

Antonio Peña Cabrera¹

RACIONALIDAD Y RACIONALIDADES

El título del trabajo podría hacernos pensar que hay una Racionalidad y que las otras racionalidades se distinguen y miden según el paradigma de La Racionalidad. El paradigma sería la racionalidad europea.

En efecto, las cosas se han tomado así, tanto que hoy se habla con cierta ironía del Logocentrismo occidental. El paradigma se halla expresado a cabalidad en la ciencia y la tecnología actuales y su origen se remontaría no mucho más atrás que el nacimiento de la ciencia moderna, digamos en el cogito cartesiano.

El «yo pienso» como principio significa que todo conocimiento verdadero debe tener una referencia del tipo del «yo pienso», vale decir, debe tener por fundamento la razón. Ahora bien, la razón es criterio de certeza. Si es fundamento de la verdad es porque se identifica certeza con verdad. De ese modo, se ve que la razón cartesiana es criterio de verdad porque antes es criterio de certeza. En la modernidad, y por el cartesianismo, la verdad se vuelve certeza, lo que no es poco decir. En efecto, desde este momento histórico el conocimiento de la realidad estará limitado por lo que podemos conocer de la realidad. En otros términos: ya no estamos abiertos a la realidad como los antiguos, sino que condicionamos su manifestación a lo que podemos aprehender de modo seguro, esto es metódicamente.

En todo esto hay dos supuestos, que naturalmente en su momento no fueron tomados como tales, sino como principios: 1. que la medida de todo conocimiento verdadero es la que establece la razón y 2. que la estructura de la realidad ha de ser la misma que la de la razón. Lo primero es aparentemente una evidencia que se manifiesta en la transparencia del funcionamiento de la razón en el razonamiento matemático. Y lo segundo se asienta en la idea de que la realidad material se despliega en un espacio geométrico y discurre en un tiempo unilineal igualmente matemático o matematizable.

Los principios han ido cambiando con la evolución de la ciencia y el enriquecimiento de la experiencia a través de ésta, sobre todo en este siglo. Tanto las ideas de espacio, tiempo, materia, como los principios lógicos y los axiomas matemáticos, han sido rebajados a meros supuestos, igual como las reglas de un juego cualquiera. La razón que no se exhibía sino a través de la «evidencia» de sus principios y la transparencia de sus mecanismos de derivación o inferencia, queda de ese modo sin sustento. Como ya no hay referentes estables, desaparece también la razón referencial y todo no pasa de ser más que un «funcionamiento realmente existente»².

La razón parece ser sólo un instrumento para organizar las funciones inteligentes del hombre. Y estas funciones son naturalmente diferentes según las distintas condiciones geográficas, mitológicas, históricas y sociales en las que el hombre nace, vive, se reproduce y muere. Es ocioso hoy detenerse a averiguar qué sea la razón en sí o sus funciones trascendentales. Lo aconsejable sería averiguar por el funcionamiento de la razón como instrumento a partir de las formas de racionalidad realmente existentes. Y la primera tarea sería de deslindamiento: ¿qué es racionalidad?

William James decía que la base de la racionalidad es una conciencia de serie (consciousness of series), con lo que aparentemente sigue la tradición cartesiana de entender el proceso de la racionalidad sólo del lado subjetivo. Según W. James empero, la base es la experiencia y la garantía del proceso es una impresión subjetiva, con lo que se distancia del pensamiento cartesiano. Sin embargo es notorio que en la apreciación de James no entra en consideración una nota importante de lo racional: la intersubjetividad. En efecto, lo racional no sólo se descubre en la coherencia lógica de los conceptos o de las significaciones del discurso, sino también en las acciones correctas y las operaciones funcionalmente adecuadas, en cuyas realizaciones puede incluso no haber conciencia individual, mas sí, tácita aprobación colectiva.

Entendemos por racional lo siguiente:

1. Racional es lo inteligible. Se opone a lo confuso, borroso y ambiguo. Racionalidad es pues intersubjetividad semántica.
2. Todo lo que se dice concerniente a la realidad debe tener referencia empírica. Racionalidad es intersubjetividad empírica.

