

## CONFLICTO DE RACIONALIDADES

Xoan—Lois Pintos

Escribir hoy no es inocente. Hablar y sobre todo pensar, tampoco. Quizá nos parezca que tenemos que bajar a otros niveles más profundos para poder ejercer inocentemente nuestra capacidad de búsqueda del conocimiento o de la expresión. Quizás si nos dedicáramos a la ciencia, o ¿por qué no al mito?

Cuando pretendemos hoy fundamentar cualquier tipo de saber para hacer de él una “ciencia”, ¿qué estamos buscando? ¿una certeza? ¿una verdad? ¿la seguridad de no basarnos o de no producir algo erróneo, equívoco? ¿la inocencia recuperada por el control racional de nuestro discurso?

En principio, el problema consistiría en ponernos de acuerdo, en llegar a algún tipo de consenso con las corrientes del pensamiento que deciden hoy lo que puede ser admitido como científico, o está condenado a las tinieblas exteriores de la ideología, la irracionalidad o la banalidad.

Si tenemos un mínimo sentido de la oportunidad o bien nos acogemos a la tendencia dominante o ascendente en la parcela del saber a la que se dedican nuestros desvelos, o bien nos situaremos en la posición marginal de críticos inasequibles al desaliento, aut ojustificados socialmente de no haber conseguido nunca un reconocimiento “académico”, a pesar de nuestros supuestos méritos.

Pero cada una de estas alternativas se subdivide a su vez en otras varias que prácticamente nos remiten a una opción personal no fácilmente renunciabile. Queremos escribir y queremos pensar, y lo queremos hacer nosotros, en las circunstancias históricas actuales y actuando así pretendemos estar haciendo algo cuya finalidad no consiste únicamente en satisfacer pacíficamente nuestro narcisismo o nuestra agresividad, ni tampoco porque creamos que tenemos algún mensaje de salvación que comunicar al resto de nuestros conciudadanos. Simplemente pretendemos razonar

sobre determinados temas que las necesidades profesionales han metido en el cotidiano quehacer de alguien que no sabe hacer otra cosa que contar a otros —normalmente dentro de las instituciones docentes de este país— lo que se le ocurre acerca de lo que ha vivido, lo que ha leído, lo que vive y lo que lee y también, por qué no, acerca de lo que sueña, teme y desea.

Parece necesario, para enfocar en su amplitud y determinar con la mayor precisión posible el tema de este trabajo enunciado como “Conflicto de racionalidades”, entrar en la definición de algo tan obvio como la postura que mantenemos con respecto a si pensamos ‘*que tenemos razón*’ cuando decimos lo que decimos. Quizás fuese más correcto enunciar el tema diciendo que de lo que se trata es de ‘*en qué nos basamos para decir —con verdad— que tenemos razón*’, frente a otros que también pretenden tener razón, pero que llegan a resultados distintos, contrarios o incompatibles con los nuestros.

El problema, que algunos pretenden resolver con fórmulas expeditivas, tiene mucho que ver con la posición que asumimos con respecto a la tradición filosófica occidental de los últimos cinco siglos. La fórmula más expeditiva y simplista vendría a situar en un bando a todos aquellos pensadores con los que sintonizo y etiquetarlos con el pomposo título de “la tradición del pensamiento *racional* de occidente”; los demás, ya se sabe, caen en el más crudo e injustificado irracionalismo cuyos resultados históricos de inhumanidad están a la vista de todos. Pienso que este tipo de caricatura del pensamiento no es exclusivo de una sola corriente, sino que puede surgir de cualquier hermenéutica de tendencia dogmática (Cfr. G. LUKACS, *Die Zerstörung der Vernunft*; K. POPPER, *The Open Society and Its Enemies*).

Por supuesto que hay fórmulas mucho más refinadas de pelagianismo intelectual. Una de las que tuvo más éxito en los últimos años (y no sé si reaparece ahora con nuevos ropajes) es la de establecer la frontera sobre la difícilmente definible línea de “lo crítico”; basta entonces con apellidar el propio pensamiento como *crítico* (“Teoría crítica”, “Marxismo crítico”, “Racionalismo crítico”...) y todo parece clarificado: uno es crítico, los demás repulsivamente dogmáticos: “Gegen alle neutral—analytischen, konservativ—hermeneutischen, dogmatisch—apologetischen und utopisch—eschatologischen Tendenzen, die im heutigen philosophischen und theologischen, aber oft auch in wissenschaftlichen Denken anzutreffen sind, tritt er (el “Racionalismo crítico”) für ein kritisches Modell der Rationalität ein, das in einem ganz bestimmten Sinne dialektisch genannt werden mag...” (H. ALBERT, 1968, 6—7).

Pero no porque los problemas caigan en formulaciones simplistas dejan de ser problemas. El nuestro en concreto, que al principio formulábamos en términos de

lenguaje común (en qué nos basamos para poder decir que “*tenemos razón*”), podría expresarse ahora con mayor precisión y complejidad.

Cuando algún saber pretende pasar más allá de la propia experiencia individual y establecer, por tanto, un discurso que pueda ser comprendido por un grupo determinado o por el conjunto de los miembros de una colectividad social, tiene que apelar a determinadas referencias que sean o puedan llegar a ser comunes al grupo, y esto, no en base a circunstancias históricas coyunturales, sino por la apelación a estructuras permanentes comunes a los distintos individuos. Lo que en cada época histórica, o para cada sociedad o grupo particular sea eso común que posibilite la fundamentación de los distintos discursos no puede ser algo dejado al azar de los resultados posibles, o propuestos por alguna mente intelectualmente privilegiada, sino tiene que ver con la vida de los hombres concretos que tienen que ser capaces de captar o de transmitir tales referencias. De ahí que el problema del conocimiento —no tanto en el aspecto de “teoría del conocimiento” o gnoseología, cuanto en el sentido de qué conocimientos o saberes pueden ser considerados como válidos y en base a qué reclaman esa validez— sea un elemento básico a la hora de presentar una fundamentación coherente de cualquier tipo de saber.

