

EPISTEMOLOGÍA E HISTORIA DE LA CIENCIA

SELECCIÓN DE TRABAJOS DE LAS V JORNADAS

1995

Alberto Moreno

Editor



ÁREA LOGICO-EPISTEMOLÓGICA DE LA ESCUELA DE FILOSOFÍA
CENTRO DE INVESTIGACIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons atribución NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina



¿HAY UNA RACIONALIDAD COMUN A TODOS LOS HOMBRES? TEMAS WEBERIANOS DE DISCUSION

Introducción

En un artículo anterior (Pérez Zavala, C. 1994 b) preguntábamos si la universalidad de la razón es propia de la especie humana o si más bien es exclusiva de la cultura europea. Como occidentales, aceptamos las razones de K. Apel (1985) y de J. Habermas (1983) a favor del lenguaje, de la argumentación y la razón. Creemos que la razón es la capacidad de articular argumentos en la red del lenguaje. Pero, esta razón así definida, es propia de la historia de Occidente? Aunque virtualmente pertenezca a la especie humana, podría de hecho esta razón ser patrimonio solamente de algunos? Citábamos un trabajo de G. Ortiz (1993) en el cual - teniendo en cuenta los planteos de J. Habermas y su remisión a J. Piaget y a L. Kohlberg - se plantea la cuestión de si la racionalidad es propia de la especie humana, apareciendo en estadios avanzados del proceso evolutivo de la misma o si, más bien, corresponde a las culturas que han alcanzado un pleno desarrollo del poder de esta racionalidad. (Habermas, J. 1992).

"La pregunta es hasta dónde los modos de aprendizaje racional no suponen la satisfacción de un puñado de intereses enganchados en pulsiones básicas de los sujetos que interactúan, lo que remitiría a una sociedad desarrollada. Esta es una dificultad que se origina en la posición de Habermas, decidido a afirmar la universalidad sin renegar de la dimensión empírica". (Ortiz, G. 1993:43-44). Aunque Habermas deja en claro que el proceso de racionalización no se identifica con el proceso de desarrollo europeo, sin embargo, dados los presupuestos genético-evolutivos de su teoría, se hace muy difícil pensar cómo las sociedades que no han seguido las mismas líneas de desarrollo pueden haber alcanzado el fruto de la misma racionalidad.

En las páginas que siguen intentaremos, en primer lugar, transitar otro camino para arribar a la racionalidad, en segundo lugar señalamos el lugar en que el camino de Max Weber debe cambiar de dirección y en tercer lugar planteamos el tema de los puentes entre distintos tipos de racionalidad, preguntando si hay algo que importa más que la discusión sobre la racionalidad misma.

1. En camino hacia una racionalidad integral.

Para Platón la idea de justicia era la que daba las pautas no sólo del buen obrar como individuos sino y sobre todo como ciudadanos. Pero ya entre los griegos la buena administración se consideraba producto de la eficacia en el obrar. En la actualidad, y con las diferencias del caso, ambos paradigmas se mantienen y confrontan. Es el viejo problema

de la legitimación, al cual se ha referido recientemente Osvaldo Guariglia (**Ideología, verdad y legitimación**, 1993) . A pesar de las protestas de J. Winckelmann, recuerda el autor, muchos investigadores, apoyándose en **Wirtschaft und Gesellschaft** (**Economía y sociedad**) (M. Weber 1988c) colocaban al sociólogo de Erfurt entre los defensores de la eficiencia. Se justificaba tal adscripción extremando la interpretación de Weber cuando definía la sociología como ciencia puramente descriptiva y entendiendo que él quería evitar todo tipo de juicio valorativo. Se agravaba la situación puesto que la sociología weberiana se presentaba ciertamente como una tipología de estructuras construídas, o ideal-típicas.

El hecho de que Max Weber, discípulo de Rickert, se moviera dentro de un círculo de ideas neokantianas no fue tenido en cuenta, fue encubierto por la preocupación neopositivista de la época que vio lo que quiso ver. En este marco, es destacado más bien el carácter nominalista y funcional de los tipos de dominio.