3. Racional es lo que se infiere de hechos comprobados, sin que lo inferido sea hecho comprobado. Racionalidad es intersubjetividad lógica.

4. Hay acciones operativas que se realizan de acuerdo a muestras o directivas, cuya justificación es el acto final. Es lo que se ve en las fábricas. La racionalidad como intersubjetividad operativa.

5. Las acciones humanas en una sociedad discurren según normas y reglas fijadas por la moral, el derecho, las costumbres o la tradición. Quien actúa en contra de ellas tiene obviamente conducta irracional. Racionalidad es entonces intersubjetividad normativa.

Todas las enumeradas, son formas de racionalidad. Se ha acentuado el carácter intersubjetivo de ellas para distinguirlas de la pretensión trascendentalista, universalista y ahistórica de la racionalidad clásica, sobre todo la que se expresa con la Ilustración. Con esto no hacemos sino enfocar el problema de la racionalidad, social e históricamente. Racional es lo aceptado por el grupo social. La racionalidad reclama consenso.

Hoy se habla con frecuencia de la racionalidad de fines y medios, esta es la Zweckrationalität de que nos habla Max Weber. Es sin duda la predominante en la modernidad, como en efecto lo afirmó Weber. Éste contrastó empero la Zweckrationalität con la Wertrationalität (la racionalidad del valor). Lo característico de la racionalidad de fines y medios es que los medios pueden ser fines y los fines devenir medios: ningún fin es último y válido en sí. Lo importante es la mediación adecuada para alcanzar el fin, lo que lleva a la cuantificación y al sopesamiento de los medios: el fin pues está condicionado por los medios. La racionalidad de fines y medios lleva a la racionalización de la realidad.

El problema del control de la natalidad que se plantea la sociedad moderna globalizada, ilustra bien el conflicto entre la racionalidad de fines y la racionalidad de valor. Por un lado se ve que la modernidad y las relaciones de poder que se han desarrollado en su seno no podrán mantenerse a menos que se reduzca a cero el crecimiento poblacional. De otro lado los medios efectivos para alcanzar ese fin no podrían aplicarse sin pasar por sobre valores tradicionales en los que se han asentado las relaciones de los hombres en Occidente y que fueron afirmados por la ética protestante. Lo que está en el tapete son valores tradicionales como el respeto a la vida humana en cualquiera de sus manifestaciones.

La situación de conflicto que confronta hoy la modernidad la vio clara Carl Schmitt por los años 40 cuando afirmó que modernidad y moralidad se excluyen mutuamente. Carl Schmitt escribió en su *Positionen und Begriffe* (1940, cap.3) lo siguiente: «La sociedad moderna ha ido siendo indiferente primero a la metafísica, luego a la religión y finalmente a la moral». Recordemos que Max Weber ha ubicado lo moderno dentro del proceso de desencantamiento (*Entzauberung*) del mundo. Ahora bien, un mundo desmitificado y sin valores trascendentes necesita explicarse por sí mismo. «Hegel -nos dice Habermas- explica lo moderno como el rompimiento definitivo con el pasado, como el tiempo de lo más nuevo y abierto completamente al futuro, que quiere y debe entenderse por sí mismo.»³

El proceso de lo moderno se inicia en verdad con el dualismo cartesiano de pensamiento y extensión, espíritu y materia, subjetividad y objetividad. El mundo racional es coextensivo con mi representación del mundo. Naturalmente mi representación es puramente subjetiva; pero si es clara y distinta ha de tener un correlato exacto con el mundo exterior. El dualismo cartesiano busca la garantía de que las cosas son así en la perfección divina. Este es el famoso *itinerarium mentis in Deo* del que ya hablaba San Buenaventura. Reformulaciones sucesivas de este dualismo son el paralelismo psicofísico y la armonía preestablecida. Al perder vigencia el paralelismo de idea y extensión por efecto de la reflexión filosófica y la evolución del conocimiento científico, va a afirmarse el racionalismo voluntarista expresado bien en el positivismo, utilitarismo y pragmatismo.

