humanidad, o sus supuestas pervivencias tribales contemporáneas, como testimonios del infantilismo precientífico y prerracional por el que, según sus esquemas, tenía que haber pasado la raza humana antes de alcanzar la estupenda era de la razón triunfante que iba alboreando. Por la misma época los más altos responsables jerárquicos y teológicos de varias religiones fustigaban el conocimiento racional como perversión demoníaca. Con ello confundían el racionalismo cientifista («todo lo explica o lo va a explicar la razón y sobre todo la ciencia positiva») que es manifiestamente falaz, con el racionalismo crítico, que no es imperialista y sí muy cauto y respetuoso con lo que no se puede saber. Resultado: un ensordecedor diálogo de sordos abrumó las patéticas discusiones de aquellos tiempos.

2. Una distinción laica

Los avances de la secularización en el pensamiento filosófico y sociológico occidental tuvieron una consecuencia notable en este asunto de la separación entre fe y razón. Se produjo primero una revisión de la posición que equiparaba religión a super-

chería. Esta se hacía cada vez más arcaizante. Era vista cada vez más, como característica del curioso dogma del Progreso Inevitable de la Humanidad (inspirado por la Razón) que se apoderara de una época de nuestra historia. Según ese dogma la razón iría desplazando a la religión, arrinconándola al final en los últimos recovecos de la ignorancia. ¿Por qué había que comulgar con tales supuestos?

Los hallazgos de la antropología y los de la psicología empezaron a mostrar que convenía iniciar la reforma de la dicotomía tradicional entre razón y religión. Surgió así otra, más acorde con los secularizados tiempos que corrían, que vino a sustituirla, y con la cual está íntimamente emparentada. (No obstante, la visión dicotómica razón-religión, junto a su carga maniquea, estaba destinada a perdurar por muchos lugares.) La nueva separación u oposición ahora aceptada era la existente entre razón por un lado y fuerza natural por otro.

La una cubría la serena esfera del raciocinio, el análisis, la ciencia y el saber científico. La otra el oscuro ámbito de los afectos y las emociones, con sus instintos y su esencial irracionalidad. Fe y religión pierden así su antiguo protagonismo en la dicotomía, para pasar a ser facetas, eso sí, descollantes, en la esfera de lo irracional. Descienden de categoría. Forman parte ahora del elenco de los posibles aspectos emotivos, ciegos y pasionales de la vida humana². En todo caso, siguen existiendo dos esferas en la realidad humana.

Es revelador, en este sentido, que el origen mismo de lo que iba a ser la sociología del siglo XX —la sociología post-Comteana o post-Spenceriana— pueda fijarse en la publicación de *Comunidad y Asociación*, una obra en la que Tönnies parte precisamente de la oposición entre dos suertes de «voluntad» —*Kürwille* y *Wesenswille*— racional, analítica y objetivadora la una; emocional, instintiva y primordial la otra. Tönnies mostraba sus diferencias esenciales, pero explicaba también cómo había sido posible histórica y evolutivamente que la voluntad primordial engendrara la racional, y en qué sentido son complementarias y mutuamente necesarias. Se abría así la posibilidad de dar con la nueva senda a la que acabo de aludir más arriba, pues en su análisis Tönnies se esforzaba por mostrar cómo un elemento contenía y prefiguraba al otro, sin excluirse mutuamente. El extraordinario éxito de aquel ensayo³ de 1887 se debe también a

que su autor supo hallar correspondencias entre estas dos disposiciones básicas del ánimo humano y las dos estructuras sociales elementales en las que nos movemos, las comunitarias y las asociativas. También supo trazar una evolución de la una a la otra que explicaba la modernización como gran transición histórica que había conducido a la humanidad desde el predominio de un modo de ser a otro.