Weber ha dicho que "no son los intereses (materiales o ideales) los que dominan inmediatamente el obrar humano, sino las ideas. Pero las imágenes del mundo, que fueron construídas por las ideas, han sido con frecuencia los guardagujas, los que han seleccionado las vías en las cuales la dinámica de los intereses llevó adelante la acción" (Weber, M. 1988, I:252).

Distingue entre intereses materiales e intereses ideales o bien entre constelaciones de intereses. Unos se refieren a la felicidad de los hombres, como el irle a uno bien o tener salud y larga vida y otros a lo que Weber llama "salvación" (**Heil**) en un sentido muy amplio. Se ha desdoblado así la necesidad que tanto puede ser externa como interna. El hombre, señala Schluchter (1979: 39), es un ser que no sólo otorga sentido y significación (**Bedeutung**) sino que *necesita* sentido y significación material e ideal. Los hombres luchan no sólo por la posesión de los bienes externos sino también por la posesión de los bienes internos. La lucha no es sólo en torno a intereses de clase sino también en torno a cosmovisiones. Los intereses se hallan también mediados históricamente: son interpretados e institucionalizados. Tan pronto como el hombre logra abandonar la etapa de un "naturalismo preanímista" empieza, con ayuda de la abstracción y la diferenciación a simbolizar. Lo atraen cosas y sucesos, pero también *significaciones*. Nace un mundo de ideas que guía el obrar humano. (Schluchter, W. 1979: 40).

Estos sistemas de símbolos actúan como guardagujas, pero no bastan, hacen falta también los caminos, los medios para alcanzar los bienes de la felicidad (**Glück**) y de la salvación (**Heil**) . Entre las ideas y los intereses actúan de mediadores los órdenes de la vida (**Lebensordnungen**) . Pero sólo a través de la institucionalización logran las necesidades externas e internas un tratamiento y una solución socialmente relevante.

Guariglia observa que la legitimidad de un régimen político es vista en Max Weber oblicuamente a través del sistema de creencias que confieren "estabilidad al sistema". La aparición de esta valoración tácita en el plano metacientífico permite distinguir a Weber de otros científicos sociales adscritos al sistema de eficacia en el poder. El estaba lejos de creer que la valoración estaba inserta en la naturaleza de las cosas.

En **Wissenschaft als Beruf** (**Ciencia como profesión**) combate Weber la creencia ingenua en una ciencia natural "sin presupuestos ni valoraciones". Así, la medicina da por

sentada la valoración de disminuir el sufrimiento humano. Y además hay otras valoraciones que funcionan como guías de la conducta, como formadoras de órdenes de vida. Las distintas valoraciones, por otra parte, se hallan en una insoluble lucha entre sí. (Guariglia, O. 1993:233-234).

Toda la alocución de **Ciencia como profesión**, dirigida por Weber a los estudiantes alemanes tiende a mostrar que la ciencia, de la cual se esperó tanto, no puede dar respuesta a las preguntas: "¿Qué debemos hacer?", "¿Cómo debemos vivir?". (Weber, M. 1988b:598). En la *Zwischenbetrachtung* (Interludio) tiene Weber a la vista siete órdenes de la vida o esferas de valor, el parentesco, la religión, la economía, la política, el arte, la sexualidad o erótica y la ciencia (reino del conocer por el pensamiento). (Weber, M. 1988a, I: 540 ss.)

Es evidente que Max Weber les está atribuyendo a la verdad, a la religión, a la belleza, al amor, a las relaciones de utilidad, una fuerza para orientar la vida sólo comparable al poder de los antiguos dioses y de ningún modo está privilegiando un modo sobre los otros. En este sentido, queremos decir, tampoco privilegia la neutralidad valorativa.

Pero para poder llegar a conclusiones claras y que respondan a las hondas exigencias de nuestra época, el pensamiento de Max Weber necesita ser acotado y también corregido.