Diríamos, en consecuencia, que uno de los presupuestos básicos de todo saber es su epistemología, o el enunciado de las condiciones de validez de las afirmaciones que se permitirá exponer. Y lo problemático de este tipo de presupuesto es que no se da de una vez por todas: que la validez de un discurso no está vinculada propiamente a las reglas de su lógica interna, sino que depende de algo tan ajeno al discurso como puede ser las instancias sociales que deciden —autoritaria, democrática o tiránicamente— acerca de lo que se va a aceptar como “verdadero”, “científico”, “filosófico”, etc., etc. Tenemos así, en este conjunto problemático, una implicación múltiple de los distintos elementos contenidos en el saber sociológico por ejemplo, o cualquier otro.

El tratamiento de este conjunto problemático ha sido muy diverso según las distintas tradiciones de pensamiento. Dado el objetivo del presente estudio, nos ha parecido más conveniente seleccionar de entre las varias posibilidades una línea que, arrancando de Max Weber, encuentre en Jürgen Habermas su continuación actual (y consiguiente transformación), y enfrentarla con otras posibles formulaciones alternativas (formulaciones que tomaremos de H. Marcuse, Merleau-Ponty, Sartre y Ricoeur), para terminar esbozando brevemente nuestra propia posición.

## 1. MAX WEBER: una tipología de la acción y de la razón

La consabida simplificación a la que suelen ser sometidos los grandes autores por necesidades del actual tipo de docencia han incidido de lleno en las ideas generales que se toman como eslógans weberianos. Por ello es muy de agradecer el reciente trabajo de Gert Müller sobre "The notion of rationality in the work of Max Weber" (G.H. MUELLER, 1970). Pienso que entre los mejores aciertos de este estudio están el haber captado la doble entrada que definiría para Weber cada uno de los cuatro tipos de "acción social", y el desdoblamiento de la 'Zweckrationalität' en dos tipos distintos de racionalidad una más propiamente técnica y otra más estratégica.

Curiosamente podemos encontrar en la tradición weberiana una tensión muy significativa con respecto al problema que nos ocupa. Por un lado, está claro que el elemento que diferencia las realizaciones de la llamada cultura occidental —incluido en un lugar preminente el sistema capitalista— es su fundamentación racional: "Lo característico de la diferenciación histórico-cultural es en primer lugar, qué esferas y en qué dirección se racionalizan. Lo que importa inmediatamente después es: reconocer el carácter propio del racionalismo occidental, y dentro de él el moderno, y explicar su surgimiento" (M. WEBER, 1968, 351). Pero Weber no extrapola, en absoluta, este concepto de racionalidad, al contrario, lo relativiza: "Irracional es algo que no tiene en—sí permanente sino que se considera tal desde un determinado punto de vista 'racional'. Para el irreligioso es irracional todo género de vida religiosa, lo mismo que para el hedonista toda vida ascética, por más que, comparado con su valor último, pueda ser una racionalización. Con este artículo quisiera contribuir a descubrir en su pluridimensionalidad el sólo en apariencia sencillo concepto de lo 'Racional'" (M. WEBER, 1920, 35).

¿De dónde proviene esta tensión del pensamiento weberiano? Pienso que de la consideración que hace acerca de la acción social, o, dicho de otro modo, de que asume como punto de partida de su reflexión no el pensamiento (o el lenguaje) acerca de lo que hacen los hombres y la comprensión de lo que hacen, sino las acciones concretas que nos encontramos diariamente y, sólo posteriormente, las posibles explicaciones de las mismas. Sin entrar ahora en la amplia exposición de lo que Weber denomina "conceptos sociológicos fundamentales" (Cfr. M. WEBER, 1922, 5-45), sí tendremos que clarificar la doble fundamentación de la distinción entre los cuatro tipos de acción: "Zweckrational", Wertrational", "tradicional" y "afectiva" (ibid. 20).

Por un lado tendríamos una diferenciación según los tipos de interés, de valores y de acuerdos que se ponen en juego: según ello, las acciones "Zweckrationale" y "tradicionales", estarían movidas por intereses materiales, se referirían a valores

externos y serían fruto de acuerdos racionales, mientras que las “wertrationale” y “afectivas”, por el contrario, se incoarían en base a intereses ideales, con predominio de los valores internos y bajo un acuerdo del sentimiento subjetivo. Pero si, en un estadio anterior del pensamiento weberiano, asumimos, como parece que, en parte hizo Weber, el modelo de Tönnies no se daría —en interpretación de Müller (Cfr. G.H. MUELLER, 1969, 151–152— una identificación de la “Gesellschaft” con lo “Zweckrationale” y de la “Gemeinschaft” con lo “wertrationale”, como sería de esperar, sino que se plantea una “quer-verbinding”, en la que la Zweck- y la wertrationale acción aparecen ambas como acciones organizadas, deliberadas, ‘racionales’, y por tanto en la línea de la *Vergesellschaftung*, mientras que la acción tradicional y la afectiva aparecen como no organizadas, inconscientes, ‘irracionales’, y por tanto en la línea de la *Vergemeinschaftung* (Cfr. F. TONNIES, 1935, 27–32).

¿Se quedaría el intento weberiano en una simple clasificación de las acciones sociales, sin intentar pasar más allá y comprender lo que está debajo de los comportamientos humanos? En principio, la caracterización que hemos ofrecido de los distintos tipos de acciones no permite simplificar los campos y delimitar con toda precisión lo racional de lo irracional, pues ambos se encuentran atravesados por intereses, valores y acuerdos. Tendremos, entonces que dar un paso más y afrontar el problema de los distintos tipos de “racionalidad”.