No obstante, otras dicotomías posteriores, notablemente la establecida por Freud entre el consciente y el inconsciente, capaz el primero de albergar la facultad racional y fuente el segundo de nuestros más potentes impulsos, vinieron a consolidar la tercera y útil visión dicotómica de la conciencia. Aparecía ahora convenientemente remozada. Relegaba aún más la religión a un aspecto de la esfera oscura, vital y emocional de hombre. Y popularizaba la idea simplista de que nuestro universo anímico y social es la arena de contienda entre razón y pasión, ciencia y superstición, progreso y primitivismo. A lo sumo, los descalabros de la Gran Guerra y los que pronto la siguieron —la suprema barbarie nazi— introdujeron el correctivo de que no había manera de probar que había ocurrido una evolución de la sinrazón a otro, avanzado, de razón. El mismo Freud en su tardía y melancólica reflexión sobre *La desazón en la cultura* afirmaba la persistencia de ambos componentes en nosotros, sin que el uno pudiera del todo desplazar al otro. Sólo, en algunos casos, domeñarlo y sublimarlo a través de una determinada civilización. Las filosofías, llamadas a veces vitalistas, que surgieron durante su época, también hacían hincapié en la polaridad entre razón y sentimiento, y vinculaban a éste a una cósmica fuerza, o *élan*, que nos empuja a vivir y afirmarnos. Algunas de ellas supieron loar las virtudes de ese inaprensible ímpetu vital en una época repleta de religiones políticas y movimientos seculares de salvación. Con ello lograron un público culto ferviente para el que parecían evitar el presunto maniqueísmo de los viejos racionalistas y explicar algo las turbulencias del presente. Aunque, de veras, no explicaran nada.

No es mi intención hacer historia aquí de las diversas desventuras —salpicadas de aciertos— por las que ha pasado la tradicional polaridad desde que fuera replantada en términos de dicotomía entre razón y emoción, o racionalidad e irracionalidad. (Sus vicisitudes, de Schope-

nhauer a Wittgenstein, no son precisamente desconocidas, por otra parte.) En vez de ello la faceta que deseo realizar es la de contribuir algo a superar algunas de las dificultades que provoca la recalcitrante escisión. Para ello propondré una revisión de su planteamiento señero en la teoría weberiana de los dos modos fundamentales de racionalidad. Ello constituirá un paso previo para una consideración del carisma en términos de conocimiento no necesariamente irracional, sino como algo esencialmente meta-rracional.

3. La aporía de la razón sustancial

Un mérito muy singular de Weber el de incorporar la dicotomía racionalidad/irracionalidad a su concepción misma de razón. Hay, claro está, precedentes: uno inmediato, reconocido por él, es la atribución de racionalidad moral al sentimiento comunitario, o de comunión, en Tönnies. Pero la atribución nítida de lo irracional a lo que pretende ser racional ocurre con Weber, y con ello, también el socavamiento de la simple polaridad tradicional. Su célebre distinción entre razón sustancial e instrumental, así como la atribución de una gravísima forma de irracionalidad a la segunda, cuando queda aislada de la primera, ha fascinado a todo aquel que ha intentado comprender la civilización moderna, sus avances y sus daños. Además, las aporías éticas a que puede prestarse toda razón presuntamente sustancial pero exclusivamente ligada a un valor han dejado su huella en la filosofía moral moderna. Ha sido un aporte del campo de la sociología al de la ética que ha marcado a esta última de un modo indeleble y para bien⁴.

Se trata, sin embargo, de un aporte esencialmente discutible. Así, determinar la racionalidad sustancial, con la sola ayuda de las herramientas weberianas, es una tarea imposible, como voy a demostrar.

La inclinación predominante en el análisis empírico de la racionalidad es la de aceptar su versión instrumental, sobre todo en el estudio objetivo de la conducta, aunque quizás no en la evaluación filosófica general de sus fuentes, que

es metasociológica. La dificultad de hallar una fundamentación moral y metafísica a la acción mediante una argumentación estrictamente analítica racionalista hace que no pocos observadores la soslayen y se ciñan a definir la acción racional como el camino óptimo para lograr ciertos fines, cualesquiera que éstos sean, dadas las posibilidades y conocimientos del agente. Esta, claro está, es la noción clásica de Weber, expresada en su concepto de racionalidad instrumental o *Zweckrationalität*. Con ella no es sensato discrepar, aunque sea una denostada especie de racionalidad, puesto que puede ser, con frecuencia, inmoral. De hecho aceptarla a ella como forma privilegiada de racionalidad no es corregir a Weber, sino tomárselo en serio. En efecto, la acción racional instrumental era para él el arquetipo de toda acción. Otra cosa es que, ante las objeciones que pudieran surgir contra una visión de la «razón cínica» o instrumental como razón arquetípica, Weber propusiera otra, o «sustancial», dependiente de los valores supremos de actores o agentes. (En su lenguaje, *Wert-rationalität*.) Mas esta segunda especie es dudosa, porque puede convertirse, simplemente, en su contrario, es decir, en irracional: en efecto, la racionalidad pura (la obediencia a un solo principio, por noble que sea) es pura irracionalidad. Asumirla nos sumiría en un mar de confusiones cuando no en el desatino.

Como quiera que la racionalidad llamada sustancial produce dificultades para una argumentación coherente que rehúya degenerar en confusa exhortación moral, el consenso de los críticos (no exento de desazón por haberla abandonado a su suerte) tiende a replegarse sobre la razón instrumental. Su inquietud mal contenida proviene de que esta razón hace abstracción de la moralidad, lo cual entraña un cierto pesimismo antropológico. Contra éste, no obstante, no tengo nada que objetar, siempre que sea rigurosamente metódico, habida cuenta de que sin él la ciencia social se hace imposible. El pesimismo metódico es aquella actitud crítica que obliga a descartar por inservible y nociva la noción de la innata bondad del hombre. En la indagación debe concebirse al hombre como un ente que intenta como norma maximizar su bienestar anímico y físico, y ello aún a expensas de sus congéneres. Su bondad, o conducta altruista, no queda excluida de antemano, pero se entiende subordinada normalmente al logro de fines egoístas. No obstante, la interior-

rización de diversas normas —religiosas, ideológicas, clánicas, familiares, festivas— y de diversos hábitos culturales —los buenos modales, la buena educación— junto al aprendizaje de doctrinas altruistas, como las que pueda inculcar una religión, pueden, juntas, potenciar en ciertos casos la caridad o solicitud no instrumentales o egoístas hacia los demás.

(Es posible sostener que la concomitancia del pesimismo metódico con la concepción judaica y cristiana del pecado original es incidental, y que son dos cosas diversas, pero es imposible no percatarse de las semejanzas. Podría tratarse de una confirmación racionalista y empiricista de una intuición religiosa muy antigua.)

El soslayamiento de la racionalidad sustancial en el análisis de cada situación social proviene de la naturaleza altamente dudosa del concepto mismo, tal y como lo hemos recibido. La noción de que racionalidad sustancial es aquella que se halla anclada en ciertos valores supremos es plausible sólo a un nivel de abstracción muy alto, pero insostenible en cuanto se coteja con la existencia de otros valores no menos supremos. Y hasta cuando nos quedamos con ellos, aisladamente. Para empezar la misma racionalidad de tales valores está en entredicho. Lo más que puede decirse es que muchos de ellos son metarracionales o arracionales, noción con la que concurría Weber. En efecto, ¿cuál puede ser la racionalidad de algo que posee ultimidad? Y luego, ¿cuáles son esos valores? ¿La lealtad, el patriotismo, la fraternidad, la libertad, la fe? ¿La superioridad de una raza frente a otras, la del género masculino frente al femenino, la de una cultura sobre otra? ¿Puede confeccionarse un catálogo de valores «racionales» buenos y otro de valores «irracionales» malos?, ¿con qué criterio? La creencia en Dios, por ejemplo, puede estar, para unos (entre quienes puede haber racionalistas) dotada de suma racionalidad; mas para otros esa creencia es irracional. Para los humanistas la noción de dignidad humana es un valor universal sobre el que basan su elaboración de una moral laica, pero sus discrepancias sobre derechos y deberes, que pueden incluir el derecho a la diferencia frente al de la igualdad, muestran que no coinciden en su entendimiento de la dignidad del hombre. Y así sucesivamente.