2. El recodo

El no adhería al paradigma de la eficiencia, tampoco a la racionalidad calculatoria del Estado moderno. Pensaba que la dominación burocrático-legal era un hecho histórico, lamentable pero inevitable. Con esto queremos indicar que para Weber no había conciliación posible entre justicia y eficiencia. Y esa herida debía quedar abierta hasta desembocar en el sombrío panorama descrito por Horkheimer y Adorno (*Dialektik der Aufklärung*). El desencantamiento del mundo moderno deja librada cada esfera de acción a sus leyes específicas.

El problema que para Weber es insoluble no lo es si se piensa que el sujeto o los sujetos que obran de acuerdo a la justicia o a la eficiencia no tiene o no tienen por qué ser distintos. Y las leyes específicas no tienen por qué ir necesariamente por carriles contrarios. Weber no niega el camino de la intersubjetividad, lo afirma mucho antes que Habermas. Pero desestima como mera ilusión toda hipótesis empírica sobre el desarrollo paralelo de una racionalidad valorativa *práctica*, deduce ilegítimamente obligaciones de conveniencias, cae en la falacia naturalista que consiste en deducir prescripciones de premisas fácticas y usa términos teóricos cargados de valoraciones. Dijimos que el sujeto de las valoraciones y el de la producción es el mismo. ¿Dónde está la ceguera del gran filósofo y sociólogo alemán? El camino se ilumina si se recuerda que para Rickert las valoraciones forman parte de las categorías de nuestra razón práctica, en cambio para Weber las valoraciones (que no niega) tienen un carácter *empírico: arbitrario y contingente*. El problema está en la disolución de la razón, en haber creído que se podían dividir la única razón del hombre en *teórica y práctica*. "Si el núcleo común se pierde, deja de existir el criterio que permite agrupar tipos históricos distintos bajo el mismo rubro" (Guariglia, O. 1993: 278). El problema es que está convencido de que no se puede justificar racionalmente la validez normativa y si alguien quisiera fundamentarla le diría que esos fundamentos son puro espejismo.

Para Kant *bueno* deja de ser una propiedad *natural* y pasa a "expresar la sujeción de una acción a una norma universalmente válida" (o.c.:285) . Desaparece toda escala natural de valores y sólo queda en pie una norma de acción , el imperativo categórico. Se ha producido la separación entre dos esferas, se ha perdido la convicción de que las dos formas de la razón puedan tener una raíz última.

En Max Weber la armonía preestablecida entre desarrollo técnico-económico y democracia se disuelve. "El mundo de la moderna ciencia y de la moderna industria es un mundo desencantado, sin sentido, que carece, por lo tanto, de una armonización total y última de intereses y de fines" (o.c.:286). En lugar de la ética de la convicción (basada en valores últimos) pone la de la responsabilidad (propia del estadista).

Frente a Kant y Max Weber, nos parece acertada la afirmación de Osvaldo Guariglia de que los criterios de elección no deben ser *instrumentales* sino *prácticos*. Es menester, reconstruir una base *normativa* y racional, intersubjetivamente válida.

Un gran paso se da si se recupera la unidad de la razón además de la intersubjetividad. El sujeto de la decisión económica y el de la decisión a nivel cotidiano es el mismo. Por otra parte el sujeto de la historia, más allá de los anunciados determinismos o de la fuerza de la inteligencia artificial, o de la negación caprichosa del sujeto, sigue siendo el hombre. El hombre puede controlar su propio abuso de la naturaleza, puede reconvertir o destruir la maquinaria bélica, puede inventar nuevas pautas para la producción.

3. Construyendo puentes

Por qué somos cautelosos para afirmar la comunicación entre todos los hombres basada en la racionalidad argumentativa?

Acción comunicativa indica en realidad la meta deseable, indiscutible. Si se logra la comunicación no sólo a nivel grupal, regional, nacional, sino universal, no hay nada más que pedir.