El proceso es por cierto largo, complicado y difícil de seguir. Valga empero esta esquematización para los fines perseguidos en esta exposición. Por el momento quede precisado que la racionalidad moderna está presidida por la racionalidad de la ciencia y la tecnología, que en esencia expresan el proceso de lo moderno: la racionalización de la realidad. Lo moderno se funda cuando se busca determinar al sujeto. Cuenta Niels Bohr, que lo que le fascinaba de Kierkegaard era la observación de éste, de que la determinación del sujeto lo convierte en objeto y excluye con ello al sujeto como tal, mientras que el intento de volver desde allí al sujeto para por observación hacerlo objeto se torna tarea imposible⁴.

Toda tarea de precisión genera dualismo. Y cuando hay detrás voluntad de dominio, el dualismo se vuelve ontológico. Heidegger ha precisado al respecto: «Gegenstand (=objeto, en alemán) es la traducción de objeto (*objectum* en latín); el ente es experimentado como objeto allí donde el hombre deviene sujeto que experimenta en la objetivación de lo que encuentra una relación fundamental de dominio con respecto del ente. Para los griegos el hombre nunca es sujeto y, en consecuencia, el ente no humano tampoco tiene el carácter de objeto»⁵. Heidegger precisa en otro lugar los alcances históricos de la distinción sujeto-objeto. «Ni el pensar medieval ni el griego conciben la presencia del ente como objeto.»⁶

El dualismo ontológico es entonces un fenómeno moderno. Este dualismo abre una zanja profunda entre el hombre y la naturaleza. «El pensarse el hombre como sujeto al objetivar la naturaleza -dicen Horkheimer y Adorno- ha posibilitado su sobrevivencia mediante el dominio sobre la naturaleza, pero al precio de su enajenación.»⁷ Los fundadores de la Escuela de Frankfurt remontan el proceso de dominio sobre la naturaleza a los albores del pensamiento griego. Pero esta posición es cuestionable. ¿Puede acaso alguien que concibe la naturaleza como objeto explicarse el conocimiento como una relación de identidad? Aristóteles nos dice sin embargo que el alma es en cierto modo todas las cosas, no en acto sino en potencia. En acto cuando las conoce sea por la inteligencia o el sentido⁸. Esta manera de explicarse el conocimiento tiene vigencia, al menos en la Europa medieval, hasta el siglo XIII. La crisis del conocimiento se da en los dos siglos siguientes. Es de esa crisis que sale lo moderno.

Para el moderno el conocimiento es un acto puramente inmanente y representativo: el pensar aprehende la realidad por la representación. El moderno se conecta con la realidad mediante la imagen de la realidad, lo que equivale a decir que opera sobre la realidad por la representación de lo que cree es la realidad. En eso consiste lo que Heidegger ha caracterizado como lo típicamente moderno: la conquista del mundo como imagen⁹.

El hombre griego clásico no se concibe como sujeto, pero se sabe individuo. No es sujeto porque no tiene una relación jerárquica con los demás entes, pero se distingue de ellos como poseedor de facultades. Para Aristóteles el hombre es un zoon lógon éjon (un animal portador del logos). «Logos» es la palabra en la que se presenta la realidad inteligible. Cuatro siglos antes de Aristóteles, en la época de Homero por ejemplo, el hombre no se percibe como poseedor de facultades, digamos de inteligencia, de voluntad.

Bruno Snell nos señala un pasaje ilustrativo de la *Iliada* (Lib. 16) donde «el moribundo Serpedon pide ayuda a su amigo Glauco. Pero éste se halla igualmente herido y no puede ir en su auxilio. Pero Glauco le pide a Apolo que lo libre de los dolores y le infunda fuerzas para ir en ayuda del amigo. Apolo escucha sus ruegos»¹⁰. Glauco no se sabe pues capaz de sobreponerse al dolor y a la adversidad. No se siente centro de la voluntad. Aquí no hay ficción homérica: Apolo es un ser real y su presencia no es una representación o un recurso poético. El hombre de las épocas de Homero sencillamente no tiene interioridad, incluso no se sabe dueño de facultades como las de entender, sentir, decidir. En suma no se sabe un ser inteligente. Tampoco es dable decir que tiene mente aunque ignora que la tiene, porque solamente tiene mente quien sabe que la tiene, lo que no quiere decir que no tenga comportamientos que nosotros llamaríamos inteligentes.