“Hay que recordar aquí de nuevo que “Rationalismus” puede significar cosas muy distintas. Así: algunos piensan en aquella especie de racionalización que se propone el pensador sistemático como imagen del mundo: creciente dominio de la realidad a través de conceptos abstractos cada vez más precisos, o, por otro lado, la racionalización en el sentido de la consecución metódica de un determinado objetivo prácticamente dado a través de una combinación precisa de los medios adecuados. Ambas son cosas muy distintas a pesar de la últimamente inseparable reciprocidad” (M. WEBER, 1968, 430). Parece que lo que se desprende de estas palabras de Weber es que, como fundamentación de la razonabilidad de una acción sólo podemos apelar a dos tipos de racionalidad estrechamente vinculados entre sí, una especie de racionalidad “ideológica” (que al mismo tiempo se mostraría como “científica” al dominar conceptualmente la realidad con precisión creciente), y una racionalidad más bien de tipo tecnológico o estratégico que sabe las reglas de la adecuación de medios y fines. Pienso que aquí adquiere todo su sentido la distinción de G. Müller, cuando dentro de la *Zweckrationalität* encuentra dos caracteres que pueden entrar en oposición —y que de hecho han entrado en contradicción en el desarrollo actual de las sociedades industrializadas—, a saber la orientación “utilitarian-conative” y la “technical-constructive” (Cfr. G.H. MULLER, 1979, 156–157).

De aquí que el modelo inicial de tipo dual se vuelva tripartito y se puedan establecer características diferenciadas de cada uno de los tres tipos. Tendríamos, en primer lugar, la *Zweckrationalität*, entendida como una racionalidad que se ejerce predominantemente en el ámbito social y está basada en el interés material y lo que Mommsen denomina, en este contexto, “Wille zur Macht”; por esto su orientación fundamental es utilitaria—intencional y constituye el entramado más profundo de lo que se viene a denominar Status y estratificación social, pues es la racionalidad que está en la base de la estructura social. Finalmente, a este tipo de racionalidad correspondería un tipo determinado de ética que sería la “*Machtethik*”, que tendría más que ver con Machiavelo y la “*réalpolitik*” de Bismark (que no le desagradaba del todo a Max Weber) que con la ética del Sermón de la Montaña, que criticará precisamente por su carácter absoluto de todo o nada en la que no se tienen en cuenta para nada las consecuencias (Cfr. M. WEBER, 1968, 172—174). Vendría después, la *Wertrationalität* que de algún modo se podría entender polar con la anterior, al menos en una serie de características, pues su ámbito es el subjetivo y tiene más que ver con lo moral que con lo social; como está basada en la búsqueda de la identificación y del compromiso, su orientación básica es de tipo idealista—evaluativa, por lo que tiene más que ver con la conciencia y el carácter, o, en otras palabras, con la estructura personal más que con la estructura social. En contraposición con la racionalidad anterior aquí la ética que correspondería sería la “*Gesinnungsethik*”, pues se trata de actuar más a partir de las propias convicciones que de la conveniencia de la coyuntura oportunamente considerada. Por último, y como desdoble posterior del primer tipo de racionalidad, tendríamos la que Müller denomina “*Systemrationalität*”. Si la primera se ocupaba en lo social y la segunda en lo moral, esta racionalidad reclama como ámbito propio el dominio de lo formal y por ello de un determinado tipo de objetividad (la que se deriva del correcto uso de las reglas formales del tipo que sean); más bien se basa en el cálculo y la consistencia interna de tipo sistémico por lo que su orientación fundamental es de tipo técnico—constructivo; correspondientemente su campo de acción son los sistemas culturales y todo tipo de estructuras artificiales (en cuanto contrapuestas a “naturales”). Respecto al tipo de ética que le correspondería a esta racionalidad quizás el último Weber lo denominaría “*Verantwortungsethik*”, aquella ética que sabe medir las consecuencias de las acciones y calcular los resultados, aunque otros gustan de llamarla “*Wissenschaftsethik*”.

En resumidas cuentas, partiendo de las formulaciones weberianas acerca de la acción social, desarrolladas posteriormente en una posible tipificación de las racionalidades que les subyacen, nos encontraríamos con tres tipos de razón que, simplificadaamente podríamos denominar: “estratégica”, “práctica” y “técnica”. Veamos ahora cómo se ha desarrollado esta tradición liberal de comienzos del siglo en las formulaciones post—marxianas de la última “Escuela de Frankfurt”.

## 2.— J. HABERMAS: la interacción y el trabajo en la base de la comunicación

El intento weberiano de construir conceptualmente el cambio institucional sobre el concepto de “Racionalización”, utilizado para designar el efecto del progreso técnico y científico sobre el marco institucional de las sociedades en proceso de “modernización”, se ve prolongado en el catálogo parsoniano de los pares alternativos de orientaciones de valor (afectividad/neutralidad, particularismo/universalismo, a descripción/adquisición, difusividad/especificidad) (Cfr. T. PARSONS, 1951, 116—125), que pretenden agotar las decisiones fundamentales a tomar en el paso de una sociedad tradicional a otra modernizada.

Habermas se plantea la necesidad de una nueva formulación de la cuestión que supere el enfoque subjetivo de ambos y lo sitúe en un nuevo marco categorial. Para ello parte de la distinción fundamental entre “Arbeit” e “Interaktion”. Por *Arbeit* (o la acción *zweckrational*) entiende “o bien la acción instrumental o la elección racional o una combinación de ambas” (J. HABERMAS, 1968, 62). Esta acción instrumental se dirige según reglas técnicas basadas en el saber empírico, las cuales implican en todo caso prognosis condicionadas sobre sucesos observables, ya sean físicos o sociales, sujetas a comprobación de su plausibilidad o falsedad. La conducta de la elección racional se dirige según estrategias basadas en el saber analítico, que implican deducción de reglas de preferencia y máximas generales, cuyos enunciados pueden ser correcta o erróneamente deducidos. La acción racional con respecto a un fin realiza fines definidos bajo circunstancias dadas; pero mientras que la acción instrumental organiza los medios que pueden resultar apropiados o no según los criterios de un control efectivo de la realidad, el actuar estratégico depende sólo de una correcta valoración de las posibles alternativas, que surge de una deducción auxiliada por valores y máximas.