Pero en las soluciones de J. Habermas se habla de una comunidad que sutura las quiebras en la comunicación recurriendo al poder argumentativo de la razón. Pero esto supone un tipo de razón (discursiva, expresiva y normativa) común a todos. Y supone un modo de argumentar común a todos.

Notamos aquí dos fallas. La primera es que cuando uno pregunta: de qué razón estamos hablando se nos dice que es la razón ya no como algo fijo, sino la razón que deviene desde los griegos, la razón que tiene historia, en la cual también nosotros estamos, los latinoamericanos. Esa razón que tiene *esta* historia es *un* tipo de razón. Habermas no lo niega, él ha estudiado someramente otras formas de razón siguiendo en especial a los antropólogos. Pero es indudable que cuando argumenta lo hace de acuerdo a la razón que viene de Grecia y pasa por el Iluminismo.

De ahí el segundo problema: los argumentos bien armados, racionales, impecables desde el punto de vista de la lógica, llegan en realidad a todos los hombres?

Miremos a nuestros países. Empecemos por nuestro contorno natural, los vecinos, el lugar de trabajo, los medios de transporte. Ampliemos nuestra inspección a los comerciantes, a los políticos, a la misma universidad. Realmente no nos daría miedo salir a la calle

armados de argumentos?

Pero este desamparo es un fenómeno propio de los países de lento desarrollo?

Aunque en algunos países de Europa o América quizá se dé un alto porcentaje de personas que razonan convenientemente, o al menos que se muestran disciplinadas, no se puede generalizar demasiado este criterio.

Dos guerras, Vietnam, Bosnia, la guerra del Golfo, drogas, alcohol, no denotan mucha influencia de la argumentación.

Se puede responder diciendo que ya va a llegar la argumentación desde los medios científicos al pueblo. No está mal que se intente generalizar el uso de la razón argumentativa, pero por ahora no basta y es urgente señalar otros caminos.

Si la meta es la comunicación entre los hombres por razones éticas, científicas y de convivencia o de supervivencia, si existen diversos tipos de racionalidad y el poder de argumentar lógicamente no llega a todos los hombres, la solución puede ser establecer *puentes* entre los diversos tipos de racionalidad.

Desde el momento que es posible traducir un idioma o un dialecto a otro idioma o dialecto, es posible la comunicación entre cosmovisiones. Según N. Chomsky los terrícolas pueden comunicarse entre sí, no así los que viven en distintos planetas o (agregamos) en distinta dimensión. Si hay un fundamento de todos los idiomas, como podría ser una razón o realidad X, pueden continuar el estudio los especialistas. Pero para el resto es urgente trabajar las condiciones de posibilidad de los acuerdos entre los distintos tipos de racionalidad.

Los *argumentos* del mundo actual tienen que ver con la *práctica*. El desarme tiene que ver con los jóvenes cuando decían: la revolución no nos dijo qué era el amor. Los cambios en Europa del Este tienen que ver con lo que muchos decían: la ideología no nos hace vivir mejor. Los acuerdos entre árabes e israelíes tienen que ver con el cansancio de la muerte cotidiana.

La cuestión urgente, entonces, no es saber si hay un tipo de razón o si hay una razón privilegiada sino cómo es posible superar las barreras entre culturas, aún dentro del mismo país.

BIBLIOGRAFIA

APEL, K.O. 1985. *Transformación de la Filosofía*. Madrid.

HABERMAS, J. 1983. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid; 1992.

Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt.

GUARIGLIA, O. 1993. *Ideología, verdad y legitimación*. México.

MICHELINI, D.J. y otros. 1993. *Racionalidad y cultura en el debate Modernidad-Postmodernidad*. Río Cuarto.

ORTIZ, G. 1993. "Ilustración y modernidad en Europa y Latinoamérica" en Michelini, D.J. y otros. 1993.

SCHLUCHTER, W. 1979. *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*. Tübingen.

WEBER, MAX. 1988 a *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I, II, III*. Tübingen; 1988 b *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen; 1988 c *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen.