

FRENTE A LA DISPERSIÓN Y SOBRESATURACIÓN

FRANCESC TORRALBA ROSELLÓ

Universitat Ramon Llull

RESUMEN: En este artículo, el profesor Francesc Torralba explora las condiciones de posibilidad de creación de una cosmovisión en nuestra sociedad. Partiendo de la fragmentación de saberes y lenguajes que sufre la cultura occidental actual, y tras analizar la crisis de los grandes relatos sucedida en la posmodernidad, investiga la necesidad de vertebrar una cosmovisión que oriente al ser humano en su desarrollo vital. A partir de la visión diltheyana de cosmovisión, invoca la necesidad de trascender, al mismo tiempo, el cientificismo y la dispersión posmoderna.

PALABRAS CLAVE: Cosmovisión, fragmentación, posmodernidad, interdisciplinariedad.

231

The Creation of a Worldview in Front of Dispersion and Overload

ABSTRACT: In this article, Prof. Francesc Torralba explores the possibilities to create a worldview in our society. Starting from the current fragmented knowledge and languages in Western culture and after analysing the crisis of great stories in Postmodernism, the author looks into the need to vertebrate a worldview that guides the human being in their life development. From Dilthey's vision of worldview, he claims for the need to transcend both scientism and postmodern dispersion.

KEYWORDS: Worldview, fragmentation, post-modernity, interdisciplinary aspect

1. Introducción

Dos rasgos caracterizan la vida intelectual contemporánea: la dispersión disciplinar y la sobresaturación informativa. El crecimiento exponencial de las disciplinas científicas ha generado un corpus de conocimiento que ninguna mente humana puede retener, ni atisbar en su totalidad. La aceleración de los descubrimientos y la vertiginosa multiplicación de saberes hace prácticamente imposible ser competente en algo.

La competencia científica en cualquier área del saber exige un arduo espíritu de sacrificio, de abnegación y de obstinada lectura y seguimiento de hipótesis. En la era de la globalización no bastan tales virtudes para llegar a ser competente en un área del saber. Se exige, además, capacidad de discernimiento y una permanente atención a los nuevos desarrollos que sobre tal temática aparecen en cualquier rincón de la aldea global. Sólo el investigador que esté atento a cualquier novedad de su disciplina puede considerarse competente en sentido estricto, pero ello exige una permanente conexión. La información fluye velozmente por la red y las grandes revistas científicas, en formato virtual, dan a conocer a la comunidad internacional sus hallazgos. La respuesta a tal variedad de propuestas e influjos genera en el investigador una gran perplejidad.

La aldea global no sólo tiene dimensiones económicas, políticas, ecológicas y sociales, sino también culturales. Las redes permiten estar informado de lo que se descubre en cada campo disciplinar, pero la capacidad de retención y de codificación humanas sigue siendo limitada. Se da, pues, una desproporción entre la información que se genera en el mundo intelectual, que se publica en las revistas universitarias especializadas, en los congresos y en los *journals* especializados, y lo que el investigador puede procesar y digerir en tiempo real. Tal situación genera mucha angustia, pues el investigador, antes de presentar su hipótesis de trabajo, debería conocer si tal hipótesis ha sido contrastada en algún lugar del mundo. El conocimiento de tal caso es indispensable para evitar un fracaso seguro, pero también para no reiterar algo que ya ha sido contrastado.

En tales circunstancias, la comunicación interdisciplinar y la alta divulgación resultan absolutamente necesarias para conocer, aunque sea superficialmente, los campos de investigación abiertos en las distintas disciplinas. Esta tarea pedagógica es indispensable para hacerse una mínima idea de los campos abiertos en nanotecnología, biotecnología, microbiología o física teórica o en cualquier otra disciplina. Se constata de modo creciente la emergencia de una tipología de especialista que ignora radicalmente los campos de investigación que él no cultiva; lo que significa que se siente ignorante en prácticamente todo, salvo de un minúsculo territorio.

Constatamos la dificultad que supone seguir el crecimiento de un saber a partir de las aportaciones que se generan en torno a éste en los grandes centros culturales del mundo. La generación de información es tan veloz y tan accesible que genera una experiencia

de impotencia, de incapacidad de asumir y de estar realmente al día de tal saber.

Se multiplican las hipótesis de trabajo y, antes de ser contrastadas, aparecen nuevas hipótesis explicativas. El especialista se percata, entonces, de su ignorancia, se da cuenta de que ni siquiera puede afirmar, realmente, que conozca con total competencia su diminuto campo de saber, pues la generación de información es tan vasta y continua que, aunque sólo se dedicara exclusivamente a tal quehacer, no podría abrazarlo. Se impone, pues, el trabajo intelectual en comunidad, en red; el trasvase de información y el diálogo como estrategia de conocimiento.