El segundo concepto —“Interaktion”— desemboca en el de “acción comunicativa”: “Unter kommunikativen Handeln verstehe ich andererseits eine symbolisch vermittelte Interaktion” (Ibid.). Esta acción comunicativa se dirige según normas válidas obligatorias, que definen las expectativas de rol y que tienen que ser reconocidas y comprendidas por al menos dos sujetos actuantes. Estas normas sociales se robustecen mediante sanciones; su sentido se objetiva en la comunicación del lenguaje común. Mientras que la validez de las reglas técnicas y las estrategias a las que antes aludíamos dependía de que fueran válidos enunciados empíricos verdaderos o analíticamente correctos, la validación de las normas sociales se fundamenta en el entendimiento intersubjetivo sobre intenciones y se asegura por el reconocimiento general de obligaciones. En ambos casos el no cumplimiento de las reglas tiene

diferentes consecuencias. Una conducta incompetente que incumple las reglas técnicas comprobadas o las estrategias correctas está condenada a fallar por el fracaso; el castigo lo lleva consigo al no llegar a la realidad. Una conducta desviante que va contra las normas reconocidas desencadena sanciones que sólo están ligadas externamente con las reglas, es decir a través de convenciones. Las reglas aprendidas de la acción zweckrational nos equipa con la disciplina de las destrezas, mientras que las normas internalizadas nos proporcionan una estructura de personalidad. Las destrezas nos posibilitan el resolver problemas, las motivaciones nos permiten ejercitar la conformidad con la norma.

Pero estos dos tipos de conceptualizaciones se están dando dentro de una dinámica social concreta por lo que podemos distinguir los sistemas sociales según predomine en ellos la acción zweckrational o la interacción. El marco institucional de una sociedad está constituido por normas mediadas por la interacción lingüística; pero hay sub-sistemas como el sistema económico o el aparato de estado (para tomar los mismos ejemplos de Max Weber), en los que los principios son institucionalizados por acciones zweckrational, y por otro lado, hay otros sub-sistemas como la familia o el parentesco que se apoyan primordialmente en las reglas morales de la interacción. Por ello, al nivel analítico, concluye Habermas con una distinción general entre “*dem institutionellen Rahmen einer Gesellschaft oder der sozioculturellen Lebenswelt*” y “*den Sub-Systemen zweckrationalen Handelns, die darin “eingebettet” sind*” (J. HABERMAS, 1968, 65).

Y es entonces cuando se puede formular de nuevo el concepto weberiano de “*Rationalisierung*”. En este último nivel la racionalización ha conducido a un gran avance científico-técnico, pero, para Habermas, “este proceso de desarrollo de las fuerzas productivas puede ser un potencial de liberación si y sólo si no sustituye a la racionalización en el otro nivel” (J. HABERMAS, 1968, 98). Pues esa racionalización al nivel del marco institucional solamente se puede realizar en el medio de la interacción lingüísticamente mediada, esto es a través de la supresión de las barreras de la comunicación. La discusión pública, no censurada y libre de dominación, sobre la adecuación y deseabilidad de los principios orientadores de la acción y sus correspondientes normas a la luz de los efectos socio-culturales de los avances técnicos en el nivel de los sub-sistemas, es el único medio en el cual es posible, para Habermas, algo así como una “*Racionalización*”.

Este mismo tema es retomado por nuestro autor en uno de sus artículos más recientes (Cfr. J.HABERMAS, 1976, 9-48). El arranque de sus reflexiones es la preocupación por situar una teoría de la evolución social; tal teoría de la evolución social consistirá primordialmente en un intento de “*Rekonstruktion*” del Materialismo Histórico, que no significa ni una restauración ni un renacimiento del marxismo, sino

“que se desmonta una teoría y se vuelve a poner en forma nueva, para mejor alcanzar el objetivo que ella se ha planteado a sí misma” (ibid. 9). Es en ese contexto donde Habermas reconoce la oscuridad que reina desde el comienzo sobre los fundamentos normativos de la teoría social marxista; Marx no tuvo que ocuparse especialmente de esta tarea. Sin embargo, afirma Habermas que todavía hoy se puede tener una ética filosófica que no se limita a enunciados metaéticos, sólo si se consigue reconstruir los presupuestos y procedimientos comunicativos generales de la justificación de normas y valores.

Los desarrollos posteriores retoman el problema de la racionalización en el contexto de la normatividad social, pues derecho y moral sirven a la regulación consensual de los conflictos de las acciones, y con ello al mantenimiento de una intersubjetividad amenazada y de la comprensión entre sujetos capaces de hablar y de actuar. Para Habermas no está suficientemente desarrollada la teoría de la comunicación, pero está convencido de que las estructuras normativas no siguen simplemente el camino evolutivo del proceso de reproducción y no obedecen simplemente al modelo de problemas sistémicos, sino que tienen más bien una historia interna. La racionalización del actuar tiene influjo no solamente sobre las fuerzas productivas sino también, de una forma específica sobre las estructuras normativas. Las acciones zweckrationale pueden tratarse bajo dos aspectos: la eficiencia empírica de los medios técnicos y la consistencia de la elección entre los medios apropiados. Las acciones y los sistemas de acción pueden ser racionalizados bajo ambos aspectos. En las circunstancias históricas de la acción social estas dos racionalizaciones significan un incremento de las fuerzas productivas, una implementación del saber de amplias consecuencias sociales. Por ello hay que distinguir cuidadosamente entre las estructuras de racionalidad y el desarrollo lógico del saber que pueden ser cambiados, los mecanismos que pueden esclarecer los correspondientes procesos de aprendizaje, y las condiciones marginales bajo las que se puede ampliar el saber disponible. Pero la cuestión está en si otros procesos de racionalización no son tan importantes o más para la explicación de la evolución social. Habermas recuerda el papel dado por Marx a los movimientos sociales, y parece, de algún modo, conectarlos con la acción comunicativa. Esta está orientada al seguimiento de normas validadas intersubjetivamente que se vinculan con las recíprocas expectativas de conducta; se presupone la base de validación de la conversación (‘Rede’), pues las exigencias de validez universales (tales como la verdad, la exactitud o la lealtad) hacen posible el consenso. La acción comunicativa no puede ser racionalizada bajo el aspecto técnico de los medios escogidos ni bajo el estratégico de la elección de medios sino sólo bajo el aspecto práctico—moral de la capacidad de imputación del sujeto actuante y de la capacidad de justificación de las normas de la acción.