Asumiendo que hubiéramos logrado dar una respuesta satisfactoria a estas preguntas, topáramos con otras dificultades. Si estos valores

fueran en cada caso unívocos —que es mucho suponer— tendríamos que superar de algún modo el hecho elemental, puesto de relieve por Isaiah Berlin con singular vigor⁵, de que las diversas verdades últimas (y sobre todo los diversos valores últimos) de la humanidad no son necesariamente compatibles entre sí. Son mutuamente inconmesurables. Que esta constatación no tenga que conducir necesariamente al relativismo es harina de otro costal. Pero lo que sí entraña es que no es posible una racionalidad monopolizada, por así decirlo, por un sólo valor.

Es significativo que Max Weber mismo, inventor de la noción de racionalidad valorativa o sustancial, expresara sus angustiadas dudas sobre la racionalidad de dicha racionalidad, si se me permite la aparente redundancia. Weber vislumbró que la entrega absoluta a un valor (por racional que pretenda ser éste) es en sí irracional. Lamentablemente, empero, Weber hizo escaso uso de la distinción —crucial para mi propio argumento— entre lo irracional y lo arracional o metarracional⁶. No es a sus, por otra parte, seminales escritos donde hay que acudir para hallar iluminación ante las perplexidades a que conduce la dudosa dicotomía por él propuesta. Su éxito reside, sospecho, en su elocuente separación entre lo meramente instrumental —la razón técnica— y lo esencialmente significativo —la razón moral—, separación que, al ser tan característica de la tardo-modernidad, produce una inmediata corriente de simpatía. No obstante, tras esta primera reacción que hacia ella nos atrae, constatamos que una sobria consideración de lo que razón sustancial pueda significar (siempre en términos de referencia a un valor supremo, sea éste el que sea) conlleva también su puesta en tela de juicio.

La única solución ante las dificultades que crea una racionalidad sustancial cuya base no es racional es el rechazo de la noción de que la dicotomía entre racionalidad e irracionalidad tenga utilidad alguna para juzgar valores. En todo caso puede reconocerse un ámbito de valores metarracionales, como puedan ser los carismáticos, que se prestan, sólo en algunos casos, a su categorización como racionales. Dos lealtades en conflicto, pueden ser, por ejemplo, ambas racionales o ambas irracionales. O puede una ser racional y la otra irracional. Además ambas, o una, pueden caer fuera de la esfera de

los criterios por los que pueda juzgarse lo racional o irracional.

Si la oposición racionalidad sustancial/racionalidad instrumental no resiste el análisis, tampoco lo resiste la oposición racionalidad/irracionalidad. La primera dicotomía tiene el gran mérito de demostrar que la segunda puede penetrarla. Si lo irracional puede entrar en lo racional —como de espectacular modo demuestra la racionalidad formal o instrumental, que puede ser la mayor expresión de irracionalidad concebible— la distinción se tambalea. (Huelgan ejemplos para siempre jamás, después de Auschwitz.) Se tambalea, esto es, y para repetirme, en los términos en que fue presentada por Weber, si bien hay que recordar en su honor que él mismo expresó angustiadas dudas sobre la validez de lo que proponía.

Confinar la racionalidad a la instrumental produce inquietud. Ello estaría justificado si negáramos de plano la posibilidad de toda racionalidad sustancial genuina, es decir, ética. Lo que se asevera es sólo que tal y como hemos heredado de Weber la noción, ésta es inaceptable. Lo que hay que hacer es reelaborar radicalmente el concepto de racionalidad sustancial o valorativa. Para empezar, los criterios para juzgar lo que deba ser una posible racionalidad sustancial no pueden ir unidos a valores últimos pretendidamente unívocos. Sólo pueden ser aquellos que pueda demostrarse que pertenecen primero a una vida buena o moralmente deseable para quienes participen en una situación social específica. Su descubrimiento, elaboración y proclamación pertenecen al territorio de la filosofía moral pero también, y en la misma medida, al de una sociología que sepa tenerla en cuenta, pero no a una explicación causal, empírica y meramente científica de la vida social.