La multiplicación de saberes y la fragmentación de disciplinas enriquecen sustantivamente el patrimonio cultural de la humanidad. Nos damos cuenta que sabemos mucho más que hace sólo unas décadas de cualquier disciplina o área del saber, pero, simultáneamente, experimentamos la imposibilidad de abrazar y de transmitir todo cuanto sabemos. Ello obliga a seleccionar, a distinguir, a jerarquizar, y no siempre los saberes que se priorizan en las instituciones educativas formales son los más necesarios y urgentes de transmitir. A menudo se priorizan conocimientos fragmentarios, particulares, en detrimento de visiones globales que permitan a las nuevas generaciones orientarse en la existencia.

Este crecimiento exponencial de las disciplinas genera más dispersión y perplejidad. Cuanto más conocimiento de lo microcósmico, más velozmente se pierde la visión macro, la que ofrecen las cosmovisiones. Al final, uno sabe algo de pocos fragmentos, pero no tiene una visión global del mosaico, porque cada investigador se limita a dar a conocer su pequeño feudo.

En tal contexto, uno se pregunta sobre las condiciones de posibilidad de una cosmovisión. Si por cosmovisión se comprende una imagen global del mundo, una representación integral de la realidad, tal tarea parece condenada al fracaso en nuestro tiempo. Para algunos intelectuales, tal creación es una hipótesis del pasado, algo que no tiene sentido en el presente, ni tampoco viabilidad alguna. Consideran que ya no podemos articular honestamente una imagen global del mundo, sino distintas perspectivas sobre distintos fragmentos de la realidad. Sin embargo, más allá de la hiperfragmentación y dispersión de los saberes, se detecta, más que nunca, la necesidad de una imagen global del mundo, de una unidad armónica de la realidad, de un esquema total que permita integrar la infinidad de fragmentos en un cosmos.

Para poder indagar sobre las condiciones de posibilidad de una cosmovisión en nuestro tiempo presente, deberemos partir del uso que hace del vocablo *cosmovisión* (*Weltanschauung*) uno de sus máximos teóricos, el filósofo vitalista Wilhelm Dilthey.

El objetivo que nos proponemos en este texto consiste en abordar las condiciones de posibilidad de una cosmovisión cristiana en el marco de la cultura del siglo XXI, una cosmovisión creíble, razonable, con vocación universal, que incluya en su seno los cuatro vértices de toda cosmovisión: una *imago Dei*, una *imago hominis*, una *imago historiae* y una *imago naturae*.

Partimos del supuesto orteguiano que una cosmovisión es esencial para orientarse en la existencia, para responder a las cuestiones fundamentales, para saber a qué atenerse, para poder responder a la pregunta del puesto que el hombre ocupa en el cosmos (Max Scheler). En todas las culturas subsiste una forma de cosmovisión, transmitida oral o textualmente, un cuadro de referencia que permite ordenar la existencia individual a la luz de unos ideales comunes. Una cosmovisión, pues, no es solamente un cuadro noético, sino que incluye una axiología y salva al individuo del naufragio del sinsentido y del absurdo. Le protege del desamparo y garantiza una visión ordenada de la realidad.

234

La crisis de la imagen global del mundo (*Weltbild*) que sufre la cultura occidental en el presente no es una casualidad, ni tampoco una fatalidad de la historia. Tampoco puede proyectarse a otras civilizaciones. Mientras otros pueblos y culturas del Cono Sur y de Asia participan de una cosmovisión sólida que es transmitida de modo intergeneracional, en el Occidente contemporáneo, la cosmovisión que ha ordenado la existencia y ha dado sentido a la vida de miles de personas ha sido objeto de una descomposición.

La posmodernidad se caracteriza, en cierto modo, por lo que Jean François Lyotard denominó en su momento la *crisis de los grandes relatos* (*les grands récits*) y la deconstrucción de los grandes universos metafísicos del pasado, lo que conduce al final de la metafísica o a una etapa que Jürgen Habermas ha calificado de posmetafísica. Aunque una cosmovisión es una representación total de la realidad y no un gran relato, incluye en su seno una explicación comprensiva de la realidad, del origen y del final, un relato de *cómo* y *por qué* empezó todo (protología) y una narración de *cómo* terminará la historia (escatología).

La disolución de la cosmovisión o de la imagen global del mundo es un fenómeno occidental típico y característico de la posmodernidad, pero que hunde sus orígenes en etapas anteriores a la misma.

La pregunta clave es si es posible reconstruir una cosmovisión a partir de los fragmentos diseminados de la cosmovisión occidental, fruto de la fragmentación que ha sufrido ésta desde la cultura de la sospecha de los siglos XIX y XX. José María Mardones, en uno de sus primeros libros dedicados a la posmodernidad publicado en nuestro país, se refería a esta etapa cultural como el *desafío del fragmento*.

2. La hiperfragmentación de los saberes

Partimos de un conjunto de constataciones de fácil identificación:

Se detecta una creciente superespecialización de las disciplinas, una acelerada hiperfragmentación de los saberes y la generación de lenguajes particulares o idiolectos, que producen una gran opacidad comunicativa entre los especialistas. Cada vez conocemos más de un diminuto fragmento, de un reducido ámbito de realidad. Esto hace imposible la visión global, pero también la comprensión de lo que otro especialista está investigando. Uno se siente más ignorante que nunca cuando escucha las pesquisas de un especialista de un campo disciplinar muy alejado del suyo. Este cultivo de la superespecialización conduce, inexorablemente, a un tipo de ser humano unidimensional, utilizando la conocida y bella expresión de Herbert Marcuse.