Si volvemos la vista atrás y recordamos la tipología weberiana de la racionalidad, nos encontramos con que Habermas ha desarrollado los dos primeros tipos, el de la *Zweckrationalität* y el de la *Wertrationalität* (transformado en *kommunikatives Handeln*). ¿Qué ha sucedido con el modelo de la *Systemrationalität*, de la racionalidad eminentemente técnico—constructiva? Para responder a esta cuestión sería necesario entrar en la amplia polémica que Habermas mantiene con Niklas Luhman y que abarca prácticamente todos los años setenta (Cfr. J. HABERMAS/N. LUHMAN, 1971, BEITRAGE 1, 1973, NEUE BEITRAGE, 1974, H.J. GIEGEL, 1975, N.LUHMAN, 1973).

Como ello parece desbordar excesivamente los límites de este trabajo nos limitaremos, a modo de simple ejemplo alusivo, corriendo conscientemente al peligro de la simplificación, a reproducir algunas afirmaciones contrapuestas de ambos autores. Luhman ha sido el que más amplia y directamente se ha ocupado de desarrollar el tipo sistémico de la racionalidad, siendo las dos categorías claves de su reflexión las de 'Sinn' (sentido) y 'Komplexität' (complejidad), cuya función se descubre claramente en la definición que ofrece de lo que entiende por "Sentido": "Sinn ist die Ordnungsform menschlichen Erlebens, die Form der Prämissen für Informationsaufnahme und bewusste Erlebnisverarbeitung, und ermöglicht die bewusste Erfassung und Reduktion hoher Komplexität" (HABERMAS/LUHMAN, 1971, 61). Pero, donde se presentan de forma más cruda las consecuencias de su reflexión es en una de sus conclusiones: "Realmente puede ser que aquel que busca razón todavía de algún modo tiene que creer en la dominación ('Herrschaft'). La teoría de los sistemas se ha emancipado de la razón y de la dominación. Para ella la razón no es ningún criterio y la libertad de dominación una simple perogrullada del pensamiento, que no puede ser postulada ni idealizada. Razón y dominación son para ella conceptos no establecidos congruentemente ni en el sentido de la tradición antigua europea ni en el sentido de la Ilustración que contra ella reacciona; son conceptos ya inútiles en absoluto" (ibid., 401). No entro en las posibles interpretaciones de estos enunciados, pues su aparente claridad me parece que oculta una ambigüedad harto compleja como para resolverla con un simple comentario crítico. Baste, por ahora, la contraposición con Habermas, al que vamos a retomar en una de las conclusiones del trabajo que estábamos analizando. "Racionalización significa aquí anulación de aquellas relaciones de fuerza que se introducen inevitablemente en las estructuras de comunicación y que impiden la producción consciente de conflictos y una regulación consensual de los mismos por medios de barreras tanto intrapsíquicas como interpersonales. Racionalización significa la superación de tales comunicaciones sistemáticamente deformadas" (J. HABERMAS, 1976, 34). Nos encontramos, por tanto con una doble propuesta, la tecnológica y la política.

¿Se podría resolver en tales términos el problema que nos ocupa? ¿Será la sinrazón del sentido la que aminorando el grado de complejidad social reinante y estableciendo unas estrategias de supervivencia adaptadas al nuevo orden nos proporcione una base suficientemente sólida para fundamentar los saberes científicos, o, por el contrario, tendremos que acudir a una nueva razón ilustrada que se haya mostrado con suficiente fuerza como para superar las barreras de la comunicación equívoca y pueda establecer un nuevo equilibrio de poderes, cuya estrategificación nos proporcione las posibilidades de un acuerdo sobre los principios éticos que haya que reconocer y sobre la validez objetiva de determinados marcos interpretativos de la sociedad? .

Pienso que la búsqueda que emprendimos no se cierra con estas dos propuestas. Más bien creo que es necesario ahondar algo más e intentar descubrir otras posibles alternativas.

### 3.— Otros modelos alternativos.

El intento de trazar una construcción teórica de la cultura más allá del principio de actuación es “irrazonable” en un sentido estricto. La razón es la racionalidad del principio de actuación. Inclusive al comienzo de la llamada civilización occidental, mucho antes de que este principio fuera institucionalizado, la razón fue definida como un instrumento de restricción, de supresión instintiva (en la jerga freudiana); el dominio de los instintos, la sensualidad, fue considerada eternamente hostil y contraria a la razón. Las categorías dentro de las que la filosofía ha compendiado la existencia humana han mantenido la conexión entre la razón y la supresión: todo lo que pertenece a la esfera de la sensualidad, el placer, el impulso tiene la connotación de ser antagonista de la razón, se ve como algo que tiene que ser subyugado, restringido.

Sin embargo, el dominio de la razón represiva nunca fue completo: su monopolio del conocimiento nunca quedó sin respuesta. Cuando Freud subrayó el hecho fundamental de que la fantasía (la imaginación) guarda una verdad que es incompatible con la razón, estaba siguiendo una larga tradición histórica. La fantasía es cognoscitiva en tanto que preserva la verdad del Gran Rechazo, o, positivamente, en tanto que protege, contra toda razón, las aspiraciones de una realización integral del hombre y la naturaleza que son reprimidas por la razón. La cultura basada en el principio de actuación se inclina ante las extrañas verdades que la imaginación mantiene vivas en el arte popular y los cuentos de hadas, en la literatura y el arte; ellas han sido interpretadas y han encontrado su lugar en el mundo popular y también en el académico.

