

RAZÓN Y PASIÓN: DE LA RACIONALIDAD COMO ABSTRACCIÓN A LA RACIONALIDAD COMO ENCUENTRO CON EL OTRO

Adolfo León Grisales Vargas
Profesor de la Universidad de Caldas

PALABRAS CLAVE:

Ambiente, ética.

Uno de los temas álgidos en el debate ético contemporáneo es el que tiene que ver con el relativismo cultural. Las posturas de los llamados filósofos posmodernos, así como algunas de las vertientes de la hermenéutica filosófica, se suelen descalificar porque sus planteamientos conducen a la imposibilidad de establecer criterios universales y definitivos para juzgar el bien y el mal. Así por ejemplo, Adela Cortina, Habermas y otros, consideran que con ellos se abre la puerta al irracionalismo. Según Mardones: "Si no poseemos ningún criterio universal de verdad, justicia, preferibilidad racional, discernimiento ético, ¿cómo podremos escapar a la arbitrariedad del poder, de la violencia del más osado o más salvaje?".(1)

De otro lado, se acepta que la razón occidental ha operado desde la modernidad, sobre todo, con una actitud niveladora y etnocéntrica que la ha conducido a juzgar equivocadamente otras culturas. Hacer caer en la cuenta de este error a la razón, es de todos modos lo que habría que concederle a esos planteamientos relativistas. Salvador Giner, en la introducción al texto de Peter Winch "Comprender una sociedad primitiva" (uno de los textos clásicos del relativismo), sostiene que el relativismo de Winch es saludable sólo en tanto que "señala dificultades importantes y nos previene contra los desmanes de cualquier creencia ciega en la superioridad de nuestro propio lenguaje. Por ello, la aceptación crítica de su aportación no puede implicar la destrucción del universalismo ético"(2). Igualmente Mardones, conciente de esto se pregunta: "Pero, ¿cómo llevar a cabo hoy un programa que defiende una ética universal, una concepción pluralista de la razón, que respete sus diversas dimensiones y no olvide las críticas posmodernas a los proyectos de fundamentación?".(3)

Resulta hoy más o menos claro que desconocer la diversidad conduce al fundamentalismo, pero al mismo tiempo se considera inaceptable que no se pueda apelar a una razón y unos valores universales. Se perfilan entonces tres posibilidades al pensamiento: el relativismo, el fundamentalismo y una tercera vía que pretende reconciliar ambos extremos haciendo del fondo de la crítica relativista una posibilidad para perfeccionar la razón concientizándola de sus limitaciones. Christoph Jamme, en su libro "Introducción a la filosofía del mito", sostiene una postura en esta dirección cuando afirma: "No puede tratarse de abolir la razón centrada en el sujeto, reducida a razón instrumental, sino de completarla [...]. El trabajo de mito debe servir de impulso para una labor comprensiva dedicada a la razón que debe acabar entendiendo que pasar la frontera es condición previa para llegar a la posibilidad de su autocognición".(4)

Frente a lo anterior, lo que quiero mostrar es que los tres planteamientos resultan insuficientes por cuanto todos suponen un concepto enteramente abstracto de racionalidad. La modernidad construirá su concepto de razón escindiéndola de la tradición y del mundo; trazando límites absolutos entre lo racional y lo irracional; y marginando en la irracionalidad las experiencias más profundas del ser humano, al reducir la posibilidad de la verdad al método científico. En el plano de lo moral, el problema del relativismo se plantea en un contexto donde lo ético se supone escindido de lo estético, esto es, la moralidad se separa del sentimiento. Las posturas se han movido entonces entre los polos de una ética idealista y alejada del mundo o el extremo de una ética estetizada, donde el hombre se despedaza en una sucesión inconexa de imágenes.

Fundamentalismo, relativismo y reconciliación no hacen sino oscilar entre los polos o recomponer mecánicamente la unidad. Cuando, de un lado, al relativismo se lo acusa de irracional, se lo hace desde ese concepto abstracto de racionalidad; y de otro lado, esa tercera vía, al buscar la reconciliación no lo hace desde una resignificación de lo racional, sino desde una mera composición por partes, una suma de pedazos de un lado y del otro, donde lo racional no resulta pensado como algo cualitativamente distinto de lo que construyó la modernidad, sino sólo cuantitativamente diferente: como un mero artilugio de la propia razón para no volverse dogmática y negarse a sí misma.