La fragmentación de saberes lleva asociada una multiplicación de juegos de lenguaje (*Sprachspiel*) que genera una gran perplejidad y hace imposible una visión global. El especialista es, en este sentido, el antídoto del sabio. Conoce pormenorizadamente el fragmento, pero es incapaz de responder a las preguntas esenciales de la vida. Mientras el sabio conoce lo esencial y lo que une las distintas expresiones de la realidad, más allá de sus diferencias formales, el especialista se centra en el estudio de tales particularidades y desconoce la subterránea conexión que las une. Mientras el sabio es capaz de captar lo esencial y transmitirlo con un lenguaje sencillo, claro y diáfano; el especialista descuida lo esencial y elabora una jerga lingüística críptica que sólo es capaz de descifrar otro especialista del mismo ramo.

Se constata el eclipse de un tipo humano: el hombre sabio, aquel ser que tenía una visión global del mundo, que integraba todos los saberes en una única obra. Aristóteles, Leonardo da Vinci, Leibniz o Hegel son hitos inmortales de esta sabiduría humana. Después del último gran sistema filosófico, el que elaboró Hegel en el siglo XIX, aparecen lo que Søren Kierkegaard denomina *migajas filosóficas*, fragmentos desmenuzados, apostillas, visiones desgajadas,

intuiciones inconexas, aproximaciones circunstanciales, pero ya no se dispone de una obra que incluya una representación total del mundo¹. Ningún gran pensador contemporáneo ha emprendido la tarea de elaborar una visión global, una síntesis comprensiva de toda la realidad que incluyera todos los saberes. Más allá del coraje y de la inteligencia que exige una tarea así, se contempla tal aventura como una empresa que trasciende las posibilidades humanas en el mundo contemporáneo.

Paralelamente a esta dispersión disciplinar o, como consecuencia de ella, emerge, con fuerza, el paradigma de la interdisciplinariedad, la necesidad de generar relaciones y vinculaciones entre los distintos saberes. Más allá de ser una moda, este paradigma trata de unir diversidades, de establecer puentes, de correlacionar saberes, de hacer circular contenidos fluidamente de un lugar a otro y de generar nuevos híbridos. En tales circunstancias, emergen comunidades virtuales inteligentes, redes de complicidades que más allá del espacio y el tiempo se transfieren información y generan saber a partir de tales flujos informativos.

236

La implantación de este paradigma, sin embargo, choca con muchas dificultades, con inercias del pasado y con la opacidad lingüística, pero también con las denominadas *microfísicas del poder* (Michel Foucault). No todas las disciplinas son consideradas y valoradas en un plano de simetría. Esta jerarquización hace, muy frecuentemente, imposible el diálogo interdisciplinar, porque no se reconocen como interlocutores válidos determinadas disciplinas.

Se constata, además de la dispersión y de la emergencia del paradigma de la interdisciplinariedad, la persistencia del positivismo como ideología latente que niega legitimidad epistemológica a las denominadas *ciencias del espíritu* (*Geisteswissenschaften*), para decirlo con la atinada expresión de Wilhelm Dilthey. Este modo de jerarquizar las disciplinas introduce un sesgo valorativo muy grave, porque vacía de contenido epistemológico y de valor objetivo disciplinas filosóficas como la ética, la estética, la antropología filosófica o la metafísica. Todo lo que no pertenece al campo de la ciencia experimental es considerado arbitrario, relativo, subjetivo. De ahí deriva la tesis que en ciencias del espíritu todo vale (*Allesgilt*).

Persiste en nuestro presente una mentalidad científicista según la cual la ciencia experimental es la forma más excelsa de conocimiento y la única que tiene validez y estatuto epistemológico.

¹ Cf. Kierkegaard, S., *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Trotta, Madrid, 1999.

Desde esta perspectiva positivista, todo lo que no es susceptible de verificación empírica carece completamente de sentido.

En el *Tractatus logico-philosophicus* (1921), Wittgenstein distingue entre proposiciones llenas de sentido (*Sinnvollsätze*) y proposiciones carentes de sentido (*Sinnlosätze*). Las primeras son las que pueden someterse al principio de verificación y, por consiguiente, son verdaderas o falsas; mientras que las segundas son las que no pueden verificarse y, por lo tanto, no puede decirse de ellas ni que son verdaderas, ni tampoco falsas, sino sólo carentes de sentido.

A pesar de las críticas que ha suscitado esta mentalidad, subsiste en el imaginario colectivo. Escribe Peter Berger: «Hace falta ser un bárbaro intelectual para afirmar que la realidad es únicamente lo que podemos ver mediante métodos científicos»². En efecto, hay un fondo de realidad que no puede ser captado por la ciencia, que requiere otro tipo de accesos como el arte, la poesía, la filosofía o la teología. El mismo Wittgenstein reconoce esta dimensión de la realidad que él denomina *lo místico* y que trasciende el método científico y el uso estricto y riguroso del lenguaje. Exige guardar silencio respecto a ello, pero no niega, en ningún caso, su valor, ni su lugar dentro de la vida humana.

En los últimos lustros, distintos filósofos de la ciencia han criticado lo que José Ortega y Gasset llamó el *terrorismo de los laboratorios*³ y, antes que él, Søren Kierkegaard denominó la *idolatría del microscopio*, pero persiste por inercia mental en nuestros contemporáneos. Al hombre actual, después de respirar durante tanto tiempo una atmósfera positivista, le falta casi totalmente el modo de conocimiento por contemplación, en el que los sentidos quedan sustituidos por el silencio, el estupor, el asombro, la intuición. Tal influjo le hace incapaz de transitar de lo que Blaise Pascal llamó el *esprit de géométrie* al *esprit de finesse*.

Antes de dejar este punto, una aclaración. Una cosa es lamentar la mutilación a que nos ha conducido el positivismo y otra, muy distinta, es repudiar la ciencia moderna y contemporánea. La ciencia es una expresión de la racionalidad humana, un producto de la mente inteligente y de la virtud de la tenacidad, pero el cientificismo es una ideología miope y reduccionista que vacía de valor y contenido objetivo las denominadas *ciencias del espíritu*.

² Berger, P., *Introducción a la sociología*, Limusa, México, 1983, p. 198.

³ Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, t. 5, Revista de Occidente, Madrid, 1961, p. 541, n. 1.

La saturación informativa afecta gravemente a la vida intelectual y hace más difícil la posibilidad de articular una síntesis global. El intelectual posmoderno, al rechazar la disciplina de la razón y dejarse guiar preferentemente por el sentimiento, obedece a lógicas múltiples y contradictorias entre sí. En lugar de un yo integrado, lo que aparece es la pluralidad dionisiaca de personajes. En tal circunstancia, cada cual compone a la carta los elementos de su existencia, tomando unas ideas de acá y otras de allá, sin preocuparse demasiado por la mayor o menor coherencia del conjunto.

Sometido a una avalancha de informaciones y de estímulos difíciles de estructurar, el intelectual posmoderno hace de la necesidad virtud y opta por una especie de vagabundeo incierto de unas ideas a otras. Todo es provisional, líquido, insoportablemente leve. No se aferra a nada, no tiene certezas absolutas, nada le sorprende, y sus opiniones son susceptibles de modificaciones rápidas.

3. La necesidad de una cosmovisión

238

El ser humano necesita estar convencido de que todo cuanto hace y todo cuanto constituye su mundo forma parte de una totalidad llena de sentido. Con otras palabras: necesita disponer de una cosmovisión (*Weltanschauung*), es decir, de una visión general del mundo, de la historia, del hombre, de la naturaleza, de Dios. Durante siglos, ha sido la religión judeocristiana la que ha facilitado la base de esta cosmovisión en el marco de Occidente. Sin embargo, el proceso de secularización, que alcanza sus máximas cotas de expresión en el presente, deja a los hombres sin cosmovisión.

No es extraño que, en tal situación, emerjan con fuerza la melancolía, el aburrimiento y el sinsentido como expresiones de la cultura fragmentada. La carencia de una cosmovisión conduce a los seres humanos a la sensación de vivir en un mundo desordenado, loco y absurdo, una pesadilla tal que, como dice Émile Durkheim, puede conducir incluso al suicidio⁴.

La necesidad metafísica es inherente al ser humano. Esta tesis se puede hallar plenamente descrita en los grandes pensadores modernos: en Immanuel Kant, en Arthur Schopenhauer y, evidentemente, en Martin Heidegger. Aunque una cosmovisión no es, en sentido estricto, una metafísica, puesto que carece del nivel de elaboración racional y de abstracción formal propia de esta disciplina, ofrece

⁴ Cf. Durkheim, É., *El suicidio*, Akal, Madrid, 1982, pp. 255-301.

una visión unitaria del mundo y del lugar que ocupa el ser humano en él. La cosmovisión orienta, da criterios, funciona como una brújula existencial desde donde el receptor de la misma identifica el Norte, el Sur, el bien y el mal, lo bello y lo feo. Partiendo de ella, es capaz de dar una respuesta, aunque sea provisional, a las preguntas fundacionales de la existencia humana.

«Todas las concepciones del mundo —escribe Dilthey— contienen, cuando tratan de ofrecer una solución completa del enigma de la vida, la misma estructura. Esta estructura consiste siempre en una conexión en la cual se decide acerca del significado y sentido del mundo sobre la base de una imagen de él y se deduce así el ideal, el bien sumo, los principios supremos de la conducta.»⁵

La necesidad metafísica es inherente al ser humano. Los más grandes filósofos de la historia de Occidente, creyentes o ateos, la reconocen como uno de los móviles característicos e irrenunciables de la *humana conditio*.

Escribe, por ejemplo, Arthur Schopenhauer: «Su asombro es tanto más serio cuanto afronta aquí, por primera vez, con conciencia, la muerte, y junto con la finitud de toda existencia se le impone también en mayor o menor medida la vanidad de todo afán. Con esta meditación y este asombro se origina, por tanto, la *necesidad*, exclusivamente propia del hombre, de una *metafísica*: él es, por consiguiente, un *animal metaphysicum*. Es verdad que en el momento inicial de su conciencia también él se toma a sí por algo que se entiende por sí mismo. Pero esto no dura mucho, sino que muy pronto, al tiempo que la primera reflexión, aparece ya aquel asombro que ha de convertirse en su tiempo en madre de la metafísica»⁶.

Un filósofo contemporáneo ubicado en una perspectiva sustancialmente distinta de Schopenhauer como Wilhelm Dilthey, escribe: «El enigma de la existencia nos mira en todas las épocas con el mismo rostro misterioso, percibimos bien sus rasgos pero quisiéramos adivinar el alma que tras ellos se oculta. En este enigma se encuentran siempre radicalmente entrelazados el misterio de qué sea este mundo y la cuestión de qué es lo que yo tengo que hacer en él, para qué estoy en él, cuál ha de ser mi fin. ¿De dónde vengo? ¿Para qué estoy aquí? ¿Qué será de mí? Ésta es, de todas las cuestiones, la más universal y la más importante»⁷.

⁵ Dilthey, W., *Teoría de las concepciones del mundo*, FCE, México, 1954, p. 115.

⁶ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, I, E, 17.

⁷ Ídem, *Teoría de las concepciones del mundo*, FCE, México, 1954, p. 96.

«Cuanto más grosero es un hombre en sentido intelectual —afirma Schopenhauer—, menos de enigmática tiene la existencia para él: le parece más bien que se comprende por sí mismo que todo sea como es y que exista.»⁸

Escribe el autor de *El mundo como voluntad y representación*: «Es el saber de la muerte y, junto con éste, la consideración del sufrimiento y la miseria de la vida lo que proporciona el más fuerte impulso para la meditación filosófica y para las interpretaciones metafísicas del mundo. Si nuestra vida no tuviera fin y estuviera exenta de dolor, tal vez a nadie se le ocurriría preguntar por qué existe el mundo y por qué tiene precisamente este modo de ser, sino que todo se comprendería justamente por sí mismo»⁹.

A juicio de Wilhelm Dilthey, las concepciones del mundo no son productos del pensamiento. No nacen de la pura voluntad de conocer. La captación de la realidad constituye un factor importante en su formación, pero no es más que uno. Surge de las actitudes vitales, de la experiencia de la vida, de la estructura de nuestra totalidad psíquica. La formación de las concepciones del mundo se halla determinada por la voluntad de obtener la solidez de la imagen del mundo, de la apreciación de la vida, de la acción de la voluntad, según el rasgo fundamental de las etapas del desarrollo psíquico.

240

Este es el objetivo de una cosmovisión: lo que en el enigma de la vida se contiene como algo confuso, como un haz retorcido de problemas, se eleva en la concepción del mundo a una conexión consciente y necesaria de problemas y soluciones. Este proceso recorre etapas determinadas desde dentro del arreglo a la ley y a esto se debe que toda concepción del mundo cuenta con un desarrollo y llega en él a la explicación de lo que lleva implicado. Así cobra, poco a poco en el transcurso del tiempo, perdurabilidad, solidez y poder: es un engendro de la historia.

«La raíz última de la concepción del mundo —afirma Wilhelm Dilthey— es la vida. La vida se halla presente en nuestro saber en formas innumerables y muestra, sin embargo, por doquier los mismos rasgos comunes. Se extiende por la tierra en incontables manifestaciones singulares, es revivida de nuevo en cada individuo, y aunque se sustrae a la observación, como mero momento que es del presente, es retenida, sin embargo, en el eco del recuerdo y, por otra parte, puede ser abarcada en toda su hondura por medio de la comprensión y de la interpretación a medida que se objetiva

⁸ Ídem, *El mundo como voluntad y representación*, I, E, 17.

⁹ *Ibidem*, I, E, 17.

en sus manifestaciones exteriores, lo mismo que puede serlo al percatarnos de la vivencia propia.»¹⁰

Las concepciones del mundo se desarrollan en condiciones diferentes. El clima, las razas, las naciones determinadas por la historia y la formación estatal, las limitaciones de épocas y períodos, condicionadas temporalmente y en las cuales las naciones cooperan entre sí, concurren para constituir las condiciones especiales que operan en el origen de la diversidad de las concepciones del mundo.

Con todo, debe subrayarse que no todas las concepciones valen lo mismo, ni tienen el mismo grado de consistencia interna. Las cosmovisiones tienen efectos patentes en la organización práctica de las sociedades y de los pueblos. No son, en ningún caso, inocuas. Eso significa que resulta esencial enjuiciarlas desde lo que Immanuel Kant denominaría el *tribunal de la razón*, admitiendo que en ellas hay núcleos temáticos que trascienden al lenguaje racional.

Una cosmovisión no es un discurso científico, tampoco es un discurso filosófico. «La filosofía —escribe Dilthey—muestra una doble faz. El insaciable afán metafísico se encamina a la solución del enigma del mundo y de la vida y en esto se emparentan los filósofos con los religiosos y los poetas. Pero el filósofo se diferencia de ellos porque pretende resolver el enigma mediante un saber de validez universal.»¹¹

241

Una cosmovisión no es tecnología, pero hace posible una idea de naturaleza y de relación entre el ser humano y el mundo. Es lo que está en el subsuelo, ese *Hintergrund* o *Background* de donde emergen ideas, filosofías de signo muy distinto. José Ortega y Gasset distinguía entre las creencias y las ideas. En las creencias se está; mientras que las ideas se tienen. Las creencias son aquel poso último, aquel humus a partir del cual se piensa, se vive, se articulan los grandes verbos de la existencia humana. Las creencias son lo que damos por descontado, lo que está ahí y es aceptado unánimemente.

La carencia de una cosmovisión genera una radical desorientación del ser humano. No sabe a qué atenerse, requiere de un cuidado. La crisis de las cosmovisiones está directamente propiciada por lo que se ha venido a llamar la *cultura de la sospecha*.

Nunca como en el presente habíamos ignorado hasta tal punto la esencia de lo humano. Existen múltiples y contradictorias aportaciones a lo que es el ser humano, pero no podemos responder definitivamente a la pregunta por su esencia, su vocación primordial.

¹⁰ Ídem, *Teoría de las concepciones del mundo*, p. 112. .

¹¹ Dilthey, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, FCE, México, 1949, p. xxiv.

4. Apostillas a Jürgen Habermas

Una cosmovisión no es una suma de fragmentos, ni un mosaico articulado a partir de distintas visiones del mundo. Es una unidad de sentido. Tiene un trasfondo mítico, pero no por ello tiene un carácter irracional. En todas las grandes cosmovisiones de la humanidad se parte de un relato mitológico que aporta un conjunto de verdades expresadas a través de un lenguaje simbólico, metafórico y sapiencial.

La cosmovisión cristiana tiene su lugar de inspiración en la tradición bíblica, en la Palabra de Dios revelada en la historia. De ella nace una sabiduría de la vida, una comprensión del hombre, de la naturaleza, de la historia y de Dios. Esta cosmovisión no está reñida con la razón, ni entra en contradicción con los desarrollos científicos. Tiene su propia lógica interna, su coherencia racional. Trasciende el ámbito del concepto, el lenguaje estrictamente racional, pero ofrece elementos valiosos que son los pilares de las filosofías que se inspiran en tal cosmovisión. En la entraña de una cosmovisión subsiste el lenguaje mítico, pero no por ello la cosmovisión carece de racionalidad.

242

Uno de los hechos que se constata de un modo más evidente en la vida intelectual y universitaria es la carencia de una cosmovisión. Los universitarios conocen pormenorizadamente un territorio de la cultura, un área del saber, pero carecen de una visión global del mundo. En tales circunstancias, no es irrelevante preguntarse si es posible y viable reconstruir la cosmovisión cristiana, ese sustrato de creencias básicas que ha sido la fuente de inspiración de obras de arte, sistemas filosóficos y construcciones de la imaginación.

Esta cosmovisión en los siglos que nos han precedido había sido transmitida por vía intergeneracional, informal, a través de la labor pedagógica y educativa de la Iglesia. En el presente, esta transmisión se enfrenta a múltiples obstáculos, sin embargo, lo que parece evidente es que subsiste la necesidad de cosmovisión y, por consiguiente, tiene sentido pensar en el modo de transmitirla. Aun así se deberá justificar por qué transmitir una cosmovisión cristiana, especialmente, en un mundo plural tanto moral como religiosamente, donde subsisten esquemas antropológicos e históricos muy dispares.

Sólo es posible recrear la cosmovisión cristiana si la razón secular moderna reconoce su indigencia. Mientras se considere autosuficiente y entienda irrelevante el papel de las cosmovisiones religiosas en la vida humana, la transmisión será imposible.

Más allá de los tics reduccionistas, es fácil detectar que la pregunta por el sentido subsiste y que la razón moderna y secular no es capaz de ofrecer, por ella misma, una respuesta convincente. Nadie cuestiona el desarrollo extraordinario de la razón en el ámbito de las ciencias y de la tecnología; nadie pone en tela de juicio sus logros en tales campos y cómo ello ha generado un bien colectivo y una ostensible mejora en la calidad de vida de los hombres y mujeres occidentales. También se debe reconocer que la razón moderna y secular no es ajena al discurso ético, que es capaz de articular una ética del discurso, abierta al diálogo, una ética mínima que garantice los mínimos exigibles en una sociedad plural: equidad y libertad.

A pesar de ello, la razón secular moderna no es capaz de dar respuesta, por sí sola, a los profundos y permanentes interrogantes metafísicos del ser humano. Tampoco es capaz de entusiasmar para alcanzar grandes proyectos colectivos. Los máximos dependen de las grandes cosmovisiones. Los proyectos colectivos que hacen progresar a la historia y mejorar cualitativamente no dependen de la razón pura práctica.

Salvo algunos intelectuales todavía reacios al hecho religioso, y hostiles al discurso metafísico, la tendencia colectiva de gran parte de los intelectuales del presente se caracteriza por un acercamiento al mundo de las cosmovisiones y un particular interés por lo religioso. Algunos incluso hablan de una cierta nostalgia o melancolía por aquel mundo pasado donde uno sabía a qué atenerse porque conocía el orden de la realidad.

Da la impresión que la razón moderna y secular ha captado su indigencia y es capaz de reconocer la apertura al lenguaje de las cosmovisiones como algo estimulante y creativo para ella misma.

En el año 2008 se publicó un texto muy sugerente de Jürgen Habermas: *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, que se ha traducido en lengua castellana con un título muy comercial: *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*¹². Este libro incluye en su índice temático dos textos sobre las condiciones de un acercamiento entre la razón secular moderna y la cosmovisión religiosa especialmente interesantes de apostillar. El primero tiene un título ya de por sí muy sintomático: «La conciencia de lo que falta» y el segundo se titula: «Una réplica».

El acercamiento entre los dos mundos, el secular moderno y la cosmovisión religiosa, sólo es posible si ambos reconocen los límites

¹² Cf. Habermas, J., *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, Paidós, Barcelona, 2009.

de su terreno y la necesidad de interaccionar para crecer. Escribe Jürgen Habermas: «Para ello deben darse dos condiciones: el lado religioso debe reconocer la autoridad de la razón “natural” y, por tanto, los resultados falibles de las ciencias institucionalizadas así como los fundamentos de un igualitarismo universalista en el ámbito del derecho y de la moral. Y, viceversa, la razón secular no debe erigirse en juez de las verdades de la fe, aun cuando del resultado sólo acepte como razonable lo que pueda traducir a sus propios discursos, accesibles en principio de manera universal»¹³.

Jürgen Habermas defiende el valor de la razón y su capacidad para iluminar problemas humanos, aclarar cuestiones morales y evitar la caída en males mayores como el fanatismo, el dogmatismo o las distintas formas de superstición. Como buen heredero del espíritu de la *Aufklärung*, Habermas entiende que el filósofo es el guardián de la razón, y que la razón es el mejor instrumento que ha sido dado al ser humano para resolver los múltiples problemas de la existencia y progresar en el saber y en la calidad de vida democrática. Sin embargo, Habermas reconoce que como consecuencia de las grandes crisis del siglo xx se ha instaurado una sospecha muy seria respecto a las capacidades de la razón y un cierto derrotismo.

244

«El motivo —dice el autor de la *Teoría de la acción comunicativa*— por el que me ocupo del tema de la fe y el saber es porque deseo movilizar la razón moderna contra el derrotismo que alienta en su seno.»¹⁴ En efecto, este derrotismo, que ha sido especialmente cultivado por los filósofos posmodernos, irrita a Habermas. Esto le lleva a reconocer que la razón tiene límites, que no puede abarcarlo todo, que existe un conjunto de cuestiones que la trascienden, pero no por ello descarta la razón como principal herramienta del conocimiento.

A diferencia de los posmodernos, Habermas no defiende un retorno al mito, a la vida emocional, en forma de emotivismo, pero reconoce la necesidad de abrir la razón secular moderna al lenguaje de la cosmovisión religiosa, para ser fecundada por ello y, de este modo, alcanzar horizontes de saber que, por sí sola, no podría jamás resolver. Tampoco defiende el relativismo de las cosmovisiones. Partidario del valor crítico de la razón, entiende que ésta es capaz de distinguir la consistencia interna de una cosmovisión y las consecuencias que tiene la misma para la vida práctica de

¹³ *Ibidem*, pp. 56-57,

¹⁴ *Ibidem*, pp. 62-63,

las sociedades y los pueblos. En la crítica del relativismo, Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas expresaron sus coincidencias en el conocido diálogo que tuvieron en la Academia de las Ciencias de Múnich en 2004.

En definitiva, Habermas constata que la razón no es capaz de dar respuesta a eso que falta a la condición humana. Entiende que subsiste algo que no tiene explicación a través del método científico y esta consciencia es lo que mueve a la razón a abrirse, de nuevo, al lenguaje de la fe, para aprender lo que aporta él.

Dice Jürgen Habermas refiriéndose a Immanuel Kant: «Respecto a la pregunta de a quién le falta algo, puede ser de interés recordar que Kant percibió como un déficit crucial la incapacidad de la razón práctica para fundar la realización solidaria de metas colectivas, por no decir la defensa cooperativa frente a peligros colectivos, de manera tan irrefutable y efectiva como la observancia individual de los deberes morales. Y sostuvo que la apropiación filosófica de las tradiciones religiosas era el camino para superar este déficit»¹⁵.

Dicho llanamente: según Habermas, el último gran exponente de la modernidad filosófica, la razón práctica, es incapaz por sí solo de fundar la realización solidaria de metas colectivas, la defensa del bien común, la lucha por la justicia universal, la práctica del perdón incondicional, el ejercicio de la gratuidad.

«Una filosofía que entre en relación con la religión, como forma contemporánea del espíritu—subraya Habermas—, dialoga con ella en vez de limitarse a hablar sobre ella. Una filosofía que se comporta frente a la religión de manera agnóstica y que, a la vez, está dispuesta a aprender es incompatible con una postura instrumental respecto al objeto de una eventual “opa hostil”.»¹⁶ Esta apertura a la cosmovisión religiosa por parte de la filosofía no niega su autonomía, su ley propia, ni su creatividad interna. Todo lo contrario.

Esta apertura es una fuente creativa para la filosofía, un estímulo intelectual, representa el encuentro con una serie de categorías que pueden estimular el verbo filosófico y hacerlo trascender. Pero para ello, resulta esencial que la filosofía contemporánea supere esa actitud hostil frente a lo religioso, actitud que es fruto de prejuicios negativos en torno al elemento religioso y que la han empobrecido significativamente. El discurso filosófico es autónomo, pero no autosuficiente; se nutre de un trasfondo

¹⁵ *Ibidem*, pp. 223.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 227-228.

no filosófico que constituye el magma originario, la fuente de conceptos y nociones que, debidamente depurados por la razón lógica, le dan singularidad.

Habermas reconoce que algunos de los conceptos nucleares de la filosofía occidental proceden de la cosmovisión cristiana y que éstos, debidamente depurados por el lenguaje racional, han abierto campos de progreso social y moral en múltiples sentidos: «Conceptos filosóficos como persona, libertad, individualización, historia, emancipación, comunidad y solidaridad están cargados de experiencias y connotaciones que proceden de la doctrina bíblica y de su tradición»¹⁷.

Esta actitud de aprecio y reconocimiento, nada frecuente en muchos autores contemporáneos, abre una nueva forma de relación entre la filosofía contemporánea y la cosmovisión cristiana. El reconocimiento de los límites de la razón es algo que ya está claramente expresado en la filosofía de Kant y antes que él en los grandes pensadores medievales, como el mismo santo Tomás de Aquino.

«La razón práctica —concluye Jürgen Habermas—se desdibuja cuando ya no es capaz de despertar, y mantener despierta, en los ánimos profanos la conciencia de una solidaridad herida en todo el mundo, la conciencia de lo que falta, de lo que clama al cielo.»¹⁸

Como cualquier otra actividad personal, la inteligencia no se define ni se ejerce en el aislamiento. Cuando se retrae en exceso, pronto divaga hacia el mundo cerrado del autismo. Ésta es la suerte de todo pensamiento que se embriaga de su propia suficiencia y huye de la confrontación, se ablanda y resbala hacia el ensueño, se vuelve rígido y camina hacia la idea fija.

El pensamiento filosófico opera a través del ejercicio de la razón, pero requiere de un subsuelo de creencias a partir de las cuales da forma a su pensamiento. La dialéctica del pensamiento es un vaivén constante de la receptividad a la respuesta, de la asimilación a la invención, de la pasividad a la actividad.

Ponemos punto final a esta reflexión con un bello texto de Emmanuel Mounier: «El que elige el partido de la inteligencia no elige una vida fácil. El deber de dar testimonio de una verdad trascendente, en un camino en el que deberá combatir los límites y las pasiones de sus propios amigos, el deber del compromiso en una acción que en cada paso herirá las fidelidades

¹⁷ *Ibidem*, pp. 237.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 64-65.

más queridas, no puede rechazar lo uno ni lo otro, acusado por aquí de traicionar la disciplina de combate, por allá de faltar a la verdad, desgarrado en su propia conciencia y por cada una de sus decisiones. Pero debe sujetar incansablemente los dos extremos de la cadena: por un lado recordando, sin ceder, las exigencias de la verdad, luchando a brazo partido contra la mentira y la explotación utilitaria de los valores espirituales; salvando, salvando y salvando cuando las disputas sólo piensan en confundir, odiar y destruir; al mismo tiempo, optando y sacrificando. Descomprometiéndose y comprometiéndose para edificar a la vez, la una por la otra, la una a pesar de la otra, la libertad y la eficacia del espíritu»¹⁹.

Francesc Torralba Roselló
Universitat Ramon Llull
Facultat de Psicologia, Ciències de l'Educació i de l'Esport Blanquerna
FrancescTR@blanquerna.url.edu

[Article aprovat per a la seva publicació el gener de 2011]

¹⁹ Mounier, E., *Obras completas*, vol. II, Sígueme, Salamanca, 1993, p.704.