Es muy significativa a este respecto la contraposición que nos propone Marcuse entre los mitos prometéicos y los órficos. “Si Prometeo es el héroe cultural del esfuerzo y la fatiga, la productividad y el progreso a través de la represión, los símbolos de otro principio de la realidad deben ser buscados en el polo opuesto. Orfeo y Narciso (como Diónisos, el antagonista del dios que sanciona la lógica de la dominación y el campo de la razón, con el que están emparentados) defienden una realidad muy diferente. Ellos no han llegado a ser los héroes culturales del mundo occidental: su imagen es la del gozo y la realización; la voz que no ordena sino que canta; el gesto que ofrece y recibe; el acto que trae la paz y concluye el trabajo de conquistar; la liberación del tiempo que une al hombre con dios, al hombre con la naturaleza” (H. MARCUSE, 1953, 172).

No es extraño este recurso marcusiano al mito, pues las imágenes de Orfeo y Narciso reconcilian a Eros y Tanatos. Recuerdan la experiencia de un mundo que no está para ser dominado y controlado, sino para ser liberado —una libertad que dará salida a los poderes del Eros, encerrados ahora en las formas reprimidas y petrificadas del hombre y la naturaleza o cosificados y alienados por su transformación en productos comerciales de consumo—. La experiencia del mundo órfico y narcisista niega lo que sostiene el mundo del principio de actuación. La oposición entre el hombre y la naturaleza, el sujeto y el objeto, es superada. El ser es experimentado como gratificación, que une al hombre y la naturaleza de tal modo que la realización del hombre es al mismo tiempo la realización, sin violencia, de la naturaleza. Tendremos que recordar, con Freud, que “nuestro actual sentido yoico no es más que el residuo atrofiado de un sentimiento más amplio, aún de envergadura universal, que correspondía a una comunión más íntima entre el *yo* y el mundo circundante. Si cabe aceptar que este sentido yoico primario subsiste —en mayor o menor grado— en la vida anímica de muchos seres humanos, debe considerársele como una especie de equivalente del sentimiento yoico del adulto, cuyos límites son más precisos y restringidos” (S. FREUD, 1930, 11). Dicho de otra manera más comprensible, el narcisismo sobrevive no sólo como un síntoma neurótico, sino también como un elemento constitutivo en la construcción de la realidad, coexistiendo con el yo maduro de la realidad.

Por ello, el Marcuse de los últimos años se vuelve hacia la estética, pues, “contra todo fetichismo de las fuerzas productivas, contra el sometimiento continuado de los individuos a las condiciones objetivas (que siguen siendo relaciones de dominación), el arte representa el objetivo último de todas las revoluciones: la libertad y la felicidad del individuo” (H. MARCUSE, 1978, 138). Y a esta conclusión se puede llegar precisamente porque “la lógica interna de la obra de arte culmina con la irrupción de otra razón, otra sensibilidad, que desafían abiertamente la racionalidad y la

sensibilidad asimiladas a las instituciones sociales dominantes” (ibid. 67). El problema se plantea en la posible transhistoricidad de eso “otro” que surge en el arte y su posible asimilación funcional como una nueva racionalidad que reintroduzca la estructura de dominación en este nivel de la experiencia humana.

Sin embargo, la aportación marcusiana a nuestra problemática puede entenderse al nivel de una invitación a no encerrarse en un tipo único de racionalidad, pues las múltiples experiencias del hombre, aún en situaciones de dominación y alienación, no se dejan reducir a un único campo, el de las reglas del pensamiento lógico-racional. El cómo accede al campo de las otras experiencias, el cómo se descubren otras racionalidades y las consecuencias que ello conlleva son los aspectos problemáticos de esta aportación.

.....

Desde un ámbito cultural muy distante al que venimos de reseñar como es el de autores franceses —que una tradición periodística quiso rotular como “existencialistas”, y que una tradición más actual pretende reducir a etiquetarlos como meros “fenomenólogos”— desde las obras de Sartre y Merleau-Ponty se nos ofrece otra posible alternativa al problema de la fundamentación del saber y el conocimiento.

Nos limitaremos al máximo en nuestra presentación, pues aunque los autores a los que acudiremos son mal conocidos —quizás precisamente porque se pretende saberlos ya que figuran hasta en las antologías de textos para bachilleres—, no podemos emprender en esta ocasión una hermenéutica más crítica que la habitual de su pensamiento. Para evitar cualquier posible tentación de intentarlo, nos reduciremos al comentario de dos textos, uno de Sartre y otro de Merleau-Ponty. Comencemos por el de Sartre, tomado de su obra fundamental *L'être et le néant*:

“L'esprit de sérieux a pour double caractéristique, en effect, de considérer les valeurs comme des données transcendentes, indépendentes de la subjectivité humaine, et de transférer le caractère “désirable”, de la structure ontologique des choses à leur simple constitution matérielle. Pour l'esprit de sérieux, en effect, le *pain* est désirable, p.e., parce qu'il *fait vivre* (valeur écrite au ciel intelligible) et parce qu'il *est* nourrissant. Le résultat de l'esprit de sérieux qui, comme on sait, règne sur le monde, est de faire boire comme par un buvard les valeurs symboliques des choses par leur idiosyncrasie empirique: il met en avant l'opacité de l'objet désiré et le pose, en lui-même, comme désirable irréductible. Aussi sommes nous déjà sur le plan de la morale, mais concurremment sur celui de la mauvaise foi, car c'est une morale que a honte d'elle et n'ose dire son nom; elle a obscurci tous ses buts pour se délivrer de l'angoisse. L'homme recherche l'être à l'aveuglette, en se cachant le libre projet qu'est cette recherche: il se fait tel qu'il soit *attendu* par des tâches placées sur

sa route. Les objets sont des exigences muettes, et il n'est rien en soi que l'obéissance passive à ces exigences" (J.P. SARTRE, 1943, 721).

No es posible entretenerse ahora en una hermenéutica global de este texto y situarlo en el contexto del proyecto filosófico sartriano, y en concreto como expresión del fracaso de un determinado tipo de moral. Basten para la ocasión una interpretación de lo que pensamos que Sartre nos quiere decir.