Lévi-Strauss nos habla de la realidad del mito. «El error de la Escuela naturalista -escribe- fue creer que los mitos buscan explicar los fenómenos naturales, cuando en verdad es por medio de éstos que los mitos buscan explicar realidades que no son de orden natural sino lógico»¹¹. Las realidades lógicas no son otra cosa que representaciones de orden mítico apriorístico. Lo que hay entonces es un orden de ideas pero que no están coordinadas por la razón. La razón entendida por nous es una facultad y por ende de alguien. La razón tiene de común con el mito -dicen Horkheimer y Adorno- en que ambos participan del concepto (Begrif), sólo que la razón usa el concepto como instrumento¹². El término «concepto» está empleado por los filósofos de la Escuela de Frankfurt en sentido amplio y por ende de modo impreciso. Lo correcto habría sido decir que lo que es común en el uso es la idea, pues el concepto denota una elaboración subjetiva que naturalmente no se da en el mito.

Por el momento podemos deslindar ya dos cosas: 1. La racionalidad griega no es en modo alguno racionalidad de fines. Para el griego clásico la naturaleza no es una disponibilidad manipulable por el hombre, pues es autónoma y con fines propios. 2. Hay una racionalidad mítica que tiene coherencia lógica, pero no bajo el dominio del hombre, no sería pues jamás una racionalidad subjetiva.

Antes del mito -dicen Horkheimer y Adorno- el hombre tiene una relación mágica con la naturaleza, se comporta miméticamente con respecto a ella¹³. Lo que habría de común entre el hombre mítico y el mágico es que en ambos no hay percepción de su propia capacidad. Pero el mítico, a diferencia del hombre mágico, no se siente campo de acción de fuerzas arbitrarias y hechiceras, sino que cree en un orden. «Los héroes de la Ilíada -dice Snell- no sienten que son centro de fuerzas irracionales, ellos reconocen sus dioses del Olimpo, que constituyen un mundo bien ordenado y pleno de sentido»¹⁴.

La tesis de Horkheimer, Adorno y Snell supone que hay magia sin mito. Sin embargo recientes estudios sobre el mito llevan a pensar justamente al revés: «El mito puede ser sin la magia, pero no éste sin el mito»¹⁵. El mito es, en efecto, personificación de fuerzas. Y no hay magia sin invocación de fuerzas. Lo primario es el rito: El mito, en efecto, deriva del rito y no es que el rito enraice en el mito»¹⁶. Es en el rito que lo pasado y lo distante se vuelven concretamente presentes. «A través del rito -dice Casel- el acontecimiento pasado vuelve a estar presente... Los conceptos de sacrificio, ofrenda, conmemoración, suenan al oído del hombre antiguo como algo absolutamente concreto»¹⁷. Y esto lo escribe Casel para explicar que mediante el rito de la Eucaristía el pan y el vino vuelven a ser compartidos con Cristo como en la Última Cena. Cosa similar sucede en los ritos andinos actuales: La illa de la llama en el rito no está por la llama como un símbolo, sino que es la llama misma. En el rito y por el rito se establecen relaciones con la

divinidad y sus manifestaciones. El hombre del ande por ejemplo, tiene una actitud reverencial ante el camaquen, el apu, la huaca, etc.

No hay actividad agrícola que se inicie sin el pago a la tierra. Los ritos sin embargo no son actividades mecánicas, meramente repetitivas, sino ceremonias presididas por el sacerdote andino, en las que los participantes sienten la presencia del poder de lo sagrado. Cuentan los de la comunidad de Quispillacta (Ayacucho) que cuando sus terrenos de cultivo son invadidos por los ratones o el murmo, recurren a la actividad ritual, no para procurar la exterminación de los ratones o la erradicación del murmo, sino para desviar su propagación, para lo que se precisa de una «conversación» con los ratones y con el murmo. Igual sucede con las heladas o las granizadas.