Hay estructuras sociales moralmente buenas o mejores que otras, como hay intenciones y acciones moralmente buenas, o mejores que otras. Su descripción como tales no puede depender a su vez más que de ciertos valores (y no de cualquier valor) y nunca de criterios analíticos científicos. Así, una democracia no es mejor que una tiranía porque la primera produzca mayor desarrollo económico —no hay correlación conocida entre una y otro— sino por otras razones; la esclavitud o la discriminación racial pueden coadyuvar a la prosperidad de ciertas clases y hasta a la posibilidad de que ciertos grupos humanos hagan florecer las artes y las

ciencias, mas eso no las hace menos execrables. En todo caso, no es mi propósito considerar aquí los rasgos que hacen de una acción, o de una situación, algo más deseable (sin ambages, más «racional» en un sentido distinto al heredado, libre del peligro de tergiversación en su contrario), es decir, algo más bueno en la acepción ética de la expresión.

4. La naturaleza del carisma

Los valores supremos deben relegarse al ámbito que les es propio. Se trata de un orden de cosas que no está sujeto a la dicotomía racional/irracional. Forma un tercer núcleo, cuya manifestación puede seguir (o no) la senda de la racionalidad. Ese ámbito es el del carisma. Carisma es una propiedad de trascendencia que pueden tener objetos, individuos, nociones, palabras y acciones. Es la propiedad de ser más de lo que empíricamente son, de ir más allá y, con frecuencia, de enlazar con lo santo y lo sagrado. Trascendencia, pues, significa aquí la calidad de superación, alcance y comunicación (o comunión) con entidades o fuerzas que, de no existir, quedarían fuera de nuestra conciencia y circunstancia. Tiene un sentido lato, puesto que el carisma se manifiesta de muchas maneras, religiosas, políticas, tribales, gremiales y de otra índole. En todo caso, su emparentamiento con la dimensión religiosa, por atenuado que esté, no se diluye del todo. Analíticamente, lo carismático, lo santo, lo numinoso y lo sagrado no son lo mismo, pero es evidente su entrelazamiento.

Las relaciones del carisma con los valores últimos que invocamos es contingente. Así, el nacionalismo puede ser, o no, racional; y lo mismo ocurre con la fe en Dios, la obediencia a una ley, el cumplimiento de una vocación, el desempeño de un deber. Sus relaciones con valores más modestos —pero sin duda cruciales para la convivencia civilizada— como puedan ser la tolerancia, los buenos modales, el sentido común y el respeto a los argumentos e intereses razonables de propios y extraños son mucho más tenues, pero no inexistentes. Así, el predominio de estas actitudes, manifestada en preferencias reales de conducta, depende a su vez, indirectamente, de la existencia de una cultura que atribuya tras-

cendencia a la sociedad misma, que fomente una religión civil, y por lo tanto no permita que una religión sobrenatural absorba y subordine a sus dictados la vida política y económica. El fundamentalismo no es sólo enemigo de la tolerancia, sino de los buenos modales que hacen llevadera la siempre difícil convivencia. La separación relativa de las piedades públicas de las sobrenaturales es crucial para la secularización de los carismas civiles y para la consolidación de la democracia.

La perenne dimensión religiosa del hombre y la sociedad fomentan la permanencia del carisma bajo condiciones de secularización avanzada. Su importancia estructural es, para entrambos, la misma hoy que la que fuera ayer. No sólo su persistencia, inesperada por parte de algunos de los creyentes en el progreso racionalista y científico de la humanidad, sino también su centralidad en la vida de las sociedades modernas, invita a la reflexión. La persistencia del carisma es paralela a la de lo sagrado⁷. Puede hablarse de transformaciones, de metamorfosis o, simplemente de avatares de una misma cosa, mas en modo alguno de extinción, porque el carisma es, como afirma categóricamente Edward Shils «una potencialidad de las orientaciones morales, cognoscitivas y expresivas de los seres humanos»⁸.

Ello no significa que el carisma sea, a fin de cuentas, el mismo ni que tenga el mismo peso en nuestra civilización que el que llegó a tener en otras. Una cosa es reconocer la perennidad de ciertos elementos esenciales de toda cultura —al igual que reconocemos ciertos componentes inalterables de la naturaleza humana— y otra, asaz distinta, ignorar la importancia crucial que tienen las diferencias con que aparecen en cada instancia. Su lugar y alcance varía de situación en situación, de cultura en cultura. Por ello es necesario explorar las formas que reviste hoy el carisma, así como evaluar la fuerza específica que pueda tener en nuestro tiempo como agente capaz de orientar y ordenar nuestra existencia.

Nuestro entendimiento del carisma y de los fenómenos carismáticos se halla anclado en la interpretación clásica, enriquecida por algunas aportaciones y matizaciones posteriores. Es menester sugerir algunas vías que nos puedan conducir algo más adelante y, sobre todo, que adecúen el legado sociológico a la nueva situación de la modernidad, en la cual el universo mediá-

tico, técnico y mundializador ha introducido elementos imprevistos por la formulación clásica así como por sus intérpretes posteriores. Hay que continuar por una senda que la sociología de la religión y la de la política han dejado manifiestamente corta. Se trata de recorrer un trecho más dentro de una tradición tan sólida como incipiente.

No es mi intención dar aquí cuenta y razón de todo el acervo clásico sobre carisma⁹. Permítaseme que me limite a evocar lo. La definición de Shils refleja esa tradición: «carisma es la cualidad que se imputa a personas, acciones, roles, instituciones, símbolos y objetos materiales a causa de su supuesta conexión con poderes "últimos", "fundamentales", o "vitales", determinadores de orden»¹⁰. Es una definición, podríamos decir, post-weberiana, pues si bien recoge la clásica que a Weber debemos, no hace alusión a los intensos poderes extraordinarios y revolucionarios que él tenía siempre presentes. Una definición de esta índole permite entender no sólo el fenómeno de la atenuación carismática a través de la rutinización —como hiciera Weber— sino también, como hace Shils, el de la dispersión del carisma a través de ámbitos sociales más amplios.

Según Max Weber concibió el carisma, sobre todo, éste es un don perteneciente a ciertas personas (personalidades carismáticas), cuya aura y capacidad de catalizar y concentrar una autoridad sobre sí mismas y por sí mismas (y no como herederas de un linaje o por desempeñar cargo, sacerdocio u oficio). Ello les permite innovar y transformar su entorno cultural, político y económico. Las personalidades carismáticas —que se hallan sobre todo en el ámbito político y en el religioso— son motores de transformación. Son sostenidas por la fe o convicción profunda de sus secuaces de que poseen alguna suerte de ligazón con fuerzas trascendentes, transcendentales o sobrenaturales. Poseen acceso a la certidumbre. Y pueden conferirlo a sus seguidores. Como afirmaba una de ellas, son «la verdad y la vida» para sus creyentes. Su mensaje es revolucionario en sus consecuencias, sea en un ámbito reducido sea, en algunos casos, de alcance mucho más vasto. Puede llegar a ser mundial. En la interpretación weberiana, la autoridad carismática intensa transforma en incandescencia cualquier vida gris¹¹. Los seguidores del guía carismático se convierten en «hombres nuevos».