Si quisiéramos encontrar una notación que expresara el sartriano "Esprit de sérieux" para nuestro medio, tendríamos que poner algo así como "academicismo", "espíritu o enfoque académico". Este tipo de enfoque escinde, para Sartre, el valor del deseo reduciendo la materialidad a la empiricidad. El resultado consiste en la desaparición de lo simbólico absorbido (como por un secante) por lo empírico. De ahí que esta posición sea considerada por Sartre como una moral con mala fe porque no se reconoce a sí misma como tal, oculta el proyecto de la libertad y liberación humana y reduce al hombre a su conjunto de roles.

Si he traído este texto a colación no es tanto por la crítica justa que hace de lo "académico", cuanto porque en él encuentro una primera formulación de lo que ya podemos denominar como "conflicto de racionalidades". "El resultado del espíritu de 'sérieux'... es hacer beber como por un secante los valores simbólicos de las cosas por su idiosincrasia empírica". Se oponen aquí la opacidad de lo objetual y la posibilidad de comprensión de lo simbólico; si utilizamos otra terminología: el conflicto está entre la racionalidad experimental y la simbólica. Si nos sometemos a una de ellas, o bien perdemos la capacidad de entender algo de la realidad, o bien nos encontramos con nuestros propios deseos y sin rastro de materialidad.

Por supuesto que esta primera aproximación es todavía poco elaborada y un tanto confusa. Pero si nos acercamos a Merleau-Ponty podemos descubrir un elemento que no aparece tan explícito en el primer Sartre. Afirma Merleau:

La cultura no nos da nunca significaciones absolutamente transparentes, la génesis del sentido nunca está acabada. Lo que llamamos con derecho nuestra verdad, sólo la contemplamos en un contexto de símbolos que datan nuestro saber. Sólo tenemos entre manos arquitecturas de signos cuyo sentido no puede ser planteado separadamente, no siendo sino la manera como se comportan uno con otro como se distinguen uno del otro, —sin que tengamos siquiera el consuelo moroso de un vago relativismo, ya que cada una de estas etapas es ciertamente una verdad y será salvada en la verdad más amplia del futuro. (M. MERLEAU-PONTY, 1960, 52-53).

Si nuestra verdad es aquello que nos hace "tener razón", si la racionalidad es un control del acceso a la verdad, lo que Merleau nos está diciendo es que esa

racionalidad, ese “tener razón” de nuestra verdad está siempre en conflicto con la significación y el sentido, y que ese sentido no se puede desprender del contexto simbólico históricamente condicionado. Lo que queremos decir, “nuestra razón”, no está delante de nosotros, fuera de todo lenguaje, como una pura significación. Nos instalamos en una situación con nuestras capacidades expresivas y las confrontamos con ella; nuestros enunciados racionales con el balance final de estos intercambios. Como afirma Merleau al final de su artículo “Le langage indirect et les voix du silence”: “Toda acción y todo conocimiento que no pasen por esta elaboración, y que quisieran plantear valores que no estén encarnados en nuestra historia individual o colectiva, o bien, lo que viene a ser lo mismo, escoger los medios por un cálculo y un procedimiento totalmente técnico, recaen más acá de los problemas que quisieran resolver. La vida personal, la expresión, el conocimiento y la historia avanzan oblicuamente y no derechamente hacia unos fines o unos conceptos. (Y termina Merleau, en plan aforístico) Lo que se busca demasiado deliberadamente no se consigue, y las ideas, los valores no le faltan a aquel que ha sabido en su vida filosófica entregar la fuente espontánea de ellos (M. MERLEAU-PONTY (1960) 104).

Esas distintas racionalidades —vida personal, expresión, conocimiento, historia—, a las que desde luego se podrían añadir unas cuantas más, como por ejemplo el cuerpo —o la corporalidad como base necesaria de todo simbolismo—, dado que “avanzan oblicuamente” hacia sus objetivos se chocan o mezclan entre ellas. Unas veces aparece con toda claridad el primado de una de ellas que organiza a las demás, otras el conflicto se encubre bajo la negación del carácter de racionalidad a todo lo que no sea la “Verstand”. Lo que va apareciendo cada vez con mayor claridad para la tradición filosófica existencial y hermenéutica es precisamente el conflicto de las interpretaciones.

Quizá sea precisamente Paul Ricoeur —que reúne bajo ese título “Le conflit des interprétations” sus más importantes ensayos hermenéuticos— el que haya llegado a una formulación muy clarividente del problema de exégesis que se halla implicado en el conflicto de las diversas racionalidades.

“Mi problema es pues éste: ¿cómo puede pensarse a partir del símbolo, sin volver a la vieja interpretación alegórica, ni caer en la trampa de la gnosis? ¿Cómo sacar del símbolo un sentido que ponga en movimiento el pensamiento, sin suponer un sentido ya presente, oculto, disimulado, recubierto, ni caer en el pseudo-saber de una mitología dogmática? Quisiera intentar otra vía, la de una interpretación creadora, una interpretación que respete el enigma original de los símbolos, que se deje enseñar por él, pero que, a partir de ahí, promueva el sentido, forme el sentido, en la plena responsabilidad de un pensamiento autónomo. ¿Cómo un pensamiento puede ser a la vez *ligado* y *libre*? ¿Cómo mantener juntas la inmediatez del símbolo y la mediación del pensamiento?” (P. RICOEUR, 1969, 296).

El conflicto de racionalidades se ejemplifica aquí de forma eminente entre el símbolo y el pensamiento. Aunque el símbolo sea para Ricoeur “algo que da que pensar”, y que por lo tanto la racionalidad simbólica no se puede concebir sin la racionalidad hermenéutica, se da cuenta de la conflictividad que tal relación encierra. Y por ello plantea esas dos cuestiones —simultaneidad de la determinación y autonomía del pensamiento y posibilidad de conjunción de lo inmediato y lo mediado— que voy a tomar como punto de partida para la exposición de mi propia posición con la que concluiré este estudio.

#### 4.— La dinámica de las racionalidades en conflicto

Suele suceder, en el tipo de discurso que vengo desarrollando, que el intento de recoger y situar la tradición de la problemática con la que uno se confronta absorbe prácticamente la mayor cantidad de esfuerzo y de análisis, reduciendo por tanto lo que uno querría o podría decir a un mero apéndice (por el espacio o el tiempo dedicado) del “corpus” de lo ya dicho. Con lo cual se muestra una vez más la impracticabilidad de este tipo de discurso para quien pretenda ir más allá de una interpretación filológica de la filosofía.

Sin embargo esta autocrítica no puede impedirnos el que intentemos, breve y esquemáticamente, en forma de “tesis” enunciar nuestra posición ante el problema.

1. Parece necesario recalcar, con Toulmin que “no hay que confundir la racionalidad de la misma teorización científica con la logicidad de las inferencias que se efectúan dentro de las teorías científicas” (S. TOULMIN, 1972, 479). Pero no estaríamos de acuerdo en que “la racionalidad reside primariamente en sus (de la empresa científica) procedimientos para llevar a cabo el cambio conceptual” (ibid.), pues este planteamiento hace recaer el problema en el nivel weberiano de racionalidad de los medios con respecto a un fin, cuando el problema presente pasa por la discusión no sólo de los procedimientos sino también, y sobre todo de los fines o utopías socialmente legitimadas.
2. Entendemos que la diferenciación de tipos de racionalidades tiene que ver, primordialmente, con las diversas estructuraciones de las prácticas sociales. La diversificación de racionalidades no depende de distintas potencias, facultades o posibilidades, cuanto de cómo se estructura el desarrollo práctico de la acción humana, creando ámbitos diversos de experiencia y vivencia no sometidos a las mismas regulaciones ni códigos.

3. Una primera contraposición entre racionalidades es la que presenta A. Tornos cuando afirma: “De una parte se trabaja con la idea de que no es posible una supervivencia digna de la Humanidad si la ética y la política no toman explícitamente en consideración todo lo humano como totalidad interdependiente, con todas las exigencias de la racionalidad moderna. De otra parte se trabaja con la idea de que no es posible una supervivencia digna de hombres si la ética y la política no se centran en lo que quiere y siente cada sujeto, de donde brotarán las racionalidades parciales que se experimenten como necesarias. En la primera, la razón estudia y planifica como desde arriba, y piensa que todo lo demás es irracionalidad. En la segunda se quiere que la razón trabaje desde dentro de la vida múltiple y variada y se considera que todo lo demás es inhumanidad” (A. TORNOS, 1980, 385).
4. A esta primera contraposición, que refleja en su generalidad una situación coyuntural de nuestra sociedad, habría que añadir un nivel de mayor profundidad en el que nos encontraríamos con una doble conflictividad:
  - a). La que aparece —manifiesta o latente— entre las diversas prácticas de un individuo sometido a diversas conductas de rol y que llevan a afectar no sólo a su previsibilidad sino también a su razonabilidad;
  - b). La que aparece en las prácticas que dependen de intereses sociales contrapuestos que inciden de lleno en la constitución de racionalidades contrapuestas articuladas interiormente con sus propios fines, estrategias y técnicas.
5. Es sobre la base del conflicto señalado en la tesis anterior como se puede abordar el problema de la racionalidad vinculada o no socialmente (tal como lo planteaba Ricoeur), y el de la mediación de las distintas racionalidades.
6. Finalmente, la problemática que hemos abordado nos lleva al establecimiento de una tarea que consistiría en la articulación de los conflictos socialmente institucionalizados con los conflictos que hoy se manifiestan en grupos o individuos “marginales”, y que solemos denominar con toda impropiedad de “diferente sensibilidad”. Esta tarea sólo es posible dentro del marco de una ética y una política realmente creativas.

## REFERENCIAS

- ALBERT, H., 1968, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck).
- BEITRAGE, I., 1973, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Beiträge zur Habermas–Luhmann–Diskussion, Frankfurt, Suhrkamp.
- FREUD, S., 1930, *El malestar de la cultura*, Madrid, Alianza, 1970.
- GIEGEL, H.J., 1975, *System und Krise*. Beitrag zur Habermas–Luhmann–Diskussion. Frankfurt, Suhrkamp.
- HABERMAS, J., 1968, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt, Suhrkamp.
- HABERMAS, J., 1976, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt, Suhrkamp.
- HABERMAS, J./LUHMANN, N., 1971, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, Suhrkamp.
- LUHMANN, N., 1973, *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Frankfurt, Suhrkamp.
- LUKACS, G., 1959, *El asalto a la razón*, Barcelona, Grijalbo, 1976.
- MARCUSE, H., 1953, *Eros y civilización*, México, Joaquín Mórtiz, 1965.
- MARCUSE, H., 1978, *La dimensión estética*, Barcelona, Materiales.
- MERLEAU–PONTY, M., 1960, *Signes*, Paris, Gallimard.
- MUELLER, G.H., 1979, "The notion of rationality in the work of Max Weber", en *Arch.Europ.Sociol.*, XX (1979), 149–171.
- NEUE BEITRAGE, 1974, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Neue Beiträge zur Habermas–Luhmann–Diskussion, Frankfurt, Suhrkamp.
- PARSONS, T., 1951, *El sistema social*, Madrid, Rev. Occidente, 1966.
- POPPER, K., 1969, *The Open Society and Its Enemies*, London, Routledge.
- RICOEUR, P., 1969, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil.
- SARTRE, J. –P., 1943, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard.

- TONNIES, F., 1935, *Comunidad y asociación*, Barcelona, Península, 1979.
- TORNOS, A., 1980, "Sobre pasotas, narcisos y macarras", en *Razón y Fe*, nº 186, abril 1980, pp. 374-385.
- TOULMIN, S., 1972, *La comprensión humana*, Madrid, Alianza, 1977.
- WEBER, M., 1920, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, J.C.B.Mohr (P. Siebeck).
- WEBER, M., 1922, *Economía y sociedad*, México, F.C.E., 1969.
- WEBER, M., 1968, *Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik*, Stuttgart, Kröner.