En el rito entran pues en conversación los humanos con los animales, las plantas y los elementos. Todas estas son prácticas que se realizan aún hoy en los andes. Pareciera empero que a diferencia con el orden mítico griego, que hemos mencionado antes, en el mundo andino no se estaría frente a un orden estable, sino ante una realidad viva, plástica, en todo caso influenciable. Mal haríamos en suponer que no hay aquí también un orden. El rito es ya una práctica ordenada y el mundo un todo armónico, en el que el hombre participa no sólo como ente material, sino en comunidad con lo sagrado (lo numinoso).

En lo que se refiere a la naturaleza del pensamiento andino, Juan van Kessel escribe lo siguiente: «El pensamiento andino no se desarrolla según la lógica científica...sus argumentos en el discurso no son exclusivamente racionales. Valen también argumentos emocionales, afectivos... También maneja argumentos de autoridad, de tradición y de testimonio y esto con más confianza que los argumentos racionales»¹⁸. El error de van Kessel es sin embargo, seguir considerando el pensamiento andino desde la óptica de la racionalidad occidental. Ve en efecto, lo racional del pensamiento andino dentro de un proceso complejo entreverado con elementos religiosos, emocionales, afectivos, sin advertir que lo racional es el proceso mismo, en que los elementos religiosos, tradicionales, etc. constituyen el marco referencial de la manera peculiar como una sociedad siente e interpreta la realidad y en donde se estructura la racionalidad, que en consecuencia también es peculiar. El hecho de que el pensar y actuar del hombre andino no se ajusten a la racionalidad moderna o científica no obliga a concebirlas como irracionales, ni siquiera como arracionales. Simplemente estaríamos frente a otra forma de racionalidad.

Si se buscan los orígenes del mito se descubre siempre sólo etapas de diferentes formas de afirmación racional del ser y de la vida. No hay mito pre-racional arcaico y, en consecuencia, ningún camino que conduzca del mito al Logos: «sólo hay -como dice Hans Blumenberg- una

racionalidad y simbolización cambiante en el curso del tiempo. Lo que cambia es únicamente la percepción de la realidad a través del hombre»¹⁹. Pero ¿que son esas formas de racionalidad?

Definir una forma de racionalidad a través de otra racionalidad, como estamos tentados siempre a hacerlo, es reducirla en última instancia a ésta: es el vicio de la supeditación. «Las formas en las que la racionalidad se expresa en la cultura de una sociedad humana no pueden ser elucidadas simplemente en términos de la coherencia lógica de las reglas, de acuerdo a las cuales son llevadas a cabo las actividades en esa sociedad»²⁰. Pero, ¿cómo acceder a una racionalidad que es totalmente diferente a nuestro modo de pensar? El propio Winch, a quien acabamos de citar, señala una pista. «Es un concepto necesario a la existencia de cualquier lenguaje lo siguiente: decir que una sociedad tiene un lenguaje es también decir que tiene un concepto de racionalidad. No es necesario -continúa Winch- que haya en ese lenguaje una palabra funcionando como «racional», pero cuando menos debe haber rasgos en el uso del lenguaje por sus miembros, que son análogos a los rasgos de nuestro uso del lenguaje que están conectados al uso que le damos a nuestra palabra 'racional'»²¹. ¿Cuáles son esos rasgos análogos?

En toda sociedad, hay lo permisible y lo prohibido, la distinción entre lo correcto y lo que no lo es; también se distingue entre lo real y lo irreal. Hay siempre expresiones lingüísticas para expresar estas distinciones. Si los lenguajes son inconmensurables entre sí -como es hoy generalmente aceptado- es porque en ellos está impregnado el sentido de actitudes fundamentales de la vida del hombre: el sentido de la vida, el misterio de la muerte, la conducta sexual, etc. Estas actitudes básicas están empero condicionadas -como toda la vida del hombre- por el medio geográfico, la tradición, el mito, la historia, las costumbres. Es un error creer -y en éste se funda la soberbia del hombre occidental moderno- que la ciencia es un mandato de una razón intemporal. Los principios en que ella se funda derivan de hechos históricos, igual como los mitos, las leyendas y las creencias en que se fundan los saberes de los diferentes pueblos y sociedades de todas las épocas y lugares. No hay nada en la historia por necesidad.

La historia -nos lo recuerda Basadre- es producto del azar²².

1. Profesor Emérito de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ex-Director de la Escuela de Postgrado, donde actualmente ejercita su labor docente en los seminarios de historia de la filosofía. Ha sido Presidente de la Sociedad Peruana de Filosofía. Nació en Lima (1928) y realizó sus estudios universitarios en la Universidad de San Marcos, en Alemania y Canadá. Ha publicado en el Perú y México numerosos artículos y libros sobre el pensamiento antiguo. Actualmente realiza una investigación sobre los conceptos de Espacio y Tiempo en la antigüedad y en el mundo moderno, así como sobre la racionalidad andina.

2. Expresión de Jean Baudrillard, citada por Bernhard Waldenfels, «Schatten der Aufklärung». En: *Informatio Philosophie*, Nº 1/95 p. 26.

3. Jürgen Habermas, Die Neue Unübersichtlichkeit. Frankfurt, 1985.
4. «Has Bohr an Kierkegaard faszinierte, war dessen Beobachtung, dass die Bestimmung des Subjektes es zum Objekt mache und damit das Subjekt als solches ausschalte, Während der Versuch, daraus wieder zum Subjekt zurückzukommen, wider seine Betrachtung als Objekt unmöglich mache». Kurt Hübner, Die Wahrheit des Mythos, München 1985.
5. Martin Heidegger, Von Wesen und Begriff der Physis. Aristóteles, Physik B,1. En: Wegmarken, Frankfurt 1976, p.321.
6. Martin Heidegger, Wissenschaft und Besinnung. En: Vorträge und Aufsätze, teil 1, p. 43-44: «...weder das mittelalterliche noch das griechische Denken stellen das Anwesende als Gegenstand».
7. Max Horkheimer y Theodor Adorno, Dialektik der Aufklärung. Frankfurt 1969, p.12.
8. Aristóteles, De anima, Lib. III, 2, 431b 21.
9. Martin Heidegger, Die Zeit des Weltbildes. En: Holzwege, Frankfurt 1950, p. 87: «Der Grundvorgang der Neuzeit ist die Eroberung der Welt als Bild».
10. Bruno Snell, The Discovery of the Mind, Oxford 1953, p.20.
11. Claude Lévi-Strauss, La pensée sauvage, Paris 1962, p. 126.
12. Horkheimer y Adorno, op. cit.
13. Horkheimer y Adorno, loc. cit.
14. Bruno Snell, op. cit. p. 22.
15. Kurt Hübner, op. cit. p. 348: «Der Mythos vernag ohne Magie, nicht aber diese ohne den Mythos zu sein».
16. W. R. Smith, Religion der Semiten, Freiburg 1899, p. 299: Smith piensa «...dass beinahe in jedem fall der Mythos aus dem Ritus hergeleitet ist und nicht der Ritus im Mythos wurzelt».
17. O. Casel, Altchristlicher Kult und Antike, en: Jahrbuch für literatur wissenschaft, Münster 1923, p. 11: «durch den symbolischen ritus» werde «das alte Ereignis wieder Gegenwart».
18. Juan van Kessel, Ritual de producción y discurso tecnológico andino, Puno, 1991, p. 21.
19. Hans Blumenberg, Arbeit am Mythos, Frankfurt 1979, p. 14. Cf. también: Christoph Jamme, Einführung in die Philosophie des Mythos, Darmstadt 1991, p. 5.
20. Peter Winch, «Understanding a primitive society». En: American Philosophical Quarterly, vol. 1, Nº 4, 1964.
21. Peter Winch, op. cit.
22. Jorge Basadre, El azar en la historia y sus límites, Lima 1973.