V. Razón carismática y carisma racional

En contraste con estas definiciones, la que propongo, y con la que abría la sección anterior, muestra una mayor apertura a los fenómenos más característicos de la tardomodernidad sin perder su entroncamiento con una concepción más atemporal del carisma. Lo importante, para que sea una noción útil, es, primero, la atribución de trascendencia y, segundo, la autonomía frente a la dudosa separación tradicional entre racionalidad e irracionalidad. Que la calidad carismática sea racional o irracional depende, ante todo y sobre todo, de la lógica de la situación en que el carisma se halle. Así, la santidad de la vida humana es una condición carismática o trascendente que puedo atribuir a cualquier mujer u hombre con el que me tope, y que me obligue a tratarlos en consecuencia. Pero puede ser perfectamente racional que, en defensa propia, tenga que violarla y cometer un homicidio. La racionalidad de mis sentimientos nacionalistas, calvinistas, budistas, socialistas, feministas, liberales, pacifistas, y así sucesivamente, dependerá de elementos extrínsecos a ellos, como puedan ser la posición en que se encuentre mi país, la educación religiosa y escolar recibida, mis conocimientos científicos sobre el mundo, y demás condiciones. Esto no es, ni mucho menos, sumir la racionalidad en un marco de relativismo sociológico, sino solamente dar al César —a la situación— lo que es del César. Con el mismo vigor es posible argumentar, sin violar los principios del análisis situacional, que existen creencias trascendentales irremisiblemente irracionales. Son, por ejemplo, todas aquellas que legitiman conscientemente la violencia, la humillación y la explotación de los inocentes. Así, hay carismas fundamentalistas que fomenten el fanatismo y ensalzan la destrucción. Ningún análisis situacional de semejantes fenómenos podrá exonerar a quienes siembran el terror político en nombre de poderes y fuerzas trascendentes. Como ningún análisis situacional podrá justificar a quienes viven al margen de toda creencia que no sea la de la ganancia propia y que, para lograrla, trafiquen en drogas o se dediquen a la prostitución infantil. Comprenderlo todo no es perdonarlo todo.

El carisma puede ser racional. La democracia, por ejemplo, la politeya menos mala de cuantas conocemos, se hace insostenible si se basa estrictamente en criterios concurrenciales de poder egoísta o utilitario. Necesita poseer —por difusa que sea— un aura carismática, una piedad pública generalizada que la sustente y engendre un consenso que vaya más allá de la noción (por otra parte importante) de que, como orden político, me conviene a mí porque me puedo beneficiar de ella. Tiene que basarse en la idea de que conviene a todos los individuos, elevados por su arte, a la categoría de ciudadanos. Así, cuando una situación de corrupción política generalizada infecta a una comunidad política democrática el mayor peligro que señalan los observadores es que cunda el cinismo, que «se pierda la fe en la democracia». La confianza política —noción crucial, si las hay, para una teoría democrática plausible— no depende sólo de que los demás respondan a las reglas del juego, sino también de que imaginen esa comunidad de hombres libres como dotada de un cierto carisma. Será un carisma secular y laico, pero será un carisma al fin y al cabo, que exige cierta fe. Y será esencialmente racional.

Carisma y razón forman una nueva y fértil dicotomía siempre que se entienda que no son en ningún modo incompatibles. Hay carismas racionales y razones carismáticas. La razón, a secas, ha poseído y posee para muchos (como la ciencia) una cualidad carismática. Por otra parte, el descubrimiento de la posible autonomía del carisma frente a la irracionalidad no nos libera de la consideración de su vinculación con ella. Una cosa es que hayamos podido superar de algún modo los viejos prejuicios que confundían la fe con la mentalidad primitiva, premoderna, oscura y bárbara. Otra, que caigamos en el error contrario. El programa de indagación es amplio, y debe ajustarse a las condiciones esencialmente nuevas que presenta nuestra época. Así, la invasión mediática de la política, la cultura y la economía han representado mudanzas muy serias en la creación, distribución y mantenimiento del carisma.

La manufactura mediática o corporativa del carisma¹² y su utilización —a veces por parte de iglesias bien establecidas, otras por sectas vinculadas a movimientos políticos de dudosa catadura moral, otras por políticos o empresarios— necesita seria atención. Tal vez, si se la prestamos, alcancemos un mayor conocimiento de las

vicisitudes de la razón en el mundo moderno. Un mundo caracterizado por la permanencia redefinida de lo numinoso y lo trascendente en medio de una secularización avanzada, así como por un aumento de la incertidumbre respecto al porvenir. Lograremos así una mayor comprensión del vínculo entre carisma y razón. Sólo así podremos entender cabalmente el destino moderno de la religión¹³. Que podría ser también el nuestro.

NOTAS

¹ Tengo para mí que los «posmodernistas» y demás relativistas, salvo cuando afirman que todas las formas de conocer son igualmente inútiles (es decir, que se convierten en nihilistas de estricta obediencia) practican una forma de averroísmo vulgar, por lo menos si creen que hay, no ya varias vías hacia una verdad, sino varias verdades sobre lo mismo. Esto último es una insensatez, por definición.

² GELLNER, E.: Cap. 5, 1992b, págs. 97-111, para un análisis de estos procesos.

³ TÖNNIES, F., 1979.

⁴ GINER, S., 1989.

⁵ BERLIN, I., 1992.

⁶ Como señala A. ALBROW, 1990, pág. 131. En el mismo texto, el autor establece una clasificación de los diversos tipos y acepciones de racionalidad que se encuentran en WEBER (págs. 115-134), que ignora, por mor del argumento, el presente trabajo.

⁷ PRADES, J. A., 1987, para este último.

⁸ SMILS, E.: Cap. 7 «Charisma», 1975, pág. 127.

⁹ FERRAROTTI, 1990, da abundante información en su «Breve nota sobre el "carisma"» (págs. 225-236) que contiene una bibliografía esencial.

¹⁰ SMILS, E.: Cap. 7 «Charisma», 1975, pág. 127.

¹¹ SMILS, E., interpretando a Weber: «Concentrated and

intense charismatic authority transfigures the half-life into incandescence», *ibid.*, pág.130. Las fuentes weberianas se halla en M. WEBER, 1956, y algo más dispersas en M. WEBER, 1989, entre otras obras.

¹² GINER, S., y PÉREZ YRUELA, M., 1989.

¹³ Cfr. DÍAZ SALAZAR, R.; GINER, S., y VELASCO, F. (comps.), 1994.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBROW, M. (1990): *Max Weber's Construction of Social Theory*. Londres, Macmillan.
- BERLIN, I. (1992): *El fuste torcido de la humanidad*. Barcelona, Península.
- DÍAZ SALAZAR, R.; GINER, S., y VELASCO, F. (1994): *Formas modernas de la religión*. Madrid, Alianza.
- FERRAROTTI, F. (1994): *Una fe sin dogmas*. Barcelona, Península.
- GELLNER, E. (1992a): *Postmodernism, Reason and Religion*. Londres, Routledge.
- GELLNER, E. (1992b): *Reason and Culture*. Oxford, Blackwell.
- GINER, S.(1989): «Sociología y filosofía moral», en *Historia de la ética*, V. Camps (comp.), Barcelona, Crítica, págs. 118-162.
- GINER, S., y PÉREZ YRUELA, M. (1989): «La manufactura del carisma», en *Teoría del Personaje*. C. Castilla del Pino (comp.), Madrid, Alianza.
- PRADES, J. A. (1987): *Persistence et métamorphose du sacré*. París, PUF.
- SMILS, E. (1975): *Center and Periphery*. Universidad de Chicago (IIa parte: «Charisma, Ritual and Consensus», págs. 111-237).
- TÖNNIES, F. (1979): *Comunidad y asociación*. Barcelona, Península (trad. castellana de la 8.ª ed. alemana, de 1935; 1.ª ed. 1887).
- WEBER, M. (1956): *Religionssoziologie*. Tubinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- WEBER, M. (1989): *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*. Tubinga, J. B. C. Mohr (Paul Siebeck).