La modernidad parece levantarse sobre una serie infinita de oposiciones que desgarran finalmente al hombre: racional-irracional, objeto-sujeto, naturaleza- cultura, tradición-cambio, entre otras. Y es como si toda la historia del pensamiento moderno occidental oscilara entre uno de los dos extremos o persiguiera su reconciliación. El problema, sin embargo, creo que no se reduce a optar por la racionalidad o la irracionalidad o a juntarlas, sino que exige replantear el sentido mismo de lo racional. Desligar la ética de la estética fue desligar la razón de la pasión, del deseo, del sentimiento. Pero fue a su vez negarle toda capacidad cognitiva a la pasión. Con ello se eliminó un sentido profundo que tenía el concepto de razón,

relativo a nuestra capacidad de orientación en el mundo; la razón estaba relacionada con los motivos prácticos de la acción con vistas a la convivencia humana. En otro plano, desconocer la capacidad cognitiva de la pasión equivale a desconocer la capacidad que nuestro propio cuerpo tiene para reconocer lo que le es saludable y lo que le hace daño (aunque quizás éste no sea otro plano, en el fondo es el mismo, la incapacidad del hombre contemporáneo para articular lo que quiere comer y lo que debe comer, tal vez responda a la misma atrofia o embotamiento de los sentidos por negarnos durante tanto tiempo a confiar en su capacidad cognitiva; nuestras papilas gustativas, igual que nuestra pasión, han sido vistas como algo que debemos complacer o martirizar, pero no como algo con lo que podemos efectivamente conocer el mundo).

Gadamer considera que es a partir de Kant que se consolida la escisión entre lo racional y lo irracional, dada la separación que establece entre ética y estética y a la restricción que hace del concepto de conocimiento al uso teórico y práctico de la razón. El gusto, dice Gadamer, ese concepto central de la estética, cumplía una función social y vinculadora desde la antigüedad, al punto que podría afirmarse que, en su sentido más profundo y abarcante, la ética de Platón y de Aristóteles sería una ética del buen gusto. Sin embargo, a partir de Kant, la noción de gusto se habrá de restringir a una inclinación enteramente subjetiva, cuya capacidad de juzgar no es cognitiva. De modo que apelar al gusto deja de tener el sentido de apelar a un ideal normativo social y vinculante, para significar el hacerlo a un razonamiento relativista y escéptico sobre la diversidad de los gustos⁽⁵⁾. Desde entonces todo intento por reconciliar ética y estética ha sido entendido como un planteamiento que soporta la moralidad en una inclinación subjetiva enteramente ciega a lo tocante a la convivencia social. Y en el campo del arte igualmente se ha creído que, orientado por el gusto, es imposible decidir o valorar.

Podríamos decir entonces que la abstracción y delimitación del concepto de lo racional trajo, entre otras, la consecuencia de atrofiar una de nuestras capacidades cognitivas fundamentales: la pasión, el sentimiento. La desconfianza de la razón hacia el sentimiento la llevó a requerir elaborar complejos aparatos conceptuales para justificar la racionalidad de sus valores morales. Aparataje que le garantizará la supratemporalidad y universalidad de esos valores. Pero en esto encontramos varios problemas. Primero, mecánicamente se asume que la supratemporalidad y universalidad de los valores de suyo garantiza una convivencia humana justa. Es decir, se cree falazmente que la consistencia interna de los argumentos es suficiente para que resulten convincentes en la vida práctica. Segundo, asociado a lo anterior, encontramos que toda pretensión de una verdad supratemporal surge precisamente de la negación de la propia temporalidad, como un intento desesperado por escapar de la limitación humana. Por ello dicho aparataje resulta inocuo o manipulable cuando se lo conecta con el espacio vital en donde se despliega la existencia humana.

La comodidad de descargar en dichos valores nuestra acción, entumece nuestra sensibilidad para el trato cotidiano con los otros y obnubila la capacidad crítica. En un comentario muy agudo, Jean Grondin sostiene que: "No precisamos criterios supratemporales para denunciar la dictadura de Hitler u otros fenómenos absurdos menos calamitosos. La crítica se emprende siempre y en primer lugar en nombre del sufrimiento infringido por tales insensateces, de modo que no necesita el apoyo de principios atemporales. El sufrimiento infringido o temido, a nivel mayor o menor ofrece siempre los mejores argumentos para la crítica. La hermenéutica puede agudizar la conciencia para este hecho. Se podría objetar tal vez que esto no sirve para evitar para siempre las calamidades. Es cierto, pero si pudiéramos encontrar principios capaces de evitar por sí solos la injusticia, no haría falta siquiera mantener una discusión sobre el bien y sobre las condiciones de una convivencia justa. La llamada a la vigilancia y la capacidad crítica de los seres humanos en conexión con un advertencia contra utopías metafísicas es la contribución nada despreciable de la hermenéutica a esta discusión".⁽⁶⁾

En otras palabras, no necesitamos a Kant para saber que la dictadura fascista fue abominable, basta apelar al sufrimiento, al corazón. Y si las razones del corazón no pueden tener carácter universal y atemporal, mejor. Eso nos previene de la ilusión de que algún día podremos prescindir del corazón y descansar en una racionalidad abstracta. Y no se trata de confiar ciegamente en el corazón, sino de comprender que la falibilidad del corazón nos exige estar en permanente alerta, en una actitud crítica permanente.

Las cosas se han invertido de manera perversa. La razón era, digámoslo así, la que marcaba límites al corazón, su función era en cierto sentido secundaria. Nuestra orientación en el mundo para decidir entre lo saludable y lo dañino, lo bueno y lo malo, era marcada por el cuerpo, y nuestra razón estaba al servicio del cuerpo. Hoy, en cambio, se ha recurrido al cuerpo, al corazón, para marcarle límites a la razón. Lo que prima, y tiene en cierto modo una finalidad en sí misma, es la razón. Es ella entonces hoy la que decide entre lo saludable y lo dañino, lo bueno y lo malo, y nuestro cuerpo se encuentra al servicio de la razón. Ese cuerpo del que, a inicios de la modernidad, prescindió gloriosa la razón, vuelve a ser reivindicado en nuestros días. Pero su aparición ha vuelto a ser oscurecida por quienes, no teniendo otra opción que aceptar su evidencia, pero incapaces de aceptar su irreductible y extraña (por no decir milagrosa) singularidad, lo instrumentalizan, lo racionalizan, ubicándolo al servicio de la razón.

Pero aún hace falta otro elemento para que no se piense que estoy apenas desplazando la racionalidad al cuerpo. Se trata de replantear la razón como aquella capacidad de elaborar argumentos atendiendo a su coherencia interna, para pensarla como una capacidad vinculante. Es decir, frente a una razón entendida como monólogo, abocada a sí misma, una razón entendida como diálogo, cuyo cumplimiento no es la coherencia interna entre varias ideas, sino la relación coherente entre varios dialogantes. Donde ser racional no consiste en construir ideas que "deberían" ser comprendidas y aceptadas por todos, sino en conseguir comprender y ser comprendido, convencer y ser convencido por un otro concreto, singular.

En este sentido, ser racional no consiste en ser capaz de elevarse en el plano de las ideas de lo singular a lo universal, sino en ser capaz, en el plano de la acción y la convivencia social, de elevarse de la perspectiva subjetiva a la posición del otro, esto es, de abrirse al diálogo.

Desde este ángulo, podemos seguir sosteniendo lo que ya decía Aristóteles, el hombre es un ser racional. Pero esto no tiene otra connotación distinta a que somos en la palabra dirigida a otro, y en la que es dirigida a nosotros. Hölderlin, lo vio con claridad cuando se refirió a los humanos como "ese diálogo que somos". Tal vez entonces no sea atrevido afirmar que lo que nos hace humanos es esa capacidad de estar en diálogo con otros y con el mundo. No es gratuito que en los albores de la humanidad el hombre entablara una conversación con las cosas del mundo, y que el poeta y el chamán ocuparan un lugar privilegiado justo por esa capacidad de conversar con el sol, con la lluvia, con las piedras, capaces de comprender su lenguaje profundo y responderles.

La razón monologal nos ha encerrado en nosotros mismos y nos ha vuelto incapaces de comprender el lenguaje del mundo y de los otros, sólo nos escuchamos a nosotros mismos. La incomprendibilidad del lenguaje de los otros y de las cosas nos ha llevado a creer que no son sino cosas inertes, que no hablan, que de una u otra manera nos obstaculizan y en consecuencia debemos dominarlas. Los más condescendientes suelen creer que cuando se decía 'madre tierra' o 'hermano sol' y 'hermana luna', esas eran metáforas para decir realmente otra cosa. Pero no son metáforas, son expresiones de una actitud radical dialogante, de una racionalidad dialogante sostenida en sus más profundas consecuencias.

Si somos diálogo, entonces finalmente el puente entre una y otra cultura no depende de encontrar 'respuestas' universales en ese diálogo que sostenemos con el mundo y los otros, sino de que se sostengan las condiciones que hacen posible el diálogo. Somos humanos en tanto sostenemos una actitud dialogante con el mundo, con los otros y son nosotros mismos.

Nuestra ciencia y nuestra racionalidad son cerradas al diálogo. Tal vez no hay una actitud más intolerante y cerrada al diálogo que la de quien exige y ofrece demostraciones, que la de quien cree que se puede "tener la razón".

Si somos diálogo entonces las palabras no son los nombres o etiquetas de las cosas, son las respuestas con las que le replicamos al mundo, son las preguntas que le hacemos al mundo. Las cosas a su vez no son apenas cosas, son las respuestas que nos ofrece el mundo, son las preguntas que nos lanza. A su vez el mundo no es algo por detrás de las cosas, así como nosotros no somos alguien detrás de las palabras, el mundo es en las cosas igual que nosotros somos en las palabras. Aunque también, las palabras son en las cosas y las cosas son en las palabras.

En suma, y retomando el hilo inicial de nuestro tema, creo que si de lo que se tratara fuera de establecer principios universales y atemporales, uno podría ser: el otro puede tener razón.

NOTAS:

1. MARDONES, José María. El neoconservadurismo de los posmodernos. En: En torno a la posmodernidad. Barcelona : Anthropos, 1994. p. 24.
2. WINCH, Peter. Comprender una sociedad primitiva. "Introducción". Barcelona : Paidós, 1994. p.26.
3. MARDONES, Op. cit., p.32.
4. JAMME, Christoph. Introducción a la filosofía del mito. Barcelona : Paidós, 1999. p. 21.
5. Véase GADAMER, Hans-Georg. Verdad y método I. Salamanca : Sígueme, 1997. p. 73.
6. GRONDIN, Jean. Introducción a la hermenéutica filosófica. Barcelona: Herder, 1999. p. 34.

